



*Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*

Anno 5 vol. 1 2023

Direttore scientifico: Franco Baldini

Direttore editoriale: Silvana Dalto

Redazione: Pamela Cagna, Maria Vittoria Ceschi, Annalena Guarnieri, Nicola Maffeis, Stefania Olivier

Comitato scientifico: Franco Baldini, Pamela Cagna, Maria Vittoria Ceschi, Silvana Dalto, Annalena Guarnieri, Nicola Maffeis, Edoardo Toffoletto

Hanno collaborato: Giovanna Agabio, Sara Brera, Hilary Brown, Marco Ferrari, Fabio Pietrantonio, Ludovica Soggia

*Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*

Rivista annuale, Registro Stampa del Tribunale di Milano n.195 del 2/9/2019

Direttore responsabile: Elena Gritti

Organo ufficiale della Scuola di Psicanalisi Freudiana, la collaborazione è per invito e accettazione, gli articoli possono essere inviati a [info@metapsychologica.it](mailto:info@metapsychologica.it), il materiale anche se non pubblicato non viene restituito.

Progetto grafico copertina: Nicola Maffeis

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

[www.metapsychologica.it](http://www.metapsychologica.it)

[www.scuoladipsicanalisifreudiana.it](http://www.scuoladipsicanalisifreudiana.it)

ISBN 9791222311234

ISSN 2704-6745

## **Tavola delle abbreviazioni**

Per le opere complete di Sigmund Freud verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni:

OSF	Freud, Sigmund. Opere (12 Voll.). A cura di Cesare L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri, 1966-93.
SE	Freud, Sigmund. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (24 Voll.). Edited by James Strachey and Anna Freud. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1953-74.
GW	Freud, Sigmund. Gesammelte Werke chronologisch geordnet in 18 Bände. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1940-68.

## SOMMARIO

### STUDI E RICERCHE

Franco Baldini	—	<i>Naturalizing the mind. Ideas for a multidisciplinary reflection on the phenomenon of hunger</i>	pag. 7
Pamela Cagna	—	<i>L'attività psichica del vivente in una prospettiva metapsicologica: uno studio dei casi di Dick e Robert</i>	pag. 25
Silvana Dalto	—	<i>Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame</i>	pag. 47
Stefania Olivier	—	<i>La teoria pulsionale: Freud e Lacan a confronto</i>	pag. 75
Maria Grazia Tosto	—	<i>Repliche a una pretesa critica di Schatzman a Freud sul caso clinico del presidente Schreber. Contributi eziologici precipui della psicanalisi sulla paranoia (Parte seconda: construens)</i>	pag. 97

## DOCUMENTI E DIBATTITI

Karl Abraham	—	<i>Lettera a Sigmund Freud del 31 marzo 1915</i>	pag. 147
Michele Bertolini	—	<i>L'arte del digiuno: gli ultimi racconti di Franz Kafka. Con un'appendice su Balzac</i>	pag. 155
Annalena Guarnieri	—	<i>Riflessioni teoriche sul racconto Un digiunatore di F. Kafka. Commento a L'arte del digiuno di M. Bertolini</i>	pag. 175
Franco Baldini	—	<i>Presentazione del libro Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico</i>	pag. 187
Edoardo Toffoletto	—	<i>Analisi della società cristiano-sadiana. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere. Considerazioni a partire da F. Baldini, Transfert</i>	pag. 191
Marco Ferrari	—	<i>Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini, Transfert</i>	pag. 215
Franco Baldini	—	<i>Una chiosa al saggio di Marco Ferrari Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici</i>	pag. 297



# NATURALIZING THE MIND

## Ideas for a multidisciplinary reflection on the phenomenon of hunger

Franco Baldini

### Abstract

*Naturalizing the mind. Ideas for a multidisciplinary reflection on the phenomenon of hunger.*

This essay begins from the observation of the difficulty of modelling the phenomenon of hunger in its entirety, a difficulty consisting in the impossibility of passing seamlessly from the somatic to the psychic aspect and vice versa. The reason for this difficulty is found in the fact that it involves some important epistemological problems such as the relationship between reduction and naturalization, the relationship between objectivity and ontology, the relationship between different objectivities and the constitution of the objectivities themselves. It is therefore considered that the Freudian metapsychological model – whose basic epistemological lines are revealed – is crucial in achieving a suture between the somatic and the psychic. With specific regard to the phenomenon of hunger, it is shown how a restoration of the Freudian notion of «self-preservation drives» is decisive for its satisfactory modelling from both a theoretical and clinical point of view.

Keywords: *hunger, self-preservation drives, formalization, somatic/psychic, metapsychology, objectivity, ontology, symmetries.*

### I

It's an undeniable fact that neither neurophysiological nor psychobiological research are able to satisfactorily model the complex phenomenology which revolves around the hunger stimulus. In particular neurophysiologic dynamics do not theoretically line up with the sensation of hunger and this does not theoretically line up with eating behaviours; thus leaving many very significant lacunae.

### II

In each one of these steps the problem is therefore always the same, i.e. the need to integrate the biological dimension with the psychological.

## III

There are now two ways to envisage this integration:

- as the *reduction* of the psychological context to the physiological one;
- as the *naturalization* of the psychological context.

## IV

It's important to understand that *reduction and naturalization* are two terms which are conceptually opposed given that naturalization implies the gnoseological irreducibility of one level to the other. As Domenico Parisi writes in his essay *La naturalizzazione della cultura* (The Naturalization of Culture), «Naturalizing X means examining how we passed from a world which did not contain X to a world which contains X. And believing that in order to truly understand what X is, it is necessary to reconstruct this transition. But returning X to nature and therefore naturalizing X, means also renouncing reductionism».<sup>1</sup>

## V

The concept of naturalization is incompatible with reductionism. This is because it is based on the theory of complex systems in which the characteristics of a system created by a high number of elements interacting in a strongly non linear manner are not deductable or predictable from the characteristics of the single elements and the rules which govern the interactions between them. Yet the history of the world is mostly made up of the emergence of new complex systems from pre-existing ones.

## VI

In particular naturalizing means explaining how one level considered less primitive becomes relatively autonomous in relation to another which is considered more primitive.

## VII

To state that the autonomy of one level in relation to the underlying one is relative, means that that level is inconceivable without the other, but also means that it is not completely explicable by the latter. In this regard we are actually speaking of «emergent properties».

## VIII

This involves two distinct aspects:

- the relationship between objectivity and ontology;
- the relationship between different objectivities.

---

<sup>1</sup> Parisi, D. (1998), *La naturalizzazione della cultura*. [The English translation is ours.]



## IX

These aspects are often confused. As I mentioned, it is a fact that objectivities are generative of other objectivities, for example Freudian metapsychology was made possible because from biology came the understanding of the excitability of the nervous system in the form of the reflex arc which in turn led to the founding concept of the drive. This has often led to the assumption that objectivity can constitute the ontology of that from which it derives, for example that neurophysiology constitutes the ontology of metapsychology, but this idea is not correct because it arises from the confusion between ontology and objectivity, i.e. the belief that it is possible to access the ontology underlying a particular objectivity when in reality there is an arbitrary passage from one type of objectivity to another.

## X

Regarding the first problem namely the relationship between objectivity and ontology, it should be strongly emphasized that in modern science gnoseology no longer points to ontology but instead to objectivity. Indeed reductionism confuses objectivity and ontology. It is quite conceivable that the ontology of nature is one, but this doesn't lead to conclude that scientific objectivity is also unique. Scientific objectivities are plural, and this stems from the fact that every well constructed scientific theory implies there are fundamental symmetries which define the gnoseological horizon.

## XI

As Jean Petitot writes in his paper *Transcendental Aesthetics for Modern Physics*:

This determining role of symmetries in physics bestows a special status to the objectivity of physics, in opposition to whatever substantialist ontology of individual and identified beings which exist transcendentally as separate entities. This old Aristotelian metaphysical tradition is incompatible with modern physics. The objectivity of physics is transcendental in the sense that it's a «weak» objectivity which incorporates within its concept of object the conditions of access and the conditions of possibility to determine its objects. More precisely that which is accessible to theory, i.e. its positive content, is defined *negatively*, namely due to that which is inaccessible (because of the symmetries). The symmetries impose a self limitation to that which the theory is able to know. Stating that they are constitutive is equal to saying that what theory can know is determined by that which theory can't know, this is a basic principle that separates the objectivity of physics from all ontology.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Petitot, J. (2009), *Per un nuovo illuminismo*, pp. 296-297. [The English translation is ours.]

## XII

It is my firm conviction what Petitot wrote on physics should be generalized and extended to every rational science, i.e. to every true science.

## XIII

In this regard allow me to digress and quietly note that, as Matte Blanco had already merely glimpsed, Freudian metapsychology is the only psychological theory which includes fundamental symmetries and is therefore able to precisely define its own objectivity. This thesis is extremely important and must be adequately explained: Freud writes in his essay *The unconscious*: «To sum up: exemption from mutual contradiction, primary process (mobility of cathexes), timelessness, and replacement of external by psychical reality – these are the characteristics which we may expect to find in processes belonging to the system *Ucs*».<sup>3</sup> All this has never been fully understood, it deals here very precisely with invariance:

- regarding all types of opposition and contrast which can be established at the level of thought (exempt from contradiction), and not only regarding logical contradiction<sup>4</sup> as Matte Blanco mistakenly thought;<sup>5</sup>
- regarding time (timelessness);
- regarding transformations in the local configurations of cathexes (primary processes).

These are the first three aspects presented in the citation. The last of these is not self-evident and requires a brief explanation. Freud, when speaking of unreserved mobility of cathexes which manifests itself through the mechanisms of displacement and condensation, and which Freud calls primary process, of necessity implies that every possible local transformation of the cathexes is reversible, otherwise freedom would not be unconditional, but all reversible transformations are involuntary or rather they are symmetries. This property is the basis for the efficacy of psychoanalytic treatment in that, as Freud writes in *The Interpretation of Dreams*, «If a pathological idea of this sort can be traced back to the elements in the patient's mental life from which it originated, it simultaneously crumbles away and the patient is freed from it».<sup>6</sup>

These three invariances make up the reality of the *Id* as nucleus of the unconscious or rather psychic reality. In this regard Freud speaks of «substitution of the psychical reality for the material reality» which is the fourth aspect. He

<sup>3</sup> Freud, S., SE, Vol. XIV, *The Unconscious* (1915), p. 187.

<sup>4</sup> See Freud, S., SE, Vol. IV, *The Interpretation of Dreams* (1900), (First part), p. 318 and Freud, S., SE, vol. XIV, *Instincts and their Vicissitudes* (1915), p. 126.

<sup>5</sup> See Matte Blanco, I. (1975), *The Unconscious as Infinite Sets*.

<sup>6</sup> Freud, S., *The Interpretation of Dreams* (1900) (First part), p. 100.

writes in *The Interpretation of Dreams*: «[...] we shall have to conclude, no doubt, that *psychical* reality is a particular form of existence not to be confused with *material* reality».<sup>7</sup>

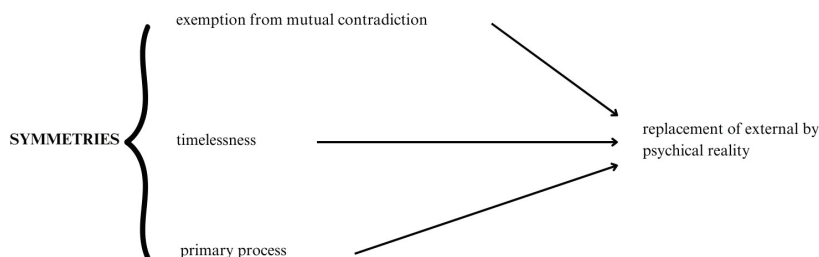


Figure 1

An in-depth study of Freud's works reveals furthermore that these fundamental psychic symmetries are not alone. It should be noted that what Freud nominates as «timelessness» implies not only a time translation symmetry<sup>8</sup> but also a time reversal symmetry.<sup>9</sup> Added to these should be a spatial translation symmetry,<sup>10</sup> a symmetry of referral systems<sup>11</sup> and a rotational symmetry which will be discussed later.

Here we arrive at the crux of the matter. Freudian posterity has always seen attempts to understand the concept in terms of a deferral to the underlying ontology, for example in Laplanche and Pontalis the ontology of the psychic reality would be constituted by «unconscious desire and related fantasies». According to this interpretation the symmetries would be deferred to or explained by something more fundamental. However this is a serious conceptual error as the opposite is true, namely that it is the structure of unconscious desire which is explained by the symmetries. In fact the symmetries are the rules of its manifestation. In other words the symmetries make up the reality of unconscious desire and not the reverse. The concept of psychic reality doesn't defer to any underlying ontology in that it *has an exclusively formal content*; the Id comes down to nothing else

<sup>7</sup> Freud, S., SE Vol. V, *The Interpretation of Dreams* (1900), (Second part), p. 620.

<sup>8</sup> See Freud, S., SE, Vol. XXII, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1932), pp. 73-74.

<sup>9</sup> See Freud, S., *The Interpretation of Dreams* (1900), (First part), pp. 327-328.

<sup>10</sup> See Freud, S., *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1932), pp. 25-26 and Freud, S., *Instincts and their Vicissitudes* (1915), p. 123.

<sup>11</sup> See Freud, S., SE, Vol. XXIII, *Moses and Monotheism. Three Essays* (1939 [1934-1938]), p. 132.

but the *group of symmetry* of the mental. The fact that this has not so far been adequately translated mathematically doesn't preclude metapsychology from claiming itself founder of psychology in that it defines its objectivity or, in fact as Petitot writes, what the latter is able to know through what it can't know: in this respect its epistemic proximity to contemporary physics is extraordinary. So this clearly demonstrates how Freudian metapsychology is at the forefront and yet is still a long way from being understood. It's impossible to understand Freud if, as has been the case up to now, he is being interpreted through obsolete conceptual frameworks.

#### XIV

We come now to the problem of the relationship between different objectivities. As Kant had clearly seen the ontological unity of nature is noumenal while its objectivation leads to gnoseological discontinuity. It's not the ontologies, as Husserl<sup>12</sup> thought, which are regional but the objectivities. This is a delicate point meriting further attention. The founding observation of scientific work focuses on phenomena. These are not regional, nor, as René Thom states<sup>13</sup> – *saliencies* – but they are still more or less connected to other phenomena which they blend into so that there is no defined boundary between them. These theoretical positions are based on the, incorrect, identification between consciousness and attention. In fact as Freud clearly explains these two functions are, and should be considered, distinct. Attention only concentrates conscious perception at a particular point of the phenomonic field but doesn't, as Husserl thought, constitute a demarcation. *Attention doesn't crop out, it focuses*. The real «cropping out» only occurs through theory via the objectivation process, but also in this case the connection between the objectified phenomenon with its adjacent phenomena is far from being erased, it's just that the experimental self-reflection of theory on the perceptual field reduces the latter to mere background *noise*.

Therefore the leap occurs only between the various scientific objectivities, and naturalization must account for this leap and justify it but must absolutely not ignore it.

#### XV

What do I mean when I say that naturalization must account for and justify this leap between scientific objectivities? I mean that the emerging gnoseological layer must benefit from conceptualities which have a conjunction/disjunction role compared to the layer from which it emerges. In psychoanalysis for example this

<sup>12</sup> See Husserl, E. (1952), *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Book II.

<sup>13</sup> See Thom, R. (1988), *Esquisse d'une Semiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes*.

role is carried out by the concept of «desexualizability of the libido». Freud writes very clearly in *The Ego and the Id* that without this, psychic life is unthinkable.

We have reckoned as though there existed in the mind – whether in the ego or in the id – a displaceable energy, which, neutral in itself, can be added to a qualitatively differentiated erotic or destructive impulse, and augment its total cathexis. Without assuming the existence of a displaceable energy of this kind we can make no headway. The only question is where it comes from, what it belongs to, and what it signifies.

[...] In this present discussion, moreover, I am only putting forward a hypothesis; I have no proof to offer. It seems a plausible view that this displaceable and neutral energy, which is no doubt active both in the ego and in the id, proceeds from the narcissistic store of libido – that is desexualized Eros.

[...] If this displaceable energy is desexualized libido, it may also be described as *sublimated* energy; for it would still retain the main purpose of Eros – that of uniting and binding – in so far as it helps towards establishing the unity, or tendency to unity, which is particularly characteristic of the ego. If thought-processes in the wider sense are to be included among these displacements, then the activity of thinking is also supplied from the sublimation of erotic motive forces.<sup>14</sup>

The libido in Freud is defined as the energy of sexual drives having therefore a biological basis. This basis – writes Freud in *Instincts and their Vicissitudes* – is recognisable exclusively in the aims of the drives<sup>15</sup> in that only through knowing these can we arrive at their organic sources. The sexual goals therefore constitute an element of gnoseological continuity between the biological and the metapsychological. But the sexual goals can also be desexualized, i.e. mutating into other non sexual goals, this makes the return to their sources inaccessible, thereby interrupting the previous gnoseological continuity and making the psychology autonomous from the biologic. Therefore the concept of desexualizability plays a twofold gnoseological role; it recognizes the biological genesis of what is actually psychic but at the same time establishes the autonomy of the latter. It deals with a «zipper-concept». I reiterate that this autonomy of the mental is exclusively gnoseological and not ontological, it is exclusively focussed on creating objectivity. Therein it is clearly visible how crucial the difference is between the Freudian concept of the libido and the Jungian concept. Proposing an *originally* undifferentiated energy as Jung does<sup>16</sup> means proposing an absolute autonomy of the mental from *whichever* substrate, an ontological autonomy in a metaphysical sense. Instead by proposing a desexualizable sexual energy to the origins Freud proposes a relative autonomy, purely gnoseological, of the mental.

<sup>14</sup> Freud, S., SE, Vol. XIX, *The Ego and the Id* (1923), pp. 44-45.

<sup>15</sup> See Freud, S., *Instincts and their Vicissitudes*, p. 123.

<sup>16</sup> See Jung, C. G. (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*.

For this reason the Freudian libido cannot exist without a substrate from which it originates while the Jungian libido can (exist), which explains clearly the «Swedenborgian» developments of his thought.

## XVI

Therefore a first point for reflection is offered to those who will collaborate on the project: everything I've presented up to now requires a radical rethinking of both the status and the relationship between the various disciplines involved in the study of the phenomenon of hunger. This necessitates a change in cognitive strategy.

## XVII

A second point comes from the fact that is it not possible to imagine a genesis of psychology starting directly from neurophysiology. Every attempt to do so has involved and involves using what one is trying to establish. For example in the neurophysiological studies of thirst – which Derek Denton conducted and reported on in his book *Primordial Emotions* –<sup>17</sup> the researcher can't not ask the subjects of the experiment *when* or if they feel thirsty and *how* thirsty they are, on an arbitrary scale from 1 to 10, because in order to reveal the genesis of the mental it should pass through the psychic. All experiments of this nature are materially affected by this substantial flaw, i.e. how to explain something through what you are attempting to explain.

## XVIII

In the above mentioned experiments there is another interesting aspect which is that the functional MRI showed the activation of two distinct cerebral areas, one of which was abruptly deactivated at the moment of water intake, while the other showed no change. This demonstrates how only the first area is able to express the semantics specifically of thirst, while the other has no psychic value and was in fact interpreted as showing sodium concentration in the bloodstream.

## XIX

These experiments clearly demonstrate two things:

- it is impossible to construct the mental starting from neuronal dynamics for the simple reason that *in order to identify the semantics it is necessary to go via psychology*;
- not everything which happens in the brain is psychological: what is needed is a selection criterion and that *this criterion even though it manifests itself in physiology cannot be defined by it*.

---

<sup>17</sup> See Denton, D. (2005), *The Primordial Emotions. The Dawning of Consciousness*.

## XX

Similarly many semiologists and psychologists believe that retracing the structuring of thought would end up flowing into neurophysiology, namely that cognitive syntax could adhere to the neurophysiology of the brain like a stamp sticks to an envelope. This crude illusion collides of course with the fact that the syntactic expression of thought has nothing to say about its neurophysiological dimension. At most it revisits vague pseudo-biological concepts like Greimas's «tymique»<sup>18</sup> or recognizes *oborto collo*, with Patrizia Violi, that «at the very foundation of meaning, at its most profound, and perhaps before any convention or rule, we find an instinctual intentionality composed of emotions and sensations which are rooted in our bodily, perceptual and psychic organization and in the qualities that, perhaps already registered in the form of the natural world, colour our world with values, feelings, attraction and repulsion».<sup>19</sup> In the previous citation I would like to draw attention to the aversion to the appropriate use of the absolutely Freudian concept of drive which the author however seems unable to do without: the vaguely «Husserlized» drive is reduced to a generic reference to the organic which instead in Freud is precisely *Kraft, force*, therefore a physical concept not biological.

## XXI

As long as one attempts to move directly from neurophysiology to psychology or vice versa this type of impasse will be inevitable. This is because there should be an intermediary step of physics of mental or what Freud calls metapsychology, which forms a bridge between biology and psychology mediating the relationship between the biochemical properties of the organism and the syntactic deployment of sensations and emotions in thought.

## XXII

Metapsychology starts from the idea that the human organism senses neither biochemical compounds nor particles or waves: *the body senses forces and forms*. The material of the forms, called *representations* by Freud, is external to the organism while its formal shape is implemented by the subject itself. Recalling my words from point 14, it is clear that scientific objectivation finds its natural basis in precisely this process of psychic definition of forms. These lie at a mnestic level and incorporate also the qualities, because no forms exist which are devoid of them. The forces, defined by Freud as *stimuli* and *drives*, arrive externally and internally. The organic internality does not correspond to the subjective internality,

<sup>18</sup> See Greimas, A. J., Courtés, J., (1986), *Sémiotique. Dictionnaire Raisonné de la Theorie du Language*. Tome 2. Voice «Thymique», p. 238.

<sup>19</sup> Violi, P. (1997), *Significato ed esperienza*, p. 348. [The English translation is ours.]

what is defined subjectively as internal cannot automatically be transposed onto what is organically internal. The foundations of subjective interiority are the drives.

Metapsychology therefore can be modelled in terms of dynamics which affect the substratum representations. There are two types of these dynamics:

- the dynamics *of* the substratum, because the representations reorganise themselves over time;
- the dynamics *in* the substratum, when various types of stimuli take it over.

### XXIII

The concept of the drive as a threshold concept between the somatic and the mental fully satisfies this need for mediation between neurophysiology and cognitive syntax. In order to reveal a sensitive-emotional syntax, biochemistry must first be able to express itself as a sensed force, i.e. as semantics. It is no accident that the Freudian definition of drive is vectorial in that the four terms, source, pressure, aim and object used to define it juxtapose exactly with the defining terms of a vector, i.e. point of application, magnitude, sense and direction.

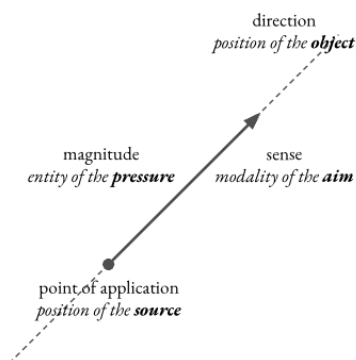


Figure 2

While the following identifiers, i.e. source/point of application point and pressure/magnitude are obvious, aim/sense and object/direction need to be explained. The identifiers aim/sense relies on the fact that as there could be two senses so the aim can be active or passive. The object/direction depends instead on the fact that the objects can be multiple as can the directions, also from the fact that the relationship between the pressure and the object can be correctly described as an orientation. The identification of the drives as vectors isn't only a mere analogy, in fact drives like vectors can be added and multiplied by a scalar.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Freud lists very different phenomena under the category «sources of infant sexuality», but in the final analysis they can be regrouped into two categories: arousal of the erogenous zones through various stimuli, and «indirect sources» like «mechanical



## XXIV

Given that in this context the object concept plays a very particular role it requires further clarification starting from the Freudian definition.

The object [*Objekt*] of an instinct is the thing in regard to which or through which the instinct is able to achieve its aim. It is what is most variable about an instinct and is not originally connected with it, but becomes assigned to it only in consequence of being peculiarly fitted to make satisfaction possible. The object is not necessarily something extraneous: it may equally well be a part of the subject's own body. It may be changed any number of times in the course of vicissitudes which the instinct undergoes during its existence; and highly important parts are played by this displacement of instinct. It may happen that the same object serves for the satisfaction of several instincts simultaneously, a phenomenon which Adler [1908] has called a «confluence» of instinct [*Triebverschränkung*]. A particularly close attachment of the instinct to its object is distinguished by the term «fixation». This frequently occurs at very early periods of the development of an instinct and puts an end to its mobility through its intense opposition to detachment.<sup>21</sup>

It must be added that the object has a double nature; it's a mental representation and also a thing that comes from the outside world. The first operates to source the second in the area outside the mind and therefore is itself equipped with a precise location within the psychic space.

## XXV

The fact that the drive in its fundamental state has no object implies that it has no privileged direction which is the same as saying that it is in a condition of *rotational symmetry*. So can a condition such as this be considered negligible? I don't believe so because in metapsychology it corresponds exactly with the psychic feeling of anxiety, so important in the human psychic experience. «At birth no object existed and so no object could be missed. Anxiety was the only reaction that occurred».<sup>22</sup>

This is the fundamental case that remains the prototype for all subsequent situations of danger.

---

arousal», «muscular activity», «active processes», «intellectual work». This second category of sources is not at the origins of a specific partial drive, but contributes to increase «the sexual arousal» in general. [Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022), *Vocabulaire de la psychanalyse*, voice «source de la pulsion», pp. 449-450. [The English translation is ours.]

<sup>21</sup> Freud, S., *Instincts and their Vicissitudes* (1915), pp. 122-123.

<sup>22</sup> Freud, S., SE, Vol. XX, *Inhibitions, symptoms and anxiety* (1926), p. 170.

Birth was seen to be the prototype of all later situations of danger which overtook the individual under the new conditions arising from a changed mode of life and a growing mental development. On the other hand its own significance was reduced to this prototypic relationship to danger. The anxiety felt at birth became the prototype of an affective state which had to undergo the same vicissitudes as the other affects. Either the state of anxiety reproduced itself *automatically* in situations analogous to the original situation and was thus an inexpedient form of reaction instead of an expedient one as it had been in the first situation of danger; or the ego acquired power over this affect, reproduced it on its own initiative, and employed it as a warning of danger and as a means of setting the pleasure-unpleasure mechanism in motion.<sup>23</sup>

Freud writes that in all these cases anxiety is generated as «a reaction to the danger of the loss of object itself»,<sup>24</sup> which doesn't mean that this danger arises from the simple *possibility of loss* of the object when it is still present, but as is clear from the context,<sup>25</sup> from the fact that the object is *actually* lost. The drive vector therefore is in a condition of rotational symmetry. The recovery of the object implies something analogous to *spontaneous symmetry breakdown* as it's known in physics. An event which Freud believes is due to the interaction of the Id with the external world which progressively creates the Ego.

## XXVI

The concept of force, given that on the one hand it is an expression of a substratum but on the other is something which can be perceived and expressed syntactically (and perhaps formalized), lends itself very well – as Kant saw clearly –<sup>26</sup> to epitomizing the role of semantics mediating between biology and psychology.

## XXVII

One of the obstacles which impede acknowledging the physics of thinker (metapsychology) as a bridge between neurophysiology and its psychological expression (syntactic) derives from the lack of a clear distinction between sense and meaning. This distinction is however very clearly articulated by Freud. The concept of *object representation* in fact directly corresponds to Saussure's

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 161-162.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>25</sup> «Our starting-point will again be the one situation which we believe we can understand – the situation of the infant when it is presented with a stranger instead of its mother. It will exhibit the anxiety which we have attributed to the danger of loss of object». *Ivi*, p. 169.

<sup>26</sup> See Kant, E. (2004), *Opus postumum*, pp. 26-39 *e passim*. [The English translation is ours.]

linguistic sign that it's a combination of a *word presentation* with one (or more) *thing presentation*, these last being the homologies of Saussure's signifier and signified.<sup>27</sup> In Lacan's purported «return to Freud» he thought this fragment of the Freudian modelling of linguistic phenomena was sufficient for him, without realizing that by so doing not only did he seriously mutilate it but he also distorted its meaning. In Freudian terms discussion of «precedence of signifier over signified» means in fact making the preconscious the qualifying point of the mental, reducing the unconscious, where the representation of thing or signified usually resides, to mere effect, epiphenomenon of the preconscious dynamics. Not only as it also means forgetting that a metapsychological formulation of Saussure's sign was a long way from sufficing for Freud, in that he added *Affektbetrag*, that *affective value* indicator of drive onset, which is none other than the metapsychological name of meaning. Freudian semiotics is defined precisely in this semantic addition to Saussure's linguistic theory, which means that while the signified is a representation, the meaning is the result of the application of a force, a *work* in physics terminology,<sup>28</sup> such that its understanding isn't reduced to other than the *perception of a work on the substratum of representatives*. It's precisely this work which connects the signifiers needed to express it in this discursive chain, contemporaneously selecting from all possibilities the relevant signified given that every signifier usually has a plurality of signified. In simple terms for example the expression «a plate of spaghetti Bolognese», even though identical to the signified will have a different meaning depending on one's hunger.

## XXVIII

René Thom noticed this when he coined the term «prégnance»<sup>29</sup> for meaning as distinguished from the mere signifier «saillance». However he didn't qualify this further or sufficiently differentiate it from the signified, and senselessly and ridiculously allowed it to emerge from the simple idea of salience. This gives me occasion to condemn another of the major hindrances which impede metapsychology from claiming its rightful place in the overall general theory of the mind. I speak of the very frequent confusion around semantics and its syntactic expression. Semantics does not reside in syntax, is not generated by it and does

<sup>27</sup> Freud, S., *The Unconscious* (1915), p. 201. If we consider that Freud expressed this in 1915, therefore almost contemporaneously with Saussure's Geneva courses (1906-1911) which were only published in 1916, it merits fully acknowledging Freud's thoughts on linguistic phenomena.

<sup>28</sup> In physics work is the energy transferred by a force between two systems when there is a displacement. The question is *towards what* is the drive force applied: certainly not towards the representations which are specifications of the dynamic substratum, but towards the connections between them.

<sup>29</sup> See n. 13.

not result from a syntactic montage as many believe, but is *integral to the montage*. As mentioned previously, Greimas also noticed this when with the concept of «*tymique*» he expressed his surprise upon realising that whichever semiotic structures he devised to enclose it, the meaning always comes first and always continues to elude him.<sup>30</sup> In Thom the catastrophe of the theory of catastrophes lies in that critical point when modelling predation he called it «catastrophe of perception» whereby to activate the predator would require none other than perceiving the prey! The meaning or if one prefers, «*prégnance*», would arise in the predator caused by its encounter with the prey. This would mean that every time a lion sees a gazelle it would somehow be obliged to follow it, which is blatantly disproved by a myriad of African documentaries regularly showing a pride of lions happily ignoring the grazing herds of gazelles under their noses. And why don't these damned felines bow down to the genius of the grand mathematician? Put simply, because *they are not hungry*. The only animal to escape this reasoning hence its well earned title of «Thomian animal», is Sylvester the Cat constantly pursuing Tweety Bird, but who unfortunately is a mere cartoon character. So hereby is revealed the full value of Freud's contribution, «*prégnance*» or meaning arises within the predator independently from the perceived possible prey. When the lion is sated the gazelle is «something eaten» so the lion ignores it but when he is hungry the gazelle is «something to eat» so it is pursued. The crux of the matter lies in short that the *Affektbetrag* which everyone tries to subjugate to the form, instead controls it.

## XXIX

A second point of reflection concerns therefore the fact that the relationship between the various disciplines involved in a potential explanation for the phenomenon of thirst shouldn't just be reconsidered but should also be integrated into Freudian metapsychology or something strictly analogous.

## XXX

However, in order to undertake this task psychoanalysis is not well positioned nowadays. The various current formulations of it have in fact cast aside Freudian metapsychology and in particular the theoretically capital distinction between properly defined sexual drives and self-preservation drives. In a couple of examples, Melanie Klein doesn't take the latter into consideration in her theories of infant development<sup>31</sup> and even Lacan denies their status as drives.<sup>32</sup> In this

<sup>30</sup> See n. 18.

<sup>31</sup> «[...] the very first reality of the child [...] is completely of fantasy». Klein, M. (1978), *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'Io* (1930), p. 251. [The English translation is ours.]

<sup>32</sup> See Lacan, J. (1973), *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux*

way contemporary psychoanalyses exclude themselves from the possibility of contributing to a comprehensive explanation of eating disorders which, as is well known, are becoming dramatically more widespread in our world.

## XXXI

In fact according to Freudian metapsychology the drive at its origin has no object but must turn to the outside world to find one. This comes about above all through the pressure of hunger and thirst, which Freud classifies as the self-preservation drives, with the first objects stemming from parental care. On this basis Freudian theory of *Anlehnung*, anaclisis, makes the self-preservation drives a guide leading the sexual drives towards the objects which originally are really the same for both kinds of drive. Removing the role of the self-preservation drives, as has in fact been done, would therefore have shifted the responsibility of creating alternatives by which the specifically sexual drives could be able to find their objects. Nevertheless as is well known, this has not been done by either Klein or Lacan, leaving the object orientations of the latter unexplained.

## XXXII

The obliteration of the self-preservation drive has a second and more serious consequence; it deprives contemporary psychoanalytic theories of a powerful means to explain a series of psychopathological phenomena. It's no coincidence that in Klein's case study of Dick<sup>33</sup> and Lacan's case study of Robert<sup>34</sup> and their reconstruction of the etiology of the pathologies from which they suffered, they don't take into account the fact that in both cases the children were malnourished in early infancy almost to the point of starvation. Yet it's impossible to imagine such a traumatic and extended event having had no effect on their psychic structure.

## XXXIII

Given that the correct management of the self-preservation drives in metapsychology structures the movement from the *primary reality Ego* to the *pleasure Ego*, it's not hard to deduce that every ordeal these have to deal with will be reflected on it, distorting the relationship between the subject and its objects necessary to its survival. Not only, given the fact that the truly sexual drives are modelled on the on the self-preservation ones, it will even distort the latter in the relationship with their objects which, as I've already said, are originally the same.

---

*de la psychanalyse* (1964), pp. 149-150.

<sup>33</sup> See Klein, M. (1930), p. 251.

<sup>34</sup> See Lacan, J. (1975), *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, pp. 81-118.

## XXXIV

This has extremely important significance in dispelling the very widely held prejudice within psychoanalytic communities which enshrines that whatever is manifested as pathological in the truly sexual drives doesn't always have its origins within them. Upon reflection, the difference in manifestation between neurotic and psychotic anorexia could itself provide an explanation which it doesn't yet have and with this a series of still unexplained psychotic disorders. This could provide a way of comprehending how neurotic anorexia and bulimia are not two sides of the same coin as is commonly believed, but rather symptomatic manifestations of two very distinct nosographic frameworks, precisely that of conversion hysteria and of obsessive neurosis.

## XXXV

So that psychoanalysis can offer a not fictitious contribution to the clarification of the phenomenology regarding hunger, thereby contributing to the naturalization of psychology, it is therefore imperative that psychoanalysis itself recovers the Freudian fundamentals from which a century of history and neglect by its followers have caused it to stray.

## Sintesi

*Naturalizzare lo psichico. Idee per una riflessione multidisciplinare intorno al fenomeno della fame.*

Il presente saggio prende avvio dalla constatazione della difficoltà di modellizzazione integrale del fenomeno della fame, difficoltà consistente nell'impossibilità di passare con continuità dall'aspetto somatico a quello psichico e viceversa. La ragione di questa difficoltà è rinvenuta nel fatto che essa coinvolge alcuni importanti problemi di ordine epistemologico quali il rapporto tra riduzione e naturalizzazione, il rapporto tra oggettività e ontologia, la relazione tra differenti oggettività e la costituzione delle oggettività stesse. Si considera quindi che il modello metapsicologico freudiano – di cui si espongono le linee epistemologiche fondamentali – sia cruciale per realizzare una sutura tra il somatico e lo psichico. Per quanto riguarda specificamente il fenomeno della fame, si mostra come un recupero della nozione freudiana di «pulsioni di autoconservazione» sia decisivo per una sua modellizzazione soddisfacente tanto dal punto di vista teorico quanto da quello clinico.

Parole chiave: *fame, pulsioni di autoconservazione, formalizzazione, somatico/psichico, metapsicologia, oggettività, ontologia, simmetrie.*

## Bibliography

- Denton, D. A. (2005). *The Primordial Emotions. The Dawning of Consciousness*. Oxford University Press.
- Freud, S., (1964). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 Voll.). Edited by James Strachey, Anna Freud. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis.
- Greimas, A. J., Courtés, J. (1986). *Sémiotique. Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Language*. Tome 2. Hachette.
- Husserl, E. (1952). Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Book II, M. Biemel (Ed.). Martinus Nijhoff.
- Jung, C. G. (1912). *Wandlungen und Symbole der Libido*. F. Deuticke.
- Kant, I. (2004). *Opus postumum*, V. Mathieu (Ed. and Trans.). Edizioni Laterza.
- Klein, M. (2006). L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'Io (1930). In *Scritti* (1921-1958) (A. Guglielmi, Trans.). Bollati Boringhieri.
- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), J.-A. Miller (Ed.). Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), J.-A. Miller (Ed.). Éditions du Seuil.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022). *Vocabulaire de la psychanalyse*, D. Lagache (Ed.). (8th ed.). PUF. First Edition 1967
- Matte Blanco, I. (1975). *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-logic*. Gerald Duckworth & Company Ltd.
- Parisi, D. (1998). *La naturalizzazione della cultura*.  
[http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:OC3YQP1K5lQJ:scholar.google.com/&hl=it&as\\_sdt=0,5](http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:OC3YQP1K5lQJ:scholar.google.com/&hl=it&as_sdt=0,5)
- Petitot, J. (2009). *Per un nuovo illuminismo* (F. Minazzi, Trans.). Bompiani.
- Thom, R. (1988). *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélécienne et Théorie des Catastrophes*. InterÉditions.
- Violi, P. (1997). *Significato ed esperienza*. Bompiani.





# L'ATTIVITÀ PSICHICA DEL VIVENTE IN UNA PROSPETTIVA METAPSICOLOGICA: UNO STUDIO DEI CASI DI DICK E ROBERT

Pamela Cagna

## Abstract

*The psychic activity of human beings from a metapsychological perspective: a case study of Dick and Robert.*

This article will resume, from a metapsychological perspective, some of the salient points of two infant clinical cases, those of Dick (Klein's patient) and Robert (Lefort's patient), on which an article was written in volume 1/2020 of this journal.

The role of the self-preservation drives in the genesis of these two infant pathologies will be highlighted and will clarify that their importance is not only from the link with the somatic functions necessary for the survival of the individual, but also from the principal function they play both in the constitution of the ego-subject and in the relationship with the sexual drives. The reasons why hunger and all the other drives of the ego are considered in Freudian theory to be the trigger of psychic activity in the human being will be explained. Consideration will also be given to the criteria for evaluating the relevance or irrelevance of the elements that emerge during an anamnesis and the relationship between theory and clinical observation.

**Keywords:** *hunger; self-preservation drives, anamnesis, clinical practice, infant pathology.*

Torno a occuparmi dei due casi clinici infantili sui quali avevo già scritto un articolo pubblicato nel volume 1/2020 di *Metapsychologica*. In quell'articolo, accogliendo un suggerimento di Franco Baldini durante un seminario interno della Scuola, mi ero occupata di reinterpretare i due casi alla luce delle concezioni freudiane relative alle pulsioni di autoconservazione. La chiave di lettura freudiana, correttamente applicata ai resoconti clinici redatti da Melanie Klein e Rosine Lefort,<sup>1</sup> ha rilevato una nuova classe nosografica di patologia infantile che non solo si discosta notevolmente dalle interpretazioni che le psicanaliste avevano formulato durante il trattamento, ma getta una nuova luce sul ruolo delle pulsioni

---

<sup>1</sup> Cfr. Klein, M. (1978), *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'Io*. Cfr. Lefort R., Lefort R. (1988), *Les structures de la psychose. L'enfant au loup et le président*.

di autoconservazione nell'eziopatogenesi aprendo una nuova via per un possibile chiarimento nella direzione del rapporto tra teoria ed esperienza.

## 1. Una nuova classe nosografica

La nuova ipotesi eziologica accennata nel precedente articolo mi aveva permesso di accostare le patologie di Dick e Robert alle nevrosi traumatiche per due ragioni importanti: la fase problematica legata al giudizio di attribuzione di uno stimolo e la modalità di risoluzione dei sintomi.

La prima ragione di questa ipotesi poggia sull'osservazione di una posizione passiva dei soggetti rispetto alla situazione traumatizzante: sia nelle nevrosi traumatiche che nell'esperienza di grave denutrizione dei due piccoli pazienti, l'eccitamento eccessivo, dal quale l'Io tenta di difendersi cercando di fuggire, è subito e si produce nella relazione con il mondo esterno. A questa affermazione si potrebbe obiettare che l'eccitamento dei bambini era originato dalla pulsione, la fame, e quindi tutto interno, ma va considerato che nella primissima fase infantile il compito di soddisfare i bisogni vitali del neonato è affidato ai genitori o a loro sostituti. A quell'età l'Io non è ancora strutturato ed è incapace di dominare gli stimoli, siano essi esterni o interni; ne consegue che una mancata esperienza di soddisfacimento,<sup>2</sup> che nel caso di Dick e Robert aveva messo a repentaglio più volte la loro vita, può determinarsi solo a causa dell'inadeguatezza delle cure degli adulti, dal momento che sono loro a dover fornire l'oggetto in grado di placare la fame e la sete. Se si aggiunge a questo, come Freud scrive nel *Compendio di psicoanalisi*, che «le pretese pulsionali provenienti dall'interno, al pari degli eccitamenti del mondo esterno, agiscono [...] alla stregua di traumi [...]» e che «il povero Io inerme si difende mediante tentativi di fuga [...] che più tardi si rivelano inadeguati e determinano limitazioni durature per lo sviluppo ulteriore»,<sup>3</sup> è possibile comprendere perché i tentativi fallimentari di sfuggire

<sup>2</sup> Che cosa sia l'esperienza di soddisfacimento e quale ruolo Freud le faccia giocare si vedrà nel corso del testo; anticipo la voce descritta da Laplanche, J., Pontalis, J.-B.: «Tipo di esperienza originaria postulata da Freud, che consiste nell'eliminazione nel lattante, grazie ad un intervento esterno, di una tensione interna creata dal bisogno. L'immagine dell'oggetto che procura il soddisfacimento assume allora un valore elettivo nella costituzione del desiderio del soggetto e potrà essere reinvestita in assenza dell'oggetto reale (soddisfacimento allucinatorio del desiderio). Essa non cesserà di guidare la ricerca successiva dell'oggetto soddisfacente». Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), «Esperienza di soddisfacimento», in *Enciclopedia della psicoanalisi*, p. 596.

<sup>3</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. XI, *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 612. Come avevamo mostrato nel precedente articolo, le «limitazioni durature per lo sviluppo ulteriore» nominate da Freud le avevamo riconosciute negli effetti della condizione

alla fame insoddisfatta possano essere considerati al pari dell'inutile tentativo di fuga dell'individuo rimasto imprigionato sotto le macerie di un terremoto o sopravvissuto a un grave incidente. Inizia a delinearasi quindi l'analogia, in due processi chiaramente speculari, tra l'interiorizzazione<sup>4</sup> di uno stimolo esterno – tipica delle nevrosi traumatiche –, e il tentativo di esteriorizzazione della fame (e di altri eccitamenti) – come è accaduto a Dick e Robert: in entrambi questi casi la questione si situa in quello che possiamo chiamare giudizio di attribuzione, cioè un errore nell'assegnare, o nel tentare di assegnare, la provenienza di uno stimolo in reazione a una difesa fallita.

La seconda ragione che permette di accostare i due casi clinici infantili alle nevrosi traumatiche riguarda la modalità corretta di risolvere queste due patologie. Così come la nevrosi traumatica viene a dissolversi spontaneamente nel tempo grazie a un meccanismo di disinvestimento legato alla presa d'atto dell'assenza dell'evento originario,<sup>5</sup> anche i quadri clinici dei piccoli pazienti migliorano a seguito di cure adeguate e della ripetizione di una effettiva esperienza di soddisfacimento. Né in un caso né nell'altro la loro risoluzione necessita di un trattamento analitico.

	Nella nevrosi traumatica	Nei casi clinici infantili di Dick e Robert
STIMOLO COSTANTE NEL TEMPO	Esperienza traumatica non elaborata	Fame non soddisfatta
DIFESA DALLO STIMOLO INADEGUATA F	uga fallitaE	sperienza di soddisfacimento precaria
ERRORE NEL GIUDIZIO DI ATTRIBUZIONE	La costanza temporale dello stimolo fa sì che venga erroneamente riconosciuto come pulsionale (interno)	L'inadeguatezza delle cure e il mancato soddisfacimento identifica la fame come una minaccia → tentativo di esteriorizzazione della pulsione
COAZIONE A RIPETERE S	ogni d'angoscia   ripetizione fantasmaticaT	entativi di fuga dallo stimolo pulsionale
RISOLUZIONE	Il fatto che il trauma non si ripeta materialmente consente l'esteriorizzazione dello stimolo	Il nuovo maternage permette la soggettivazione dell'esperienza di soddisfacimento → costituzione del <i>Lust-Ich</i>

Figura 1: Tabella riassuntiva dell'accostamento tra nevrosi traumatiche e casi clinici infantili (psicosi)

d'inedia dei bambini, e avevamo indicato che fosse stata proprio questa ad aver impedito il passaggio importantissimo dal *Real-Ich* alla costituzione del *Lust-Ich*.

<sup>4</sup> La costanza dell'eccitazione prodotta dalla fissazione al trauma (e.g. il rimuginare sull'evento, i sogni d'angoscia continui) mantiene il soggetto in una condizione di tensione interna. Il carattere durevole nel tempo e l'impossibilità di sfuggire a questa tensione sono aspetti tipici delle pulsioni che possono condurre il soggetto a considerare *interno* un evento traumatico.

<sup>5</sup> La ripetizione fantasmatica della situazione traumatizzante, che non aveva potuto essere prevista né rielaborata al momento dell'evento, permette di legare l'eccitamento che così può essere dominato nel processo secondario.

## 2. La prospettiva metapsicologica: lo studio dei casi

Vorrei ora proseguire questa ricerca accostando la teoria all'osservazione clinica, offrendo una panoramica generale, sicuramente non esaustiva, del ruolo delle pulsioni e in particolare di quelle di autoconservazione, che ripercorra alcuni passaggi importanti dell'esperienza di Dick e Robert. Leggendo i resoconti clinici da cui ero partita nella mia analisi risultava che gli autori avevano avanzato interpretazioni e ipotesi eziologiche che ignoravano totalmente un aspetto della storia clinica dei bambini per me invece molto importante, se non fondamentale, per comprendere le cause delle loro patologie: sia Dick che Robert avevano rischiato di morire di fame nei loro primissimi anni di vita; tuttavia questo aspetto non venne mai preso in considerazione come fattore eziologico, né da Lacan,<sup>6</sup> né dalla Lefort, né dalla Klein, nonostante che, durante quasi tutta l'infanzia, entrambi i piccoli pazienti avessero continuato a soffrire, tra gli altri sintomi, di seri problemi legati all'alimentazione.

Riporto un breve estratto della storia di Dick e Robert:

La storia di Dick precedente all'analisi era stata per lui estremamente insoddisfacente e penosa. Fino ai due anni il bambino aveva vissuto in una situazione quasi priva di amore perché madre, padre e bambinaia mancavano di tenerezza nei suoi confronti. Aveva sofferto la fame fino a rischiare la morte, e inoltre di disturbi intestinali, prolasso dell'ano ed emorroidi. Il disturbo alimentare si poteva datare all'epoca dell'allattamento, quando Dick era quasi morto di denutrizione perché la madre si era ostinata nel tentativo di allattarlo al seno, nonostante non producesse latte a sufficienza. Successivamente Dick era stato nutrito in modo artificiale ma non voleva più saperne di succhiare o di attaccarsi al seno, anche quando finalmente gli si era trovata una balia. Per un periodo Dick aveva passato più tempo con la nonna e con una nuova bambinaia, entrambe amorevoli e capaci, e questi cambiamenti nella sua vita avevano facilitato notevolmente i suoi progressi: aveva imparato a camminare e poco dopo aveva acquisito l'abitudine alla pulizia e imparato a controllare gli sfinteri. [...] Quando Dick era arrivato nello studio della Klein, nonostante il miglioramento nel suo sviluppo ottenuto dalle cure della nuova bambinaia e della nonna, il rapporto con l'alimentazione rimaneva un grave problema così come il suo rapporto con la realtà, e le carenze affettive di fondo erano immutate.<sup>7</sup>

Il caso di Robert è presentato da Rosine Lefort durante il seminario di Lacan del 10 marzo 1954 e poi esposto dettagliatamente in un libro a esso dedicato. Il bambino era stato preso in cura dalla psicanalista quando aveva tre anni e nove mesi. Era nato nel '48 da padre ignoto e da una madre paranoica che, a causa dei gravi problemi psichici, per

<sup>6</sup> Vedi Lacan, J. (2014). *Gli scritti tecnici di Freud*, pp. 83-128.

<sup>7</sup> Cagna, P. (2020), *Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etiologica*, pp. 74-75.

due volte l'aveva quasi lasciato morire di denutrizione. Era stato ospedalizzato più volte per recuperare la salute fisica e anche per la necessità di interventi chirurgici, dolorosi e invasivi, alle orecchie. Abbandonato legalmente dalla madre, era passato da istituzioni per bambini a ospedali subendo più di venti cambi di residenza in due anni, senza mai avere una balia o un riferimento affettivo.

Lo stato fisico del bambino venne valutato dalla Lefort in linea coi parametri di crescita: a parte un'otite cronica era fisicamente sano; tuttavia era scoordinato e si muoveva con andatura pendolare, era in costante iperagitazione e pronunciava soltanto due parole: *Signora!* e *Il lupo!* Aveva disturbi del sonno e passava da stati di agitazione convulsiva a momenti di depressione e apatia. Entrava in crisi se sentiva altri bambini urlare o piangere [...]. Nelle prime sedute del trattamento erano stati registrati alcuni comportamenti particolari: il bimbo non osava avvicinarsi al biberon del latte o lo faceva a fatica soffiandoci sopra [...].<sup>8</sup>

Perché è possibile ritenere con una certa sicurezza un errore *grave* la mancata considerazione della questione legata alla nutrizione? Le ragioni sono sia teoriche che cliniche.

Nella teoria freudiana la fame fa parte delle pulsioni di vita e in particolare delle pulsioni di autoconservazione (o pulsioni dell'Io); la loro importanza non è data soltanto dal fatto che sono legate alle funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'individuo, ma è data anche dalla funzione capitale che esse ricoprono sia nella costituzione dell'Io (soggetto), sia nel rapporto con le pulsioni sessuali. Si può dire che le pulsioni di autoconservazione nella metapsicologia freudiana sono considerate l'innescò dell'attività psichica del vivente perché il loro soddisfacimento traccia la via per compiere l'azione specifica, che per la psicanalisi è il primo modello dell'attività di pensiero, come vedremo più avanti. Proprio esaminando il loro apporto all'attività psichica è possibile comprendere quale sia il ruolo che svolgono nella costituzione del soggetto. Ecco cosa scrive Silvana Dalto nel suo saggio *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana*:

Sicuramente nel primo periodo della sua [di Freud] elaborazione fino al 1910 sono le pulsioni sessuali, e non le pulsioni di autoconservazione, ad arricchirsi di maggiori contenuti. Tuttavia l'idea di pulsione (*Trieb*), ossia di una tensione endogena («fame, sete, pulsione sessuale») che aumenti in modo continuo e che debba raggiungere una determinata soglia per assumere valore psichico, compare, fin dalle *Minute* nel 1894, associata al modello del soddisfacimento della fame; similmente, nel *Progetto di una psicologia* del 1895 Freud pone la distinzione tra due tipi di stimoli che si abbattono sul sistema nervoso del bambino appena nato e completamente inerme: stimoli da cui è possibile fuga mediante un'azione riflessa (stimoli esterni), e stimoli (come la fame

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 76.

o la sessualità), che non possono essere eliminati con la fuga e che quindi rivelano la loro provenienza dall'interno dell'organismo; questi ultimi creano nella materia percettiva dell'essere vivente ancora immaturo degli eccitamenti che lo mettono in uno stato di allerta, costringendolo ad abbandonare la condizione d'inerzia e a farsi attivo.<sup>9</sup>

L'evoluzione del pensiero di Freud, introdotta qui con le parole della Dalto, si completa ponendo le pulsioni di autoconservazione come elemento fondante dell'essere vivente: è l'intensità del loro assillo che genera una volontà (intenzionalità).<sup>10</sup> «Farsi attivo» significa proprio esprimere la volontà<sup>11</sup> di sopravvivere, perché in un certo senso sarebbe più semplice lasciarsi morire: ecco la caratteristica che Freud riconosce nell'*agire* dell'essere vivente. D'altro lato il termine stesso «auto-conservazione» indica proprio l'elemento autonomo, autodeterminante, di questi processi. La capacità di nutrirsi è senza dubbio una funzione che mantiene in vita un organismo, ma perché Freud non può considerarla una semplice reazione meccanica o *istintiva*? Soddisfare la fame richiede un insieme di attività muscolari, psichiche, di coordinazione che impongono sforzi, crescita e maturazione dell'organismo stesso. In *Pulsioni e loro destini* Freud si colloca «dal punto di vista di un essere vivente, quasi completamente sprovvisto e ancora disorientato, il quale subisca l'azione di stimoli nella sua sostanza nervosa»<sup>12</sup> e ipotizza il principio delle sue attività distinguendo due tipi di eccitazioni che l'organismo subisce e che deve scaricare:<sup>13</sup> gli stimoli esterni e quelli interni. Utilizza l'esempio di una luce forte che colpisce l'occhio e che fa contrarre la pupilla per descrivere uno stimolo esterno, utilizza invece la corrosione della mucosa gastrica o l'inaridimento della membrana faringea per definire lo stimolo pulsionale, quindi interno.<sup>14</sup>

L'azione riflessa, cioè la risposta automatica dell'organismo che fuggendo dalla luce riesce a difendersi dall'eccitazione riducendola o eliminandola completamente, funziona e ristabilisce lo stato di quiete solo nel caso dei

<sup>9</sup> Dalto, S. (2019), *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana*, p. 43.

<sup>10</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 16.

<sup>11</sup> Questa stessa volontà che risulta invece il limite delle scienze cognitive, preoccupate prevalentemente di analizzare la percezione e cioè uno degli aspetti *reattivi* del vivente, senza considerare quelli *attivi*.

<sup>12</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 15.

<sup>13</sup> Il presupposto importante da tenere presente è che per Freud l'apparato psichico tende a mantenere al livello più basso possibile la quantità di eccitazione. Questo è il Principio di costanza che Freud mette alla base della sua teoria economica. Vedi «Principio di costanza», in Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), p. 118; vedi Freud, S., *Pulsioni e loro destini*, nota 1, p. 15; nota 1, p. 17.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 14.

cosiddetti stimoli esterni, ma nel caso della fame, la tensione prodotta sotto i suoi morsi non può essere eliminata con una semplice azione riflessa. L'organismo può anche provare a fuggire dagli stimoli interni, il neonato può piangere o dimenarsi quando ha fame, ma l'eccitazione rimane con lui in modo costante. Proprio in questa incapacità del soggetto di sfuggire da solo alla pulsione, secondo Freud, *la sostanza percettiva del vivente (wahrnehmende Substanz des Lebewesens)* dice: «Se non riesco a separarlo da me, allora *questo* sono io».

Sotto la spinta incessante degli stimoli pulsionali, l'organismo si identifica con essi, in particolare con la loro insoddisfazione e cioè col dispiacere pulsionale. Non potendosi separare dallo stimolo interno con un'azione riflessa, non potendo scappare dal mondo come fa con gli stimoli esterni per farlo cessare, il *Real-Ich*, l'Io originario, dovrà andare incontro al mondo, dovrà agire sul mondo per riuscire a soddisfare lo stimolo pulsionale e abbassare la tensione. Agire sul mondo significa attivare una serie di processi che esigono il compimento non di un'azione qualsiasi, ma dell'*azione specifica* che necessita di un oggetto specifico da trovare nel mondo esterno.<sup>15</sup> Si comprende bene come la speculazione freudiana non possa ridurre ad una semplice reazione istintiva l'appagamento degli stimoli interni: i loro caratteri impongono al soggetto uno sforzo tutt'altro che automatico e un oggetto da trovare fuori da se stesso. Va aggiunto che, come illustra in modo esteso la Dalto,<sup>16</sup> questa situazione che Freud chiama *Real-Ich* è limitante perché quando sorge la fame, l'Io è, e quando la fame si placa, non è più. La pulsione insoddisfatta sollecita sì un soggetto, ma intermittente e privo di immagine, che è capace di sentirsi ma non ancora di pensarsi.<sup>17</sup>

Come ha fatto notare Franco Baldini nel suo saggio *Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica*,<sup>18</sup> la prima cosa che il bambino deve mangiare è la propria fame, deve cioè incorporare questo stimolo come pulsionale, ma per potere fare ciò deve assicurarsi che la fame non lo mangi: in questa fase dello sviluppo psichico l'espressione «essere divorato dalla fame» è tutt'altro che metaforica. È esattamente in questo perimetro che s'inserisce l'*azione specifica*.

## 2.1 La prima azione specifica

Se si analizza nel dettaglio il compimento della prima azione specifica nel

---

<sup>15</sup> Si veda il concetto freudiano di pulsione: un processo dinamico composto da una spinta, da una fonte, da una meta e da un oggetto. Questa definizione implica la necessità del rapporto col mondo perché l'oggetto non è dato nella pulsione, non è interno, ma va cercato nel mondo esterno.

<sup>16</sup> Cfr. Dalto, S. (2019), pp. 39-42.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 40-41.

<sup>18</sup> Cfr. Baldini, F. (1990), *Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica*, pp. 7-29.



neonato si nota immediatamente che il caso dell'essere umano si differenzia ulteriormente da tutti gli altri mammiferi per la sua immaturità biologica e psicofisica. Quando il neonato sente fame non si calma finché non viene appoggiato al seno della mamma per trovare il capezzolo e nutrirsi; se si osservano invece i cuccioli di cane, di gatto, di cavallo, si può constatare che appena nati, più indipendenti degli umani, si muovono autonomamente, alcuni camminano già, per arrivare da soli alle mammelle piene di latte. Negli animali la prima azione specifica è portata a termine in autonomia; il neonato umano, diversamente, nasce prematuro<sup>19</sup> e necessita che il suo bisogno pulsionale sia prima interpretato e poi quietato dall'adulto. Ma ciò che è da ritenere in queste riflessioni è che solo con l'azione specifica viene tracciata la strada del soddisfacimento, sulla spinta delle pulsioni di autoconservazione e attraverso un oggetto esterno, e questo vale plausibilmente per tutti gli esseri viventi. Come si può vedere, l'azione specifica richiede creatività, procede per tentativi e fallimenti, fino a tracciare la via verso il soddisfacimento pulsionale necessario per la sopravvivenza e, quindi, per l'ulteriore sviluppo del soggetto. Ecco perché le pulsioni di autoconservazione sono per Freud l'inesco dell'attività psichica.

Se l'azione è specifica quando dà luogo a un'esperienza di soddisfacimento, perché ciò accada essa deve arrecare il giusto oggetto e deve farlo al momento buono e con regolarità; diventa dunque imperdonabile la superficialità con cui la Klein, la Lefort e Lacan cancellano nei due casi clinici l'esperienza legata alla nutrizione. In riferimento a Dick e a Robert, non considerare il loro punto di vista in relazione a questa primissima fase di sviluppo del *Real-Ich* e alla loro esperienza con l'azione specifica, è qualcosa di gravissimo. È stato mostrato che per Freud il soggetto nella sua fase di *Real-Ich* è mera capacità di sentirsi: io sono la spinta pulsionale, *Drang*, dunque io sono il dispiacere che provo; io sono – per tornare a Dick e Robert – la mia fame, cosa tutt'altro che positiva visto che la loro esigenza non poteva venire soddisfatta. Questi bambini dipendevano dagli adulti e non avevano altra scelta che subire la condizione in cui si trovavano: la loro esperienza di soddisfacimento della fame (e delle pulsioni di autoconservazione) doveva essere dunque costruita in un contesto in sé drammatico perché in esso l'infante e l'adulto *non s'intendevano*. Ripercorriamo alcuni passaggi emblematici:

Il suo linguaggio era perlopiù composto da tiritere senza senso e, quando usava i pochi vocaboli a disposizione, lo faceva nel modo sbagliato. Dick non mostrava alcun desiderio di farsi capire: nonostante sapesse pronunciare le parole esattamente, spesso le diceva in modo deformato oppure le ripeteva meccanicamente.<sup>20</sup>

[...] era in costante iperagitazione e pronunciava soltanto due parole: *Signora!* e *Il*

<sup>19</sup> Vedi *ivi*.

<sup>20</sup> Cagna, P. (2020), p. 74.



*lupo!* [...] il bimbo non osava avvicinarsi al biberon del latte o lo faceva a fatica soffiandoci sopra [...]. Nella seconda parte del trattamento, la Lefort si era concentrata sull'analisi di che cosa fosse per lui *Il lupo*. Quando Robert si trovava in uno stato d'angoscia lo gridava in continuazione: aprendo e chiudendo le porte durante le sedute, se qualcosa con cui stava giocando cadeva fuori dal suo contenitore, vedendo la propria immagine riflessa nella finestra, quando svuotava il vasino nel lavandino, quando veniva spogliato, quando rovesciava il latte.<sup>21</sup>

[...] come stupirsi se Dick non mostrava alcun desiderio di farsi capire e Robert nutriva addirittura un'avversione profonda per il suo prossimo? L'esperienza di soddisfacimento o non avveniva o avveniva sporadicamente e in modo insufficiente, dunque nessun intendersi perché non c'era quasi mai qualcuno ad accogliere il loro appello.<sup>22</sup>

Nella primissima infanzia il ruolo di accudimento è alla base non solo della relazione con il mondo esterno, ma anche del conseguente necessario sviluppo evolutivo interno, come vedremo tra poco. Se questo passaggio s'inceppa, si può intuire facilmente che anche tutto il resto ne sarà coinvolto a cascata, perché il soddisfacimento delle pulsioni di autoconservazione rappresenta il canale principale d'interazione e strutturazione psichica. Riprendendo la panoramica teorica nel punto in cui l'avevamo lasciata, la sostanza percettiva del vivente aveva riconosciuto un dentro e un fuori sulla spinta costante della fame, il *Real-Ich* si era identificato col dispiacere pulsionale, ossia si era riconosciuto in esso; ma l'assillo dei bisogni pulsionali e l'impossibilità di sottrarsi a essi incalzava il *Real-Ich* a farsi attivo e a cercare un oggetto (mammelle/seno), o un interprete come nel caso degli umani (accudimento), nel mondo esterno. Quando l'azione specifica è compiuta, apporta quindi l'oggetto corretto e conduce al soddisfacimento, che cosa accade? Il bambino avvicinato al seno trova il capezzolo e la fame si placa. La ripetizione dell'esperienza di nutrizione si registra come una tensione che può essere abbassata, il seno viene incorporato nella pulsione e riconosciuto come fonte di piacere dal neonato, che ora può identificarsi nel piacere del soddisfacimento pulsionale. «Gli oggetti diventano "Io" proprio in quanto adatti a entrare a far parte integrante della pulsione consentendo al suo circuito di chiudersi».<sup>23</sup>

L'espressione «diventano "Io"» significa che a questo punto il soggetto si appropria dell'oggetto e si riconosce non più nel dispiacere pulsionale, ma si costruisce un'immagine di sé formata dalla spinta pulsionale, dall'azione specifica più tutti quegli oggetti che soddisfano i bisogni pulsionali di autoconservazione: il *Lust-Ich*, sotto il dominio del principio di piacere, si appropria quindi di una porzione di mondo esterno che ha riconosciuto come fonte di piacere (gli oggetti),

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 82

<sup>23</sup> Dalto, S. (2019), p. 41.

e proietta fuori una parte di sé che diventa occasione di dispiacere<sup>24</sup> (le eccitazioni).

Considerate le caratteristiche dell'Io-piacere e il percorso di evoluzione del *Real-Ich*, diventa intuitivo associare il gesto di Robert che voleva tagliarsi il pene con le forbici al tentativo di separare da se stesso ciò che riconosceva come spiacevole. Il pene, nel suo caso, ancora non poteva rappresentare il simbolo fallico, come afferma erroneamente la Klein, ma era soltanto la sede di un'eccitazione che – come abbiamo appena osservato – il *Lust-Ich* vuole lasciare fuori da sé. E anche il significato del grido *Il lupo!*, continuamente ripetuto da Robert, rimanda intuitivamente alla frase «avere una fame da lupo», *avoir une faim de loup*, si dice anche in francese. Si tratta di un bambino e i bambini conoscono bene il lupo delle favole, che ti mangia, che ha sempre fame, che è l'incarnazione stessa della fame. *Il lupo!* è il *Real-Ich* che Robert tenta di proiettare all'esterno: Robert non vuole essere se stesso.

Il disturbo alimentare si poteva datare all'epoca dell'allattamento, quando Dick era quasi morto di denutrizione perché la madre si era ostinata nel tentativo di allattarlo al seno, nonostante non producesse latte a sufficienza. Successivamente Dick era stato nutrito in modo artificiale ma non voleva più saperne di succhiare o di attaccarsi al seno, anche quando finalmente gli si era trovata una balia.<sup>25</sup>

È difficile riconoscere come fonte di piacere da incorporare qualcosa che a volte ti soddisfa e a volte ti lascia del tutto insoddisfatto. Finché la loro relazione con l'oggetto orale non venne stabilizzata, e non senza difficoltà, Dick e Robert rimasero intrappolati nel primo stadio di sviluppo dell'Io (*Real-Ich*). Proseguendo la lettura dei casi, si comprende facilmente come fosse stata proprio la ripetizione regolare e frequente dell'esperienza di soddisfacimento – e non il trattamento analitico – ad avere stabilizzato la relazione tra la pulsione di autoconservazione e il suo oggetto e permesso così il passaggio dell'Io dei bambini dal *Real-Ich* al *Lust-Ich*.

## 2.2 Il giudizio di appartenenza

Prima di affrontare l'ultimo e definitivo stadio di sviluppo dell'Io, mi preme aggiungere una breve annotazione sull'importanza della ripetizione dell'esperienza di soddisfacimento nei casi clinici e associarla alla ripetizione fantasmatica della catastrofe nelle nevrosi traumatiche. L'aspetto di reiterazione di un'esperienza che talvolta sfocia nella sua risoluzione aveva contribuito ad accostare la nuova ipotesi etiologica dei casi infantili con la nevrosi traumatica. In entrambe le situazioni patologiche sembra infatti che proprio il ripercorrere una determinata

<sup>24</sup> Cfr. Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 31.

<sup>25</sup> Cagna, P. (2020), p. 74.

serie di nessi psichici, siano essi reali o fantasmatichi, produca una facilitazione nel legare l'eccitazione alle rappresentazioni e permetta all'esperienza stessa di essere così gestita nel processo secondario.<sup>26</sup> Ecco che forse la relazione della nevrosi traumatica con la condizione infantile, cui accennava Freud nel *Compendio di psicoanalisi*,<sup>27</sup> potrebbe situarsi proprio nella funzione di giudizio. La capacità di attribuire ad una percezione lo statuto di *interno* o *esterno* passa attraverso due decisioni, scrive Freud nel saggio *La negazione*.<sup>28</sup> La prima decisione riguarda l'oggetto e la sua qualità da concedere o rifiutare, oggetto buono o cattivo, utile o dannoso:

Espresso nel linguaggio dei più antichi moti pulsionali orali: questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare e, in una versione successiva: questo lo voglio introdurre in me e questo escluderlo da me. Cioè: questo ha da essere dentro di me o fuori di me. L'originario Io-piacere vuole, come ho indicato altrove, introiettare in sé tutto il bene e rigettare da sé tutto il male. Per l'Io ciò che è male, ciò che è estraneo all'Io, ciò che si trova al di fuori, sono in un primo tempo identici.<sup>29</sup>

La seconda riguarda il ritrovamento della sua rappresentazione nella realtà: il reale si ritrova anche fuori, esiste nel mondo esterno; il soggettivo è soltanto dentro.<sup>30</sup>

La ripetizione dell'esperienza di soddisfacimento dei bambini aveva rinforzato la certezza dell'oggetto *buono* e permesso l'incorporazione della fame soddisfatta grazie all'oggetto giusto: solo quando l'oggetto si dimostra adeguato può essere introiettato e allora, in un secondo momento, può essere cercato anche fuori, nel mondo esterno (o meglio, *ritrovato nel mondo esterno*, come preciso di seguito). La ripetizione fantasmatica dell'evento traumatico, invece, si scontra con la realtà del mondo esterno, il soggetto non trova nessun riscontro concreto della sua rappresentazione penosa nella realtà ed è la continua ripetizione in assenza dell'evento traumatico che toglie intensità alla coazione fino a farle perdere il suo significato sintomatico.

Infine tutte le rappresentazioni derivano da percezioni originarie, sono solo *ripetizioni* di qualcosa che è già stato percepito e non dobbiamo dimenticare che, come scrive Freud, «[il] fine primo e più immediato dell'esame di realtà non

---

<sup>26</sup> L'esperienza può predisporre a rispondere al principio di realtà. Vedi alla voce «Processo primario, processo secondario», in Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), p. 436 e «Il processo primario e il processo secondario. La rimozione», Freud, S., OSF, Vol. III, Psicologia dei processi onirici, in *L'interpretazione dei sogni* (1899), p. 548.

<sup>27</sup> Cfr. Freud, S., *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 611.

<sup>28</sup> Cfr. Freud, S., OSF, vol. X, *La negazione* (1925).

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 198-199.

<sup>30</sup> Vedi *ivi*, p. 199.

è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di ritrovarlo, di convincersi che è ancora presente». <sup>31</sup>

## 2.3 Le pulsioni sessuali

Ho dato finora risalto al ruolo delle pulsioni di autoconservazione, ma non bisogna pensare che le pulsioni sessuali non siano presenti in queste prime fasi: sono presenti e parzialmente capaci di soddisfarsi autoeroticamente nello stato che Freud chiama di *narcisismo primario*. Il narcisismo primario riguarda soltanto la condizione fetale, e cioè la condizione in cui versa un individuo prima della nascita. Vediamolo più approfonditamente in una nota di *Pulsioni e loro destini* nella quale Freud dà un ulteriore elemento per la lettura dei casi presi in esame, ma è necessario precisare alcune righe equivoche aggiunte dai curatori e chiarire gli aspetti teorici ad esse collegati.

Nel tentativo di comprendere la «densa postilla» inserita in nota, i curatori fraintendono un aspetto cruciale per la corretta strutturazione delle pulsioni sessuali dopo la nascita e per la definizione del loro ruolo nel passaggio dall'originario Io-reale (*Real-Ich*) all'Io-piacere (*Lust-Ich*).

Come sappiamo, alcune delle pulsioni sessuali sono capaci di conseguire questo soddisfacimento autoerotico e sono perciò idonee a diventare il veicolo dell'evoluzione che, sotto il dominio del principio di piacere, stiamo per descrivere [...]. Le pulsioni sessuali che fin dall'inizio esigono un oggetto, e i bisogni delle pulsioni dell'Io, che non possono mai esser soddisfatti autoeroticamente, e che disturbano, com'è naturale, questo stato [lo stato del narcisismo primario], ne avviano il superamento. E in effetti l'originaria condizione narcisistica non potrebbe evolvere in quel senso [...] se ogni singolo essere vivente non attraversasse un periodo durante il quale è sprovveduto e bisognoso di cure, periodo nel quale i suoi assillanti bisogni sono soddisfatti grazie a un apporto che viene dal di fuori, e sono quindi trattenuti dallo svilupparsi ulteriormente. <sup>32</sup>

Ciò che Freud specifica nelle prime righe della nota è volto a sottolineare l'importanza dell'*esperienza di soddisfacimento* nel processo di sviluppo dell'Io. Le pulsioni sessuali sono idonee a veicolare l'evoluzione dell'individuo proprio perché hanno sperimentato l'esperienza di soddisfacimento che, anche se conseguita solo autoeroticamente, è stata in grado di abbassare la tensione prodotta da uno stimolo interno, uno stimolo pulsionale, e ha garantito così la continuità del vivente sotto il dominio del principio di piacere. Questo stato di cose, ovvero lo stato di narcisismo primario in cui il mondo esterno non ha nessuna funzionalità, ha una sua stabilità apparente che viene tuttavia disturbata dalle pulsioni che

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 199-200.

<sup>32</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), nota 1, p. 30.

necessitano di un oggetto per soddisfarsi. Queste pulsioni si palesano dopo la nascita e sono, ci dice Freud nella nota, le pulsioni di autoconservazione e le pulsioni sessuali che necessitano di un oggetto, che noi chiameremo *virtualmente oggettuali*. Sono loro che avviano il superamento del narcisismo primario, che danno avvio al *Real-Ich* identificato col dispiacere pulsionale e che spingono l'individuo ad interagire col mondo esterno per recuperare quello stesso stato di quiete conosciuto grazie al soddisfacimento autoerotico, ma che non è più possibile assicurare senza interagire col mondo esterno. Ecco che l'intervento dell'adulto diventa fondamentale, offrire gli oggetti adatti a questi nuovi bisogni permette il ripetersi dell'esperienza di soddisfacimento e il ristabilirsi del principio di piacere. Solo con l'introiezione di questi stessi oggetti nell'Io, quelli adatti offerti ai neonati dagli adulti, e con l'esteriorizzazione della componente di sé che è a loro estranea<sup>33</sup> e che fa avvertire gli stimoli pulsionali come spiacevoli,<sup>34</sup> e solo a quel punto, scrive Freud, «[l']Io si trasforma così dall'Io-realtà primordiale che ha distinto l'interno dall'esterno in base a un buon criterio obiettivo, in un Io-piacere allo stato puro». <sup>35</sup> È solo attraverso la relazione con gli oggetti che «piacere» e «dispiacere» diventano i *criteri* che il soggetto utilizza per distinguere l'interno dall'esterno,<sup>36</sup> e lo diventano a seguito dell'esperienza di soddisfacimento su cui Freud mette l'accento all'inizio della nota.

Ora è possibile comprendere meglio, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti, che sono i bisogni pulsionali sorti dopo la nascita a produrre la tendenza motoria capace di «avvicinare l'oggetto all'Io, a incorporarlo in esso»<sup>37</sup> quando piacevole perché soddisfacente, o allontanarlo tentando di fuggire quando spiacevole perché inadatto a soddisfare un bisogno. E che quindi è la relazione col mondo esterno che, tramite l'oggetto, fa compiere l'azione specifica e permette il passaggio dal *Real-Ich* al *Lust-Ich*.

I curatori scrivono qualche riga sotto:

Mentre la presenza delle pulsioni libidiche autoerotiche tende a deviare lo sviluppo in direzione di un Io-piacere, le pulsioni libidiche non autoerotiche e le pulsioni di autoconservazione manifestano la tendenza a favorire la transizione diretta verso il definitivo Io-realtà della persona adulta. Secondo Freud quest'ultimo processo si effettuerebbe se i genitori non prestassero al neonato inerme (soddisfacendo il secondo gruppo di pulsioni) le cure di cui egli ha bisogno, prolungando in tal modo artificialmente lo stato del narcisismo primario e consentendo l'erigersi dell'Io-piacere.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Cioè quella insoddisfatta.

<sup>34</sup> Cfr. Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), pp. 30-31.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Il giudizio di appartenenza descritto nel paragrafo 2.2 di questo articolo.

<sup>37</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 32.

<sup>38</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), nota 1, p. 30.

Queste affermazioni sono sbagliate. Le pulsioni sessuali autoerotiche si soddisfano sotto il dominio del principio di piacere, ma non tendono a deviare lo sviluppo verso un Io-piacere, al contrario prolungano lo stato di narcisismo primario. Il principio di piacere è un principio economico che domina la vita psichica di un essere vivente e non deve assolutamente essere confuso con l'instaurarsi dell'Io-piacere. Lo abbiamo visto nei casi clinici, cosa accade quando al neonato non vengono garantite le cure di cui ha bisogno: l'Io-piacere non riesce ad affermarsi. L'assenza delle cure necessarie prolunga lo stato di narcisismo primario di Dick e Robert, perché le esperienze di soddisfacimento più regolari sono state esperite solo dalle pulsioni sessuali e lo hanno fatto autoeroticamente, senza passare attraverso gli oggetti del mondo esterno. Si vede molto chiaramente nel caso di Dick quanto avevano contato le relazioni col mondo esterno e quanto erano servite per i progressi psichici e motori:

Per un periodo Dick aveva passato più tempo con la nonna e con una nuova bambinaia, entrambe amorevoli e capaci, e questi cambiamenti nella sua vita avevano facilitato notevolmente i suoi progressi: aveva imparato a camminare e poco dopo aveva acquisito l'abitudine alla pulizia e imparato a controllare gli sfinteri. Si era mostrato sensibile al rimprovero della bambinaia che l'aveva sorpreso a masturbarsi e questo divieto aveva generato in lui un timore e un sentimento di colpa che sapeva esprimere perfettamente. Aveva dimostrato anche di saper compiere uno sforzo per apprendere nuove parole e per adattarsi al mondo esterno.<sup>39</sup>

Il cambiamento di Dick è repentino, avviene a seguito del *maternage* ripristinato correttamente: l'attività autoerotica era già presente, com'era giusto che fosse, ma solo grazie alle cure adeguate e amorevoli aveva finalmente iniziato anche a cercare un rapporto col mondo che lo circondava. La transizione diretta all'Io-reale definitivo che secondo i curatori sarebbe favorita dalle tendenze libidiche non autoerotiche e dalle pulsioni di autoconservazione, non è evidentemente possibile senza l'incorporazione degli oggetti caratteristica dell'Io-piacere, come vedremo anche più avanti.

Tornando quindi alla metapsicologia e ripercorrendo la nozione di pulsione analizzata da Freud, si capisce che prende forma in base al modello della sessualità. La pulsione sessuale, come ho appena mostrato, si divide in due categorie: le pulsioni sessuali autoerotiche (presenti già nel feto) e quelle virtualmente oggettuali (che compaiono dopo la nascita, in concomitanza con le pulsioni di autoconservazione). Se gli oggetti non sono necessari per le pulsioni sessuali autoerotiche, lo dice la parola stessa, quelli delle *pulsioni sessuali virtualmente oggettuali* sono richiesti fin da subito.<sup>40</sup> Le pulsioni di autoconservazione

<sup>39</sup> Cagna, P. (2020), p. 74.

<sup>40</sup> Vedi Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), nota 1, p. 30.

effettuano molto presto il passaggio dal principio di piacere al principio di realtà, necessitano di oggetti specifici e devono soddisfarsi in una modalità specifica, ma non vale lo stesso per le pulsioni sessuali che propendono principalmente alla soppressione della tensione al livello della fonte somatica<sup>41</sup> (principio del Nirvana) e rimangono più a lungo sotto il dominio del principio di piacere (predisposizione alla nevrosi).<sup>42</sup> Come accade quindi che si educino al principio di realtà? Vediamo come e perché ripercorrendo la teoria dell'appoggio.

Il concetto di «appoggio» è uno dei punti fondamentali della teoria freudiana delle pulsioni perché stabilisce una relazione tra le pulsioni sessuali e le pulsioni di autoconservazione. Viene introdotto da Freud per descrivere la dipendenza iniziale delle prime (sessuali) dalle seconde (autoconservazione): il soddisfacimento delle pulsioni sessuali ricalca il funzionamento stesso delle attività somatiche e, mutuando le fonti e gli oggetti dalle pulsioni di autoconservazione, si autonomizza solo secondariamente. Questa relazione che intercorre tra le pulsioni sessuali e quelle di autoconservazione è già presente nella prima edizione dei *Tre saggi* ed è particolarmente evidente nell'attività orale del lattante, che dapprima succhia il seno per nutrirsi, quando è sazio continua a succhiare il seno per piacere e in un secondo momento succhia qualsiasi cosa per il piacere di succhiare (ciuccio, pollice...). Ecco perché Freud può scrivere: «L'attività sessuale si appoggia in primo luogo a una delle funzioni che servono alla conservazione della vita, e solo in seguito se ne rende indipendente».<sup>43</sup>

L'*Anlehnung* spiega come la pulsione sessuale si soddisfi appoggiandosi al bisogno di nutrizione, ma si svincoli dall'oggetto reale per ripetere il soddisfacimento in modo allucinatorio. Quando Dalto scrive nel suo articolo che l'Io «acquisisce continuità temporale, esattamente nella possibilità di allucinare» e spiega che il *Lust-Ich* si arricchisce della capacità di pensarsi, intende descrivere la conquista internalista del passaggio all'autonomia delle pulsioni sessuali: «la mera capacità di sentirsi che era propria del *Real-Ich* si arricchisce ora, nel *Lust-Ich*, della capacità di pensarsi».<sup>44</sup>

Solo a questo punto le pulsioni sessuali, quelle virtualmente oggettuali, possono diventare autonome dalle pulsioni di autoconservazione e abbandonare l'oggetto esterno reale, ripetendo in maniera allucinatoria l'esperienza di soddisfacimento di queste ultime. Solo a questo punto il passaggio evolutivo al *Lust-Ich* è completato.

<sup>41</sup> Vedi alla voce «Pulsione», in Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), p. 461.

<sup>42</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VI, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), p. 457.

<sup>43</sup> Freud, S., OSF, Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 492.

<sup>44</sup> Dalto, S. (2019), p. 41.

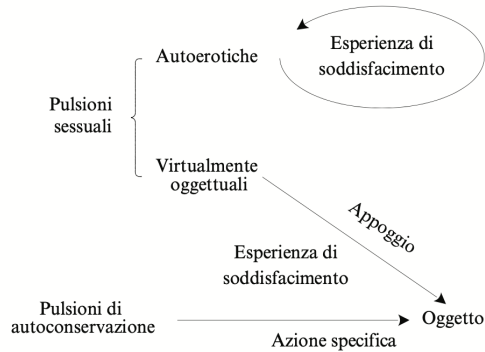


Figura 2: Schema dell'esperienza di soddisfacimento. Le pulsioni sessuali virtualmente oggettuali si appoggiano agli oggetti delle pulsioni di autoconservazione. Le pulsioni autoerotiche (fetali ed erogene) rimangono autoerotiche.

Le pulsioni per Freud sono le vere forze motrici del progresso del sistema nervoso.<sup>45</sup> Le pulsioni sono quei processi dinamici che innescano il funzionamento dell'apparato psichico perché l'afflusso energetico che apportano può essere scaricato soltanto, come ho mostrato inizialmente, tramite un'azione specifica: occorre quindi che si produca un'attività di pensiero complessa che riconosca un oggetto e manifesti una intenzionalità.

## 2.4 La capacità di pensarsi

Mi concedo una breve riflessione riguardo all'agire degli esseri viventi, non solo umani, e alle esigenze interne che muovono certi comportamenti intenzionali. Con la parola *pensiero* in psicanalisi s'intende l'azione specifica necessaria a scaricare le tensioni interne, e questa è la ragione per la quale non possiamo essere d'accordo con i localizzazionisti e associare strettamente l'attività di pensiero al cervello: gli esseri unicellulari<sup>46</sup> che si avvicinano alle sostanze nutritive, fuggendo da quelle nocive e svolgendo attività anche complesse, come coltivare ad esempio, sono un esempio di come un essere senza cervello possa pensare. O ancora: le piante che «rispondono in maniera sempre più appropriata quando problemi noti si ripetono nel corso della loro esistenza»<sup>47</sup> mostrano capacità mnemoniche che sanno applicare migliorando la loro efficienza energetica e vitale. L'ottimizzare

<sup>45</sup> Cfr. Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 16.

<sup>46</sup> Vedi Brock, D., Douglas, T., Queller, D. et al. (2011), *Primitive agriculture in a social amoeba*.

<sup>47</sup> Mancuso, S. (2018), *Plant revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, p. 20.



le proprietà meccaniche attraverso valutazioni spaziali, scelte e strategie, si manifesta come un processo tanto complesso e sorprendente che non si può evitare di constatare l'intenzionalità nelle loro azioni, come riportano moltissimi articoli contemporanei di ricerca botanica e come riporta Mancuso in uno dei tanti esempi del suo *Plant Revolution*:

Come tutte le piante, l'erodio ha la necessità di disperdere i propri semi su una superficie più ampia possibile. Per intenderci, la pianta madre *non ha alcun interesse* ad avere intorno a sé tutti i suoi figli; al contrario, *mette in atto* ogni strategia perché questi si allontanino da lei. Sono molti i buoni motivi che rendono questa *scelta* evolucionisticamente rilevante, non ultimo impedire la crescita nelle vicinanze di rivali con i quali entrare in competizione.

Così, le piante *hanno inventato* centinaia di soluzioni diverse per diffondere i propri semi nell'ambiente, assicurandogli allo stesso tempo le migliori possibilità di sopravvivenza.<sup>48</sup>

Per tornare alla teoria freudiana della costituzione di un Io-soggetto, l'attività di pensiero non è sufficiente per completare il processo di costituzione del soggetto: al *Lust-Ich* serve ancora la capacità di pensare se stesso e per acquisirla, come abbiamo accennato, è necessario passare attraverso la modalità di soddisfacimento delle pulsioni di autoconservazione, che trainano anche le pulsioni sessuali verso il mondo esterno. La sostanza percettiva del vivente ha dapprima riconosciuto un dentro da un fuori sulla spinta costante dei bisogni pulsionali e si è identificata con la pulsione (*Real-Ich*); per scaricare l'eccitazione si è mossa verso il mondo esterno alla ricerca di un oggetto; l'oggetto reale, fonte di piacere, è stato incorporato a costruire la nuova identità che Freud chiama Io-piacere (*Lust-Ich*). A questo punto però il rapporto con la realtà non è ancora definitivo perché le pulsioni sessuali si soddisfano autoeroticamente.

Probabilmente in virtù del maggior godimento che le pulsioni di autoconservazione ottengono attraverso gli oggetti reali, capaci di appagare molteplici correnti pulsionali contemporaneamente,<sup>49</sup> le pulsioni sessuali vengono trainate verso la ricerca di un oggetto nel mondo esterno e permettono così la maturazione dell'Io-soggetto, sottomettendo l'Io-piacere e le sue pulsioni al dominio del principio di realtà: principio regolatore della capacità di ottenere il soddisfacimento in funzione delle condizioni imposte dal mondo esterno. Si può osservare il fenomeno clinico risultante da questa panoramica teorica proprio nel caso di Robert nell'esemplare scena del battesimo:

---

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 105-106. [Il corsivo è mio.]

<sup>49</sup> L'oggetto reale, come ad esempio il seno materno, è capace di soddisfare diverse pulsioni nel medesimo tempo. Ad esempio la pulsione della fame, la pulsione sadica (morso del capezzolo), o la pulsione sessuale (tatto, olfatto e piacere orale).

La Lefort scrive che un giorno Robert l'aveva chiusa nel bagno, era tornato nella stanza delle sedute da solo e aveva iniziato a gemere rannicchiato nel letto vuoto. Quando era rientrata nello studio, Robert per la prima volta aveva allungato le braccia per farsi consolare. Da quel momento si era notato un cambiamento totale nel suo comportamento: Robert non aveva più parlato del lupo. Egli aveva spostato le sue attenzioni di gioco su un secchio legato ad una corda e vi si era identificato al punto da non sopportare che entrambi i lembi fossero legati ai bordi del secchio e da avvertire un dolore quasi fisico se la corda veniva tesa. Il rapporto di Robert con questo gioco era stato all'inizio angosciato e agitato, per poi culminare nella commovente scena del battesimo: «[...] tutto nudo di fronte a me, ha raccolto dell'acqua nelle mani giunte, l'ha portata all'altezza delle sue spalle e l'ha fatta colare lungo tutto il suo corpo. Dopo averlo fatto più volte, mi ha detto dolcemente: Robert, Robert». <sup>50</sup>

Robert a quel punto era riuscito nell'impresa di riconoscersi e distinguersi dal mondo esterno.

Ripercorrendo tutto questo processo di costituzione del soggetto nella metapsicologia freudiana, correttamente intesa, non si può negare che il contributo delle pulsioni di autoconservazione sia irrinunciabile. Sono le pulsioni di autoconservazione ad orientare «le pulsioni sessuali verso il reale fornendo loro i propri oggetti (*Anlehnung*) dimodoché la perla dell'oggetto sessuale si stratifichi intorno al granello di sabbia dell'oggetto dell'autoconservazione» <sup>51</sup> consolidando in questo modo il rapporto con il mondo esterno.

### 3. Conclusioni: teoria, clinica e anamnesi

Le interpretazioni della Klein e della Lefort e la lettura che fa Lacan dei due casi di Dick e Robert, mostrano le tesi preconette che i tre psicanalisti vogliono far valere senza considerare le conseguenze che ricadono poi sul *corpus* teorico generale. La metapsicologia freudiana, come abbiamo visto, include le pulsioni di autoconservazione e le mette a fondamento della teoria del soggetto e della teoria dell'appoggio. Non sarebbe un problema di principio eliminarle, accade da sempre nelle scienze che le teorie si modificano, ma a quel punto diventa necessario spiegare come le pulsioni sessuali trovino i loro oggetti. Le osservazioni dei tre psicanalisti si erano perlopiù concentrate sulle disfunzioni della sfera sessuale; essi non avevano torto, tuttavia ciò non significa affatto che le cause di dette disfunzioni si trovino nelle pulsioni sessuali; ecco l'errore in cui sono caduti sia Klein che Lefort che Lacan: sulle relazioni causali che determinano i fenomeni.

Un aspetto che mi ha fatto riflettere e l'ultimo su cui voglio soffermarmi è stata la modalità di presentazione che la Klein fa del caso di Dick. Lei riporta il

<sup>50</sup> Cagna, P. (2020), p. 77.

<sup>51</sup> Dalto, S. (2019), p. 42.

caso inserendo tutta una serie di informazioni riguardanti la storia del bambino, di cui poi non tiene assolutamente conto durante il corso del trattamento. Leggendo le sue interpretazioni è chiara la forzatura nel voler vedere solo quegli aspetti che si adattano alle sue concezioni teoriche, che vogliono trovare un significato sessuale anche dove non ce n'è ragione. Sembra quasi che la Klein decida per la rilevanza o irrilevanza degli elementi raccolti durante l'anamnesi condotta su Dick, a suo piacimento. Nel caso dei bambini la questione «anamnesi» si fa più complicata perché il quadro clinico è composto da informazioni raccolte dai genitori o chi per loro, e questo aspetto ovviamente perturba in un certo senso gli elementi da classificare, perché passano attraverso terze persone. Ma c'è un modo per riconoscere i dati rilevanti da quelli irrilevanti o secondari? E cosa ce ne facciamo di questi dati?

Alla luce di questa mia ricerca, posso dire che nel caso di analisi infantili vada sicuramente tenuta in considerazione l'importanza capitale delle prime esperienze legate ai bisogni pulsionali, prima di qualsiasi altra cosa. Più in generale, in tutti gli altri casi sappiamo che è la teoria a guidare le questioni da interrogare: motivazioni della domanda d'analisi, situazione attuale e storia passata del paziente, rapporto con la sessualità, sogni ricorrenti, eccetera. Freud non parla di anamnesi nelle sue opere, ma in *Tecnica della psicoanalisi* scrive:

I pazienti che fanno risalire la loro malattia a un determinato momento si concentrano di norma sulla causa immediata della malattia; altri, che non disconoscono il rapporto tra la loro nevrosi e l'infanzia, cominciano spesso con l'esposizione di tutta la loro biografia. In nessun caso ci si aspetti una narrazione sistematica e comunque non si faccia alcunché per sollecitarla. Ogni più piccolo brano della storia dovrà essere in seguito raccontato di nuovo e soltanto nel corso di queste ripetizioni compariranno le aggiunte che forniscono le connessioni importanti, ignote al malato.<sup>52</sup>

In questo brano Freud si sta occupando di tecnica e quindi si concentra soprattutto sul fatto di consigliare lo psicanalista sulla selezione dei malati adeguati al trattamento, sul fare un periodo di prova, sul lasciar parlare soprattutto il paziente e prestare una prima attenzione alla diagnosi differenziale per accertarsi che i sintomi siano psichici e non fisiologici; sconsiglia lunghe conversazioni prima dell'inizio del trattamento per non incorrere nello svantaggio di traslazione<sup>53</sup> e altro. Dice però anche una cosa importante, e cioè che il paziente tornerà a presentare alcuni brani della sua storia aggiungendo *connessioni*: chiaramente si riferisce alle nuove associazioni presentate dal paziente, ai ricordi che riaffiorano, ai moti transferenziali che si esprimono durante il trattamento; e aggiunge che

---

<sup>52</sup> Freud, S., OSF, Vol. VII, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14), p. 345.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, pp. 334-335.

saranno proprio questi elementi a essere importanti.

Non oso dare una risposta univoca alle domande che mi sono posta poco fa, ma posso affermare, anche sulla base della mia esperienza pratica, che ciò che rende un dato *rilevante* non è il dato in sé, l'informazione nuda raccolta in sede di anamnesi, ma la modalità con cui lo stesso dato ritornerà e si ripresenterà nel corso del trattamento. La rilevanza sta nelle connessioni, quindi, *quelle ignote al malato* e all'analista, aggiungo io. Perché lo psicanalista «nulla ha vissuto e nulla ha rimosso»<sup>54</sup> della vita del paziente.

## Sintesi

*L'attività psichica del vivente in una prospettiva metapsicologica: uno studio dei casi di Dick e Robert.*

In questo articolo si riprenderanno da una prospettiva metapsicologica alcuni dei punti salienti di due casi clinici infantili, quelli di Dick (paziente della Klein) e di Robert (paziente della Lefort), sui quali l'autrice ha scritto un articolo presente nel volume 1/2020 di questa rivista.

Sarà evidenziato il ruolo delle pulsioni di autoconservazione nella genesi di queste due patologie infantili, chiarendo che la loro importanza non è data soltanto dal legame con le funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'individuo, ma anche dalla funzione capitale che esse ricoprono sia nella costituzione dell'Io (soggetto), sia nel rapporto con le pulsioni sessuali. Verranno spiegate le ragioni per le quali la fame e tutte le altre pulsioni dell'Io siano considerate nella teoria freudiana l'innescò dell'attività psichica del vivente. Si rifletterà altresì sul criterio per giudicare la rilevanza o meno degli elementi che emergono durante un'anamnesi e sul rapporto tra la teoria e l'osservazione clinica.

Parole chiave: *fame, pulsioni di autoconservazione, anamnesi, clinica, patologie infantili.*

## Bibliografia

- Baldini, F. (1990). Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica. *THELEMA – La psicanalisi e i suoi intorni*, 1990/2, 7-29.
- Cagna, P. (2020). Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etiologica. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 73-88.
- Dalto, S. (2019). Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 35-50.

<sup>54</sup> «L'analista nulla ha vissuto e nulla ha rimosso di ciò che è oggetto del nostro interesse; il suo compito non può essere quello di ricordare alcunché». Freud, S., OSF, Vol. XI, *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 542.

- Freud, S., (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Klein, M. (1978). L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'Io (1930). In *Scritti* (1921-1958) (pp. 249-264, A. Guglielmi, Trad.). Bollati Boringhieri.
- Lacan, J. (2014). *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*. A. Di Ciaccia (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010). *Enciclopedia della psicoanalisi* (L. Mecacci, C. Puca, Trad.; 9. ed., Voll. 1-2). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1967)
- Lefort, R., Lefort, R. (1988). *Les structures de la psychose. L'enfant au loup et le président*. Éditions du Seuil.
- Brock, D., Douglas, T., Queller, D., & Strassmann, J. E. (2011). Primitive agriculture in a social amoeba. *Nature*. 469, 393–396. <https://doi.org/10.1038/nature09668>
- Mancuso, S. (2018). *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*. Giunti Editore. (Originariamente pubblicato nel 2017)



# UN CONFRONTO TRA FREUD E HUSSERL SULLA FAME

Silvana Dalto

## Abstract

*A comparison between Freud's and Husserl's conceptions on hunger drive.*

A comparison is made between Freud's and Husserl's conceptions on the topic of drives and, in particular, hunger. Both do not envisage hunger only as a physiological concept. In fact, from Freud's elaboration it appears that hunger, as a self-preservation drive, also has a fundamental relevance from a psychic point of view, as it is a directive drive in the original constitution of the subject; in Husserl, however, hunger is placed at the origin of the intentionality that characterizes the relationship of the transcendental subject with the world, within a teleological dimension of Aristotelian origin. In the comparison between the two approaches, the cognitive loss that is produced by sacrificing the clinical approach, as in Husserl unlike Freud, is underlined.

**Keywords:** *self-preservation drives; hunger; constitution of the transcendental subject; Freudian theory of anaclisis; clinical approach; teleology.*

## 1. Introduzione

Se ci accostiamo alla filosofia per una discussione sulla fame si resta un po' sconcertati realizzando quanto poco gli studiosi si siano dedicati a questo tema; a parte i contributi antropologici, Sartre e pochi altri, lo si considera un tema di carattere strettamente fisiologico e nient'altro: un aspetto così basilare come la fame evidentemente non è ritenuto avere incidenza sul soggetto.

Il rilievo dato da Freud alle pulsioni di autoconservazione nell'ambito della problematica della costituzione del soggetto, in generale non ha avuto un seguito tra i filosofi. Fatto ancor più grave, tuttavia, è che anche in psicanalisi, colui che si è considerato il fautore di un «ritorno a Freud», ossia Jacques Lacan, tratti le pulsioni di autoconservazione non come delle vere pulsioni, bensì solo come aspetti della fisiologia; dice infatti nel seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*: «[...] fin dalle prime righe Freud pone, e nel modo più formale, che nel *Trieb* non si tratta assolutamente della pressione di un bisogno, quale lo *Hunger*, la fame, o il *Durst*, la sete».<sup>1</sup>

In questa revisione di Lacan la teoria freudiana delle pulsioni si ritrova monca

---

<sup>1</sup> Lacan, J. (1979), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, p. 167.

dell'elemento più fondamentale; nella metapsicologia freudiana infatti le pulsioni di autoconservazione svolgono almeno due ruoli basilari: nell'auto-posizione del soggetto<sup>2</sup> e nell'indicare alle pulsioni sessuali la via dell'oggetto (teoria dell'appoggio); avremo modo di sviluppare il profondo significato di questi aspetti al § 3.

È lecito chiedersi che cosa mai sia questo «ritorno a Freud» dal momento che Lacan sradica dalla teoria freudiana delle pulsioni un aspetto fondamentale e lo trascura non solo nella teoria di base ma anche nella teoria della clinica, come dimostrano i nuovi e interessanti lavori di P. Cagna.<sup>3</sup>

Ci era parso dunque benvenuto il fatto che un filosofo del calibro di E. Husserl avesse dedicato delle riflessioni a questo tema trascuratissimo, sembrando così aver preso più seriamente dello psicanalista parigino l'elaborazione freudiana. In realtà, come vedremo, la sua meticolosa indagine fino alle radici dell'intenzionalità, che esclude, peraltro, in modo pressoché totale la dimensione sessuale, ci è sembrata non rendere conto proprio di quella «base oscura di [...] disposizioni originarie nascoste», (leggi: pulsioni), «oscura» non si sa perché, poiché dalla sua elaborazione non traspare il minimo indizio che possa giustificare la qualifica di «oscurità»; risulta che, al di là dello sforzo, non è facile comprendere il ruolo delle pulsioni, e in particolare della fame, nella costruzione del soggetto trascendentale: la spazialità del soggetto trascendentale non ne esce molto arricchita dall'elaborazione sul corpo che egli conduce; il soggetto inoltre risulta alla fine sovrastato da una visione teleologica dell'«istinto» vitale che lo assorbe, almeno in parte, in una teologia: alla fine del suo percorso Husserl sviluppa un'idea delle pulsioni o istinti (egli non riesce sempre a mantenere la distinzione tra i due concetti) in un quadro di teleologia divina.

Come sottolinea V. Costa nel libro *Husserl*,<sup>4</sup> il filosofo rimprovera a Kant<sup>5</sup> di non essere riuscito a inquadrare nella prospettiva trascendentale proprio il «mondo della vita»; così, a partire dagli anni Venti, egli ha in mente un'opera sistematica in cui dovrebbero trovare compimento problemi nodali della fenomenologia, ivi

<sup>2</sup> Cfr. Baldini, F. (2023, 25 febbraio), *Dal cogito kantiano all'Ich freudiano*. Come afferma Baldini, questo tema sviluppa l'idea kantiana dell'*auto-posizione logica* del soggetto, come posizione di uno spazio interno del soggetto, ma che è, insieme, anche «posizione dell'esteriorità: condizione affinché ci sia qualcosa d'esterno, è che io ponga innanzitutto me stesso».

<sup>3</sup> Vedi Cagna, P. (2020), *Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etio-logica*, e Cagna, P. (2023), *L'attività psichica del vivente in una prospettiva metapsicologica: uno studio dei casi di Dick e Robert*, *infra*.

<sup>4</sup> Cfr. Costa, V. (2009), *Husserl*, p. 189.

<sup>5</sup> A proposito del rapporto tra Husserl e Kant, e del differente modo di concepire l'«Io-penso» e la spontaneità dell'intelletto, vedi «Presentazione» di P. Spinicci, in Husserl, E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, pp. 21-22.



compresi radicare il cammino conoscitivo dell'uomo nel «mondo-della-vita», spiegare come da esso possa emergere il soggetto trascendentale, mostrare come il corpo-vivo giunga a produrre una coscienza; tutto questo senza che vi sia uno snaturamento della stessa fenomenologia. Sfide senza un'effettiva riuscita, come vedremo; infatti la fame resterà un concetto generico così come il radicamento del soggetto nel «mondo della vita».

Nella sua battaglia contro il fisicalismo, Husserl approfondisce la tematica dell'intenzionalità, scavando all'interno della soggettività fino alle più originarie strutture intenzionali pre-egologiche del vivente, dove non c'è la coscienza e dove l'intenzionalità è più una potenza che non una effettiva realizzazione. Percorrendo questa logica decostruttiva Husserl perviene alla fame, come concetto di un istinto trascendentale che egli identifica con la cosiddetta «fame universale» (*allgemeine Hunger*). Questa tematica tuttavia non trae sviluppo dagli intoppi che la *Critica del Giudizio* kantiana ha incontrato, bensì dalla ripresa di una metafisica teleologica.<sup>6</sup>

Naturalmente la sua visione è in antitesi con la concezione freudiana, volta a costruire la metapsicologia come una *fisica* del soggetto, tranne forse per l'esigenza d'includere tra gli elementi costitutivi della fisica del soggetto, l'uno, e della metafisica della vita trascendentale, l'altro, – kantianamente – la posizione della *libertà* del soggetto: l'esigenza che la mente (il cogito) sia pensata in una condizione originaria di libertà e l'idea che un certo fisicalismo sia una camicia di forza per la mente sembrano accomunare Freud e Husserl.

L'influsso di concetti freudiani nella elaborazione tardiva di Husserl – come la nozione di pulsione, il tema dell'autoconservazione, l'oggetto pulsionale, il soddisfacimento e altri ancora – è solo raramente reso esplicito. Husserl tiene le distanze da Freud, ne trattiene dei concetti-base ma cambia la loro fisionomia. Si tratta di un percorso non sempre lineare, dal carattere a volte frammentario, in cui si rendono percepibili delle svolte, dei riorientamenti del suo pensiero ove la preponderanza della lezione di Aristotele ci è sembrata evidente.

## 2. Pulsione, pulsione di autoconservazione e oggetto in Freud

Iniziamo dunque brevemente da Freud: in origine nessuna pulsione possiede un oggetto. In *Al di là del principio di piacere* egli dice: «[...] nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato».<sup>7</sup> Per situare in modo adeguato questa idea di Freud che in origine la pulsione è senza oggetto, riprendiamo quanto dice F. Baldini.<sup>8</sup> Tutte le pulsioni, egli dice, nel loro stato originario non esprimono altro che la tendenza del secondo principio della

<sup>6</sup> Cfr. Costa, V. (2009), p. 204.

<sup>7</sup> Freud, S., OSF, Vol. IX, *Al di là del principio di piacere* (1920), p. 224.

<sup>8</sup> Cfr. Baldini, F. (forthcoming), *Senza fine: dalle simmetrie fondamentali all'orientazione vitale*.

termodinamica, la cui meta è, appunto, «ritornare allo stato inanimato». Questa è ciò che Freud ha chiamato *Todestrieb*, pulsione di morte.

L'idea di una pulsione di morte non è affatto qualcosa di mistico in Freud. E poiché non vi è nulla che possa rendere l'essere vivente una eccezione nel mondo della natura, come spiegare tutto ciò che nella vita degli esseri viventi sembra opporsi a questa tendenza della pulsione di morte? Persino il masochismo in Freud, si pone in controtendenza rispetto alla pulsione di morte, pur sembrando realizzarne più direttamente gli scopi.<sup>9</sup> Come dice Baldini, ciò deriva dal fatto che i processi vitali mostrano in genere delle dinamiche che localmente sono contrarie alla tendenza espressa dal secondo principio della termodinamica; così nelle dinamiche degli eccitamenti pulsionali rileviamo la stessa deviazione, che Freud caratterizza nel modo seguente: la pulsione di morte (tendenza al ritorno all'inanimato) esprime la tendenza delle eccitazioni a livello del processo primario; l'eccitazione si distribuisce dappertutto, non avendo una direzione precisa verso cui andare, né un oggetto verso cui dirigere la spinta, e in questo modo l'eccitazione tende a livellarsi. È questo il ritorno all'inanimato. Tutti i viventi soggiacciono a tale principio (tendenza globale). Tuttavia nei processi vitali del singolo essere vivente la pulsione può incontrare l'oggetto, ossia qualcosa capace di soddisfarla in modo non letale, e questo comporta anche il differimento della morte.

In questo modo la pulsione si lega all'oggetto, il quale entra così a far parte della struttura della pulsione. La pulsione infatti è una struttura che non si definisce solo in relazione al carattere della spinta; essa è per Freud un concetto complesso che poggia su quattro elementi: la fonte (somatica) dell'eccitamento, la spinta che cresce all'interno dell'organismo e che è il carattere più peculiare della pulsione, la meta che consiste nella realizzazione del soddisfacimento della pulsione e infine l'oggetto che è ciò a mezzo del quale avviene il soddisfacimento ed è reperito nel mondo esterno. Vi sono dunque due possibili decorsi della pulsione verso il soddisfacimento, l'uno in cui la pulsione non ne vuole sapere della complicazione della vita; è questo ciò che Freud chiama «il ritorno all'inorganico»; esso consiste nello scarico dell'energia pulsionale, quindi nell'eliminazione per le vie più brevi dei processi di eccitamento: ottenuto questo scopo, l'energia di quelle pulsioni non serve più a niente; questo primo decorso della pulsione verso il soddisfacimento è detto da Freud autoerotico; il secondo invece subisce una deviazione per effetto dell'incontro con l'oggetto, e così il processo energetico, ponendosi al servizio delle pulsioni vitali, si allontana dal ritorno immediato all'inorganico.<sup>10</sup> Queste due modalità di soddisfacimento fanno entrambe parte del processo vitale, anzi si completano.

<sup>9</sup> È il problema dell'imbrigliamento della pulsione di morte ad opera della libido. Cfr. Freud, S., OSF, Vol. X, *Il problema economico del masochismo* (1924), p. 10.

<sup>10</sup> Vedi Baldini, F. (2022, 24 settembre), «Lezione introduttiva» al Seminario: *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. Il tema è stato ripreso in Dalto, S. (2022), *Eros e pulsione di morte: una libido, due regimi*, pp. 21-50.

Se ora consideriamo le pulsioni sessuali, esse sono innate nell'individuo; esistono anche nel feto e si soddisfano autoeroticamente, secondo la prima modalità del soddisfacimento, determinando la condizione del narcisismo primario; vi sono anche pulsioni che non sono autoerotiche, ma il livello della loro sollecitazione è talmente basso, in forza della funzione svolta dalla placenta, che esse non raggiungono il livello di stimolo pulsionale. Con la nascita la situazione cambia completamente: sorgono le pulsioni di autoconservazione che invece hanno bisogno dell'oggetto per il loro soddisfacimento.

Oggetto della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. [...] Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza.<sup>11</sup>

In effetti se noi osserviamo bene, il modello a quattro elementi della pulsione che Freud elabora, in realtà lo costruisce avendo in mente proprio le pulsioni di autoconservazione (o le pulsioni sessuali che hanno bisogno dell'oggetto per il soddisfacimento), perché altre pulsioni sessuali, o per meglio dire erogene, presenti nell'organismo fin dalla condizione fetale, non si soddisfano tramite l'oggetto; queste non hanno un grande ruolo nello sviluppo pulsionale del soggetto, se non per quel che riguarda il loro soddisfacimento che, seppure autoerotico, restituisce lo stato di quiete all'organismo, sotto il dominio del principio di piacere.

Rileviamo dunque che nel pensiero di Freud non c'è nessuna intenzionalità primaria degli atti psichici che spinga verso gli oggetti: questa spinta è semmai secondaria; l'assenza di oggetto è la condizione primaria della pulsione: «Al momento della nascita non esisteva alcun oggetto, quindi di nessun oggetto poteva essere avvertita la mancanza. L'angoscia era l'unica reazione che aveva luogo». <sup>12</sup>In effetti, come scrive precisamente Freud, non è la mancanza ciò che il neonato avverte; è semmai la presenza assillante degli stimoli pulsionali quella che lui sente. Esattamente il contrario dunque di quella metafisica della mancanza originaria che ha predicato Lacan!

La pulsione in origine non ha una direzione verso cui andare (oggetto); lo stimolo pulsionale non esprime nessuna tendenza verso l'oggetto; è l'*azione specifica* dell'adulto che, recando l'oggetto adeguato per il soddisfacimento, imprime una direzione alla spinta pulsionale; tuttavia tale azione non è il bambino a compierla e quindi, nonostante il benefico effetto del soddisfacimento, essa gli resterà opaca per un certo tempo: in effetti che vi sia un oggetto è qualcosa che il bambino deve apprendere.

<sup>11</sup> Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Pulsioni e loro destini* (1915), pp. 18-19.

<sup>12</sup> Freud, S., OSF, Vol. X, *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), p. 315.

In sostanza se la tendenza generale della pulsione è il ritorno all'inorganico, a ciò si aggiungono quei rallentamenti, come dice Baldini, nel percorso verso la morte, rallentamenti locali che chiamiamo fenomeni vitali, che si pongono in controtendenza rispetto alla tendenza globale.<sup>13</sup> Questa è dunque la portata dell'oggetto rispetto alla struttura pulsionale. Da qualcosa di assolutamente a-specifico, l'oggetto diviene qualcosa di molto specifico, perché è fondamentale per il soddisfacimento.<sup>14</sup> Infatti, non è per caso che le pulsioni si attaccano così pervicacemente a certi oggetti, che diventano oggetti pulsionali. Inoltre su quanti più oggetti la pulsione si appoggia, tanto più complesso sarà il suo legame con la vita, e, dice Baldini, tanto più sarà lenta la discesa verso la morte. Infine il fatto che la pulsione nel suo stato fondamentale sia senza oggetto non implica che essa lo trovi poi una volta per tutte; l'oggetto può andare perduto e questo espone il soggetto alla condizione dell'angoscia che riproduce una situazione prossima allo stato neonatale,<sup>15</sup> la stessa situazione di pericolo sperimentata nell'epoca in cui l'oggetto mancava.

Come dunque si vede, in Freud non vi è alcuna intenzionalità oggettuale all'origine, come invece ritiene Husserl fino agli anni Venti, e lo dimostra proprio un dato di evidenza clinica: l'insorgenza primaria dell'angoscia; essa è una prova contraria all'esistenza di una intenzionalità oggettuale originaria. L'intenzionalità per Freud non è un aspetto primario degli atti psichici; essa va costruita, e non è detto che tale operazione riesca sempre, e ove non riesca il danno psichico è enorme.<sup>16</sup>

Ma c'è un altro elemento da mettere in evidenza a proposito della pulsione: per Freud la pulsione è alla base del processo costitutivo del soggetto; egli lo descrive in *Pulsioni e loro destini*: il vivente dal momento in cui nasce è esposto a una quantità di stimoli che lo travolgono; tuttavia può sottrarsi a *una parte di essi* grazie all'efficacia delle sue stesse reazioni motorie, infatti è in grado di allontanarli da sé con una semplice azione riflessa; vi sono però altri stimoli contro i quali è invece impotente. Questo fatto è carico di conseguenze sul piano conoscitivo (e ontologico); permette infatti al vivente di compiere una prima distinzione nel campo degli stimoli tra quelli che, per il fatto di essere eliminabili in modo riflesso, sono momentanei, quindi può concepirli come esterni; e quelli che invece perdurano se non interviene una specifica azione per eliminarli; sono

<sup>13</sup> Baldini, F. (forthcoming), *Senza fine: dalle simmetrie fondamentali all'orientazione vitale*.

<sup>14</sup> Quindi nulla di quel generico concetto di «ambiente» che caratterizza la relazione tra organismo e mondo esterno in biologia. Il che ci fa vedere che la metapsicologia freudiana non è riducibile alla biologia: la naturalizzazione dello psichico non comporta affatto la sua riduzione al biologico.

<sup>15</sup> Vedi Freud, S., *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), p. 307.

<sup>16</sup> Vedi Spitz, R. A. (1962), *Il primo anno di vita del bambino*.

questi gli stimoli pulsionali, come la fame o la sete, che l'organismo non riesce a separare da se stesso, quindi devono farne parte ed essere concepiti come interni: il vivente li incorpora pur nel loro carattere di dispiacere.

Per Freud gli stimoli esterni, momentanei non hanno veramente parte nel momento originario di costituzione del soggetto, sono invece le pulsioni che portano all'auto-posizione del soggetto; infatti, come dice Freud: «[...] l'antitesi Io-non Io (esterno), ossia l'antitesi soggetto-oggetto, si impone precocemente al singolo essere vivente, il quale apprende che mentre può ridurre al silenzio gli stimoli esterni mediante l'azione muscolare, è invece privo di difesa nei confronti degli stimoli pulsionali».<sup>17</sup>

In tali stimoli il vivente si sente, è se stesso; quindi la costituzione del soggetto inizia proprio da qui: il vivente attua una prima distinzione tra esterno e interno (opposizione categoriale fondamentale della mente), e in ciò che è interno, per il fatto di sentirlo come tale, riconosce se stesso: con la precisazione che qui il vivente *sa che è*, perché si sente, ma *non sa che cosa è*. Naturalmente questa è la prima fase di costituzione del soggetto, il quale peraltro non ha il carattere di continuità, perché dipende dall'intermittenza con cui gli si presentano gli stimoli pulsionali. E in effetti c'è un secondo momento che è promosso proprio dall'attenzione che le pulsioni di autoconservazione hanno portato sugli oggetti. L'Io infatti si annette gli oggetti in quanto oggetti di soddisfacimento e questi diventano parte di «Io». È questa la costituzione del *Lust-Ich*, Io-piacere, denominato così proprio perché tutta questa seconda fase avviene sotto il predominio del piacere che il soggetto ricava dagli oggetti in quanto realmente soddisfacenti. Questi e altri aspetti sulla prospettiva di una possibile naturalizzazione del soggetto trascendentale, che abbiamo qui ripreso, sono stati proposti e ampiamente sviluppati da F. Baldini.<sup>18</sup>

Questa era stata una esigenza fondamentale anche di Husserl, il quale, a differenza di Freud, cerca di fondare il soggetto trascendentale a partire dai meccanismi della percezione esterna: ora, è proprio Husserl a evidenziare, nelle lezioni sulla sintesi passiva, che la percezione esteriore non è fatta per definire dei contorni, semmai per confonderli: quando tocco, dice Husserl, sono anche toccato, e quindi mi sento in quanto toccato. Per Husserl, il soggetto è reperito essenzialmente nelle abitudini che costituisce nelle relazioni con gli oggetti (intenzionalità), e quindi il contatto, la vista e la percezione in genere sono le mediazioni corporee necessarie; manifestazioni importanti, ovviamente, della sensibilità, ma essendo discrete, esse non sono in grado di dare in alcun modo il senso di continuità al soggetto, che dovrebbe avere tale requisito per essere il soggetto trascendentale; per ovviare a questo, Husserl supplisce con l'idea della coscienza sempre presente (che materialmente non esiste).

Il legame con il mondo in Freud si costruisce in un processo di affermazione

<sup>17</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 29.

<sup>18</sup> Vedi Baldini, F. (2023, 25 febbraio), *Dal cogito kantiano all'Ich freudiano*.

dell'identità del soggetto, dapprima discontinuo in quanto legato al carattere intermittente delle eccitazioni interne, ma che poi si dota di una continuità temporale nel *Lust Ich*, grazie al fatto che si riconosce ora negli oggetti e in essi costruisce un'immagine di sé.<sup>19</sup> Inoltre è proprio il bisogno vitale che dischiude al soggetto la dimensione della finalità, attraverso il rinvenimento dell'oggetto per le pulsioni di autoconservazione dell'Io.<sup>20</sup> Il soggetto è tutt'altro che in presa diretta con l'oggetto, anzi nella teoria di Freud si mostra come non vi sia alcunché di precostituito dal punto di vista psichico, nella definizione del soggetto e neppure del nostro rapporto con il mondo. Mentre il concetto di intenzionalità di Husserl è già un concetto finalistico. Le posizioni di Freud e Husserl sono dunque divergenti.

### 3. La fame in Freud

Naturalmente la fame ha un aspetto fisiologico, ma fin dal 1895, nel *Progetto di una psicologia*, Freud designa quella di soddisfacimento come un'esperienza,<sup>21</sup> come una *Erlebnis*, cui egli dà molto rilievo: il lattante è preda di una eccitazione (la fame come urgenza vitale, *Not des Lebens*) che non riesce a separare da se stesso, che non sa che cosa significhi (egli non sa che è fame); a tali eccitazioni risponde in un modo del tutto inappropriato con espressioni di angoscia, movimenti riflessi, etc.; la madre interviene porgendo l'oggetto di nutrimento, ossia compiendo l'azione specifica che allenta in lui lo stato di dolorosa eccitazione; il ripetersi con regolarità e con successo di questo processo diviene per lui l'esperienza di soddisfacimento, un'esperienza importante oltre che dal punto di vista fisiologico, anche da un punto di vista semiotico, perché essa comporta che tutta una serie di segnali emessi (tentativi di scarica che falliscono), attraverso una corretta interpretazione (azione specifica da parte della madre), ricevano un significato (ciò in cui mi sentivo così prepotentemente era fame). Freud non manca di notare che tale esperienza acquisirà il significato dell'*intendersi*, molto importante per le sue implicazioni morali.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Vedi Dalto, S. (2019), *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana*, p. 41.

<sup>20</sup> Baldini dice: «Nella fenomenologia c'è l'idea dell'intenzionalità: la pulsione avrebbe già incorporato l'oggetto, è un'idea rudimentale. Nascerebbe già finalizzata. In realtà, il concetto di fine si ripartisce in Freud tra l'oggetto e la meta; Brentano e Husserl pensano appunto che l'intenzionalità abbia in sé l'oggetto: la teoria di Husserl non spiega i fenomeni di smarrimento. Vedi per esempio Kierkegaard». Brano tratto da un intervento di F. Baldini nella discussione della lezione di Dalto, S. (2023, 29 aprile), *Le due forme della libertà e le simmetrie*.

<sup>21</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. II, *Progetto di una psicologia* (1895), p. 222.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 223. Rinviamo per le importanti conseguenze che un non adeguato *maternage* ha nel primissimo sviluppo psichico del lattante, agli articoli già citati di P.

Come abbiamo visto, l'*oggetto è lungi dall'essere già dato*; il bambino non ha già in sé una intenzionalità della fame verso l'oggetto come cosa da mangiare e neppure come cosa che sazia, (come è in Husserl); questo è un processo che non ha niente di pre-formato a livello «istintuale». Secondo una distinzione di Freud, l'organismo ha in sé pulsioni sessuali che sono costituzionalmente autoerotiche, che tendono a non evolvere, poi pulsioni sessuali che hanno bisogno dell'oggetto (pensiamo per esempio alla pulsione di guardare), e pulsioni connesse con i bisogni vitali che hanno *necessariamente* bisogno dell'oggetto,<sup>23</sup> ma neppure queste ultime, le pulsioni di autoconservazione, hanno in sé stesse in origine un oggetto intenzionale, anche se sono quelle che apprenderanno per prime la via dell'oggetto. Le pulsioni connesse con i bisogni vitali sono quelle che maggiormente concorreranno allo sviluppo libidico del bambino.

In effetti nella schizofrenia sono proprio queste pulsioni bisognose di un oggetto che vengono inibite nello sviluppo dalle cosiddette madri ipernutritive, non le pulsioni già autoerotiche. Inoltre sono queste stesse che promuovono lo sviluppo dall'*Io-reale* all'*Io-piacere*. L'*Io-piacere* non è affatto qualcosa di illusorio o fantastico; semplicemente esso attua proprio il passaggio all'interiorizzazione di ciò che è piacevole; e questo ha un significato profondo, perché è ciò che costituisce l'affermazione di sé stesso come soggetto da parte del bambino (narcisismo secondario).

Ma Freud non si è fermato qui. Attorno al 1910, quando egli comincia a porre le basi del concetto di narcisismo, definisce un'opposizione tra pulsioni sessuali e pulsioni di autoconservazione; l'opposizione è in un breve articolo sui *Disturbi visivi*,<sup>24</sup> dove egli mette in luce come un'esigenza sessuale possa appropriarsi della funzione dell'*Io* di un organo, abbattendone le difese, e così le pulsioni sessuali possono venire molto agevolmente a parassitare pulsioni (di autoconservazione) come la fame o la sete, ossia quelle maggiormente interessate nel compito vitale, al punto da comprometterne la funzione. Questi disturbi sorgono però a partire da una tendenza normale delle pulsioni sessuali: infatti la pulsione orale prende molto precocemente come oggetto quello stesso che ha portato il soddisfacimento alle pulsioni di autoconservazione. È la teoria dell'*appoggio* di Freud: se il seno portato dalla madre reca il soddisfacimento, questo è l'oggetto su cui poi si appoggerà anche la pulsione sessuale di ciucciare.

Inoltre questo modello sarà chiaramente esteso anche all'atteggiamento esplorativo del bambino. Per Freud, insomma, sono proprio le pulsioni di autoconservazione che indicano un modello di soddisfacimento alle pulsioni sessuali e che inducono queste ultime a investire oggetti della realtà per il loro

---

Cagna; cfr. Cagna, P. (2023), *infra*, nota 3.

<sup>23</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 30, nota 1.

<sup>24</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VI, *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica* (1910), pp. 291-293.



soddisfacimento. Correlato a questo vi è un altro aspetto: i due tipi di pulsioni sono in genere all'origine del conflitto psichico che determina le rimozioni; tale conflitto si produce facilmente perché le pulsioni di autoconservazione sono quelle che hanno bisogno di un oggetto reale per il loro soddisfacimento, e molto precocemente effettuano il passaggio dal principio di piacere al principio di realtà, mentre le pulsioni sessuali possono soddisfarsi anche con oggetti fantastici o non soddisfarsi affatto e restano più a lungo sotto il dominio del principio di piacere.<sup>25</sup> Si intende dunque la portata di radicamento nella realtà che le pulsioni di autoconservazione svolgono dal punto di vista evolutivo. Ma c'è un altro aspetto che vogliamo rilevare: il fatto che la pulsione all'inizio sia senza oggetto, è per Freud condizione della libertà: la sfera soggettiva non è all'inizio pre-costituita in funzione dell'oggetto. Naturalmente questo ha un significato profondo, perché pone la possibilità della libertà come data fin dall'origine nel vivente. Che quindi la libertà non è qualcosa di catapultato dall'esterno, bensì qualcosa di radicato nella struttura pulsionale. Quindi se in Freud vi è «apertura intenzionale», per dirla con le parole di Husserl, verso l'oggetto questa è promossa proprio dalle pulsioni di autoconservazione. Questa caratteristica «realistica» delle pulsioni di autoconservazione ha portato alcuni autori a considerarle non come delle vere e proprie pulsioni della vita psichica, ma più come istinti, dal momento che le vie di accesso all'oggetto sarebbero in qualche modo pre-formate e l'oggetto esso stesso per il lattante univocamente determinato. Ma non è così, perché nonostante effettivamente ci siano aspetti pre-formati, l'oggetto è esterno alla pulsione e la pulsione richiede l'esperienza del rapporto con un altro soggetto; infatti laddove questi aspetti siano carenti, se per esempio l'oggetto di nutrimento è insufficiente e le cure manchevoli, l'esperienza può risultare traumatica dal punto di vista psichico e incidere durevolmente nello sviluppo psichico del bambino.<sup>26</sup>

Concluderei questi brevi passaggi su Freud rilevando che tutti questi elementi della teoria hanno delle specifiche correlazioni a livello clinico, e questo rende ancora più significativo l'apporto di Freud: egli infatti non fa mai ipotesi teoriche generiche, bensì ipotesi molto esigenti, stringenti, e queste non devono mai porsi in contraddizione con la clinica. Freud, negli anni in cui comincia a dare un rilievo teorico specifico alle pulsioni di autoconservazione, è proprio alle prese con le nevrosi narcisistiche, che mostrano problemi di parassitamento delle pulsioni di autoconservazione ad opera delle pulsioni sessuali, fatto clinico molto rilevante, dal momento che se si tratta la fame come una pulsione sessuale, il rischio di morire è molto forte; infatti a trattarla così si può anche non soddisfarla affatto o farvi fronte in modo del tutto inadeguato.

Mostreremo ora che questo passaggio è in qualche modo estraneo a Husserl;

<sup>25</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VI, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* (1911), p. 457.

<sup>26</sup> Vedi Cagna, P. (2020); Cagna, P. (2023), *infra*, nota 3.



egli sembra fare sue alcune sollecitazioni che gli vengono dalla psicanalisi, ma sempre con reticenza; vedremo che la pulsione, estrapolata dalle sue dinamiche naturali, diventa una manifestazione dell'arcaico.

#### 4. Husserl e l'analisi genetica

Husserl parte dal primato della «sfera del proprio», la *Eigenheitsphäre*,<sup>27</sup> ossia deve escludere dalla costituzione dell'Io tutto ciò che risulta ad esso estraneo (Altro, oggetto). Egli resta dunque fermo nell'idea kantiana che la posizione del soggetto debba darsi a partire da qualcosa che gli è proprio essenzialmente (auto-posizione del soggetto).<sup>28</sup> In un saggio del 1927, a commento delle *Ricerche logiche*, diceva di ricercare, a proposito della costituzione della soggettività, «ciò che è eideticamente necessario allo psichico in quanto tale, ciò senza cui la psiche e la vita psichica in generale è assolutamente impensabile».<sup>29</sup>

La sua obiezione a Kant che il soggetto (l'Io penso, l'intelletto), ossia quello che deve accompagnare tutte le rappresentazioni, risultasse nella *Critica della ragion pura* qualcosa di molto astratto in quanto privo di spazialità, lo aveva portato a distanziarsi dalle idee del grande filosofo nel rielaborare la posizione del soggetto trascendentale. Naturalmente il soggetto trascendentale è il correlato della eidetica<sup>30</sup> e della relazione di intenzionalità che negli atti esprime il rapporto degli oggetti con la soggettività; inoltre, come dice Ales Bello a proposito della struttura dell'intenzionalità come correlazione tra il lato soggettivo e quello oggettuale, ciò che Husserl deve escludere dell'impostazione kantiana è il riferimento alla realtà in quanto trascendente, che nel dualismo kantiano fenomeno/noumeno era invece fondamentale: l'*epoché* consiste proprio nella riduzione del carattere trascendente del mondo e nella visione di come le cose nei rapporti intenzionali si diano a noi nella loro datità immanente.<sup>31</sup> Tutto il suo lavoro sulla percezione va in tal senso. Questo si riflette ovviamente sulla concezione del *cogito*, in quanto ciò che egli attua, come dice Baldini, è «una ritraduzione dell'opacità del *cogito* kantiano nella

<sup>27</sup> Cfr. Husserl, E. (1960), *Meditazioni cartesiane*, pp. 103-126.

<sup>28</sup> L'idea husserliana dell'autonomia del soggetto è stata oggetto di critica; si veda, ad esempio, A. Pugliese: «Husserl sembra pensare qui a un solipsismo perfettamente realizzato, all'idillio di una soggettività che si fonda esclusivamente su se stessa». In Pugliese, A. (2014), *Il movente dell'esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*, p. 58.

<sup>29</sup> Husserl, E. (1999), *Compito e significato delle Ricerche Logiche* (1927), p. 243.

<sup>30</sup> Vedi Husserl, E. (1976a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura (Libro primo)*.

<sup>31</sup> Vedi Ales Bello, A. (2013), *Hyletica Sacro Religioso. Per una fenomenologia della religione*.

trasparenza del *cogito* cartesiano»: <sup>32</sup> la continuità del soggetto, disperso nei suoi infiniti, meticolosi dettagli percettivi, doveva essere assicurata dalla continuità della coscienza.

Tuttavia negli anni tra il 1923 e il 1924 Husserl comprende che la «via cartesiana» e la cosiddetta «analisi statica», che aveva delineato per portare alla luce la soggettività trascendentale, è insufficiente e ne riconsidera le strutture fondamentali. Come spiega molto bene V. Costa, Husserl riformula complessivamente l'impostazione del suo pensiero intorno a un nuovo problema: «l'emergere dello spirito dalla natura», ossia il «processo di sviluppo attraverso cui la natura giunge a nominarsi nell'io: *un processo che dalla pulsione conduce alla volontà e all'autocoscienza*»; <sup>33</sup> ma questa nuova esigenza presenta dei problemi all'impostazione fenomenologica, in quanto il momento della genesi iniziale dell'Io non può essere oggetto di esperienza, quella che Husserl chiama la «costituzione obliata», <sup>34</sup> e non è possibile assumerlo come qualche cosa di già costituito, se non supplendo con delle speculazioni metafisiche. Sta qui il passaggio dalla fenomenologia statica <sup>35</sup> (*Ricerche Logiche e Idee*) alla fenomenologia *genetica*, che consiste in un lavoro di scavo all'interno delle strutture della coscienza umana per giungere a quelle più fondamentali dove l'Io è assente; insomma un'analisi «decostruttiva» del soggetto in cui l'esperienza «non viene semplicemente descritta, ma smontata, impoverita progressivamente, alla ricerca degli elementi ultimi da cui l'esperienza stessa deve aver preso le mosse per costituirsi»; <sup>36</sup> l'indagine *genetica* lo porterà a una riflessione sulla corporeità, sulle pulsioni e in particolare sulla pulsione della fame, una riflessione cioè su strutture intenzionali più primitive di quelle considerate finora proprie del soggetto cosciente.

Eccoci dunque arrivare a quelle zone di confine che sembrano oltrepassare i limiti della descrizione fenomenologica, così come Husserl l'aveva in origine concepita. Questo percorso consiste in un primo scavo che metta in luce, al di qua dell'aspetto noetico intenzionale che ci muove verso gli oggetti del mondo, un altro aspetto, interiore, emotivo, che costituisce il materiale che struttura la noesi

<sup>32</sup> Baldini, F. (2006), *Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito*, p. 254.

<sup>33</sup> Costa, V. (2009), p. 188.

<sup>34</sup> Husserl, E. (1931), *Ms. B III 3/3a* (V. Costa, Trad.), in Costa, V. (2009).

<sup>35</sup> Costa, V. (2009), p. 85. Nella concezione statica il problema era chiarire come il pensiero abbia bisogno dell'esperienza per passare da rappresentazioni vuote a rappresentazioni che «danno la cosa in essenza»: qualcosa che prima è dato solo in maniera pensata, poi viene «riempito» percettivamente (verità). O ancora: «l'atto intellettuale è vuoto, e la percezione è il suo riempimento». *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 193.

stessa.<sup>37</sup> È questa la *hyletica*. Se il noema alla fine non è altro che l'espressione di un *tendere alla forma* proprio dell'intenzionalità, occorre ora risalire alla *hyle*, alla materia. In Husserl l'abbandono della «via cartesiana» passa per una ripresa di Aristotele «[...] dans le cadre traditionnel d'une métaphysique de l'unité du "corps" e de l'"âme"».<sup>38</sup>

Dice A. Ales Bello:

La *hyletica* [...] è particolarmente connessa con la dimensione psichico-corporea; si tratta della sfera della sensibilità, rilevata da Husserl a livello delle sintesi passive, che coinvolge la dimensione percettiva e quella riguardante i vissuti psichici. Un particolare colore, ad esempio, suscita un senso di benessere o malessere, colti coscienzialmente attraverso il «vivere» tali esperienze: certamente anche la sfera cognitiva, noetica, è implicata, ma, in alcuni casi, è proprio la dimensione *hyletica* che comanda quella noetica.<sup>39</sup>

Con la *hyletica* Husserl dovrebbe mettere in rilievo la costituzione del corpo come *corpo vivo* (*Leib*), in quanto distinto dal corpo naturale (*Körper*), e connesso con la vita interiore. Come dice Bernet: «Quand on retranscrit la *Seele* du *Leib*, on réduit celui-ci à une simple chose matérielle (*Körper*), et quand on fait abstraction de son *Leib*, la *Seele* se transforme en un pur "esprit" (*Geist*)».<sup>40</sup> La vita interiore (*seelische Innerlichkeit*) dell'individuo non esiste senza un riferimento al corpo vivo, materiale, concreto, con le sue affezioni, le sensazioni racchiuse nelle percezioni, ma anche i sentimenti sensoriali «come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni e costituiscono il materiale (*hyle*) con il quale si fanno i sentimenti e le valutazioni»,<sup>41</sup> aprendo a una dimensione più profonda rispetto alla sua eidetica iniziale «in cui l'Io stesso vi è presente, ma in una forma passiva».<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Vedi Ales Bello, A. (2013), pp. 24-25.

<sup>38</sup> Bernet, R. (2013), *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, p. 299.

<sup>39</sup> Ales Bello, A. (2013), p. 28. La ricerca sulla *hyletica* prende avvio già in *Idee I* ed è presente anche nel blocco di manoscritti, C e D degli anni Trenta.

<sup>40</sup> Bernet, R. (2013), p. 300.

<sup>41</sup> Vedi Ales Bello, A. (2020), *Corpo vivente e Cyberspace: la dimensione hyletica nella costituzione della conoscenza*, in *Spazio aperto*, p. 160. Come ella rileva, per Husserl c'è un *a priori iletico*: il sensibile s'impone alla materia, creando delle abitudini che costituiscono il fondamento dell'esperienza. Questo avviene prima che l'Io sia costituito. Da questo poi si svilupperà un secondo momento costituito dall'inserire i dati percettivi all'interno della sintesi che la coscienza compie in relazione al tempo e quindi l'istituzione di un prima, di un poi e di un presente, e quindi anche i due processi ritenzione/protenzione che concorrono alla determinazione del noema.

<sup>42</sup> Ales Bello, A. (2013), p. 27, nota 21.

Ma è proprio vero che sentimenti e sensazioni sensoriali ci dischiudono qualcosa di così fondamentale riguardo al soggetto? Perché piacere/dolore, tensione/rilassamento dovrebbero dare una dimensione più veritiera del soggetto trascendentale?

Ritorniamo brevemente a Freud. Se nella fase costitutiva dell'Io che Freud delinea come *Lust-Ich*, che abbiamo sintetizzato al § 2, il carattere del piacere prodotto dalle esperienze di soddisfacimento in relazione agli oggetti ha la funzione positiva di discriminare tra ciò che il soggetto vuole che appartenga a se stesso e ciò che ne vuole escludere, e lo è in base al fatto che il piacere è stato effettivamente recato da un reale soddisfacimento, tuttavia il piacere non ha sempre questa caratteristica *oggettiva*, diremmo; la clinica dei sintomi nevrotici ci rende coscienti del fatto che molto spesso ciò che è dispiacere per l'Io è piacere per l'Es, per cui piacere e dispiacere non sono necessariamente in corrispondenza con gli stati del nostro mondo interiore: se vi è una rimozione, piacere e dispiacere non restituiscono la semantica effettiva dei processi psichici; basti pensare ai delinquenti per senso di colpa; gli affetti in Freud possono essere trasformati, spostati; se ci basiamo sui soli dati della coscienza, piacere, dolore etc. restituiscono la dimensione sensoriale di uno stato percettivo e sono sempre presenti nei decorsi rappresentativi, ma non sono in presa diretta con la verità del soggetto, e non costituiscono il dato hyletico ultimo, per dirla in termini husserliani. Occorre un approfondimento del momento decostruttivo, un secondo scavo.

## 5. Pulsione in Husserl

E arriviamo dunque alla pulsione.<sup>43</sup> Husserl non ha condotto una trattazione sistematica del concetto di pulsione e neppure di quello di pulsione di autoconservazione; per poter ricostruire il suo pensiero sull'argomento siamo dovuti ricorrere a brani sparsi che forse egli avrebbe considerato degli appunti non degni di pubblicazione per il loro carattere di provvisorietà. Tuttavia diede il suo assenso alla pubblicazione di una estesissima raccolta di suoi manoscritti, e questo ci autorizza a considerare quegli appunti parte integrante del suo pensiero.

In *Idee II* Husserl dice:

---

<sup>43</sup> Negli anni Trenta Husserl riprende il concetto di *Trieb* in particolare in Husserl, E. (1973), *Husserliana, Gesammelte Werke* (Vol. XV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter teil (1929-1935)*; Husserl, E. (2014), *Husserliana, Gesammelte Werke* (Vol. XLII), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*; Husserl, E. (2006), *Husserliana, Materialien* (Vol. VIII). *Späte texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuscripte*.

Questo io specificamente spirituale, il soggetto degli atti spirituali, la personalità, è dipendente da una *base oscura* di [...] disposizioni originarie e nascoste [...]: la vita dello spirito è attraversata dalla «cieca» attività delle associazioni, delle pulsioni [istinti], dei sentimenti in quanto stimoli e fattori di determinazione delle pulsioni [istinti], delle tendenze che emergono dal buio, ecc., e che determinano l'ulteriore corso della coscienza secondo regole «cieche».<sup>44</sup>

Egli vuole distaccarsi dalla concezione della pulsione come un fenomeno meccanico-biologico che consiste nell'attivazione stereotipata di modelli di comportamento pre-definiti (pre-ordinati filogeneticamente).<sup>45</sup> «Ogni spirito – dice – ha un “aspetto naturale”. Esso è appunto la base di fondo della soggettività, è il suo avere coscienza delle sensazioni [...]. Nell'aspetto naturale rientra immediatamente la vita inferiore dei sentimenti, la vita pulsionale e probabilmente anche la funzione dell'attenzione, che è una funzione specifica dell'io, come la funzione generale del rivolgersi verso qualcosa».<sup>46</sup> Attribuisce alla pulsione un carattere intenzionale; Husserl parla specificamente di *Triebintentionalität*.<sup>47</sup>

Insomma la vita spirituale affonda in questa parte più profonda, dove risiedono le pulsioni.<sup>48</sup> La sua ricerca sulla pulsione non è riconducibile alla prospettiva di una scienza naturale,<sup>49</sup> e come scrive A. Pugliese, nella voce di glossario *Trieb* inclusa nel volume *Fenomenologia dell'inconscio*: «[...] il termine *Trieb* emerge dove Husserl discute la differenza tra *Seele*, la psichicità ancora appartenente alla sfera della natura e delle sue correlazioni, e *Geist*, lo spirito caratterizzato dalla libertà».<sup>50</sup>

Cercheremo ora di ricostruire l'intenzionalità che si riferisce alla pulsione.

Egli analizza la pulsione a più livelli; lo scavo genetico mostra il passaggio da un livello in cui sono maggiormente implicate le strutture della coscienza, a livelli

<sup>44</sup> Husserl, E. (1976b), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione (Libro secondo)*, p. 665.

<sup>45</sup> Cfr. Pugliese, A. (2014), p. 14.

<sup>46</sup> Husserl, E. (1976b), pp. 667-668.

<sup>47</sup> Vedi Husserl, E. (1973), *Husserliana, Gesammelte Werke* (Vol. XV), p. 595. Il concetto di intenzionalità pulsionale sembra modificare lo schema intenzionale della fenomenologia statica fondato sulla correlazione tra coscienza e oggetto (come era in Brentano); tuttavia tra le due concezioni può esservi continuità nel concetto generico di «essere diretti a qualcosa».

<sup>48</sup> Husserl, E. (1976b), p. 668.

<sup>49</sup> Vedi *ivi*, §§ 48-49.

<sup>50</sup> Pugliese, A. (2021), «Trieb». In Husserl, E. (2021), *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, p. 267. Vedi anche Husserl, E. (1976b), p. 659. Non riteniamo arbitrario il richiamo qui alla definizione freudiana di pulsione come «concetto limite tra lo psichico e il somatico», vedi Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 17.

in cui la coscienza non è implicata, inoltre da configurazioni meno deterministiche a configurazioni più deterministiche; in generale:

1. ad un primo livello genetico ritroviamo la pulsione a) come un elemento dell'*attività percettiva-rappresentativa* in quanto la pulsione imprime a quest'ultima un'intenzionalità pulsionale *oggettivante*; b) come struttura intenzionale *oggettivante* del tipo aspirazione-appagamento riferita a *desideri, volizioni* etc.;
2. ad un livello genetico inferiore la ritroviamo a) come struttura intenzionale *non oggettivante*, del tipo tensione-distensione; b) come tendenza corporea a manifestarsi in attività motorie che in origine non hanno significato ma potranno assumerlo (cinestesi involontarie → cinestesi volontarie).

Il primo livello dell'attività pulsionale ha come sua caratteristica di spingerci istintivamente a creare oggetti intenzionali, ossia a porre nuove determinazioni di senso relativamente al nostro rapporto con il mondo. Si tratta dunque di una intenzionalità pulsionale oggettivante, all'opera nei nostri atti percettivi, così come nei processi rappresentativi, nelle espressioni dei nostri sentimenti, che si esplica in una dinamica «aspirazione-appagamento» che trova soddisfazione, appunto, nel riempimento dell'orizzonte intenzionale vuoto con un oggetto intenzionale, ma sempre in una maniera insoddisfacente, in modo da creare le condizioni per nuovi riempimenti di senso.<sup>51</sup> Questa intenzione rivolta al riempimento è una intenzione che vuole giungere «ad un'intuizione che dia l'oggetto stesso».<sup>52</sup>

Il secondo livello, più profondo, interessa pulsioni che hanno una struttura intenzionale aspirazione-appagamento che non si direziona verso oggetti. Si tratta più propriamente di una struttura tensione-distensione, in cui la tensione corrisponde alla fase di aspirazione delle pulsioni oggettivanti, e la distensione alla fase dell'appagamento. Così come nella pulsione oggettivante l'appagamento esprime il riempimento di una mancanza, di un vuoto percettivo che deve essere colmato, così nella pulsione non oggettivante la distensione esprime la tendenza (Tendenz) al colmamento di uno stato di disagio (Not). Tra queste pulsioni egli include anche la fame, che non ha carattere oggettivante, perché essa si compie nella soddisfazione del bisogno.

<sup>51</sup> Come dice V. Carella, nella percezione c'è una componente di intenzione rappresentativa che ha in sé un vuoto orizzonte intenzionale che risveglia un'intenzione d'aspirazione che mira a riempirlo per mezzo di nuove datità intuitive e dunque con nuove intenzioni rappresentative. Tale riempimento dell'orizzonte intenzionale vuoto può essere concepito come una soddisfazione, una *Befriedigung*, e il decorso complessivo come una tensione tra insoddisfazione e appagamento. Vedi Carella, V. (2018) e (2021), *Animalità del soggetto, soggettività animale. Il contributo della fenomenologia di Husserl ad un'etica per l'ambiente*.

<sup>52</sup> Vedi Husserl, E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, pp. 128-129.

Da questo primo scavo risulta dunque che il carattere dell'intenzionalità oggettivante (creazione di nuovi oggetti, nuove determinazioni di senso) non è il tratto fondamentale della pulsione.<sup>53</sup> Che la pulsione non miri a creare nuove determinazioni di senso, lo si può intendere nel momento in cui egli annovera la respirazione tra le pulsioni;<sup>54</sup> quest'ultima non ha per Husserl una caratterizzazione meramente fisiologica, ma ha un contenuto pulsionale riconducibile alla struttura tensione-distensione.

Ma se la pulsione non è per se stessa oggettivante, in che cosa si esprime il suo essere una *tendenza-a*? Essa è una direzione (tensione) che va verso il godimento (*Genuss*), l'appagamento (distensione). Insomma, alla base, la pulsione mira al godimento. Naturalmente in Husserl, visto il suo pressoché totale astenersi dal considerare le pulsioni sessuali, non è chiaro in che cosa consista il *Genuss*; su questi aspetti Husserl non dice nulla. Ben diversa la posizione di Freud, il quale in effetti ha una concezione complessa del godimento a seconda che lo consideri semplicemente dal punto di vista della meta o anche degli oggetti che la pulsione investe. Infatti il godimento come tensione verso la meta esprime la tendenza della pulsione di morte (eliminazione degli eccitamenti, indifferenza per gli oggetti, scarica), mentre se lo si considera dal lato dell'investimento degli oggetti, allora esso esprime la deviazione che la pulsione subisce per effetto dell'incontro con essi; gli oggetti infatti le impongono un differimento della scarica e una temporanea deviazione della sua direzione verso la meta, in direzione di nuovi oggetti (pulsioni erotiche o di vita). Porre la questione del *Genuss* semplicemente nei termini di una tendenza alla distensione è abbastanza riduttivo della complessità del tema.

Passiamo a un ulteriore aspetto che Husserl nota: la pulsione si caratterizza per il fatto di *riempirsi di un'azione che diventa col tempo l'azione adeguata*. Infatti, secondo Husserl, un aspetto fondamentale delle pulsioni è quello di produrre determinate *configurazioni cinestetiche*: fa l'esempio appunto della pulsione di respirazione che induce delle reazioni cinestetiche del tutto spontanee, oppure della suzione nel neonato il quale, avvertendo l'odore o il contatto con il seno materno, esprime una tendenza istintiva al movimento di suzione. Alle cinestesi, ben più che al *Genuss*, Husserl dedica molta attenzione.

Le cinestesi, a detta di Husserl, agiscono in modo spontaneo, istintivo, già molto precocemente, prima che sia costituito un Io padrone dei propri movimenti, non obbedendo ad alcuna volontà; «[...] nell'originarietà genetica, le cinestesi decorrono involontariamente, cioè non decorrono come cinestesi di un agire in senso proprio, e con esse decorrono i dati nell'inattività dell'io. Nella misura in cui le cinestesi decorrono, l'io è inattivo e tuttavia "in movimento"».<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Vedi Carella, V. (2018), p. 104.

<sup>54</sup> Anche Freud aveva considerato la respirazione come una pulsione. Vedi Freud, S., *Progetto di una psicologia* (1895), p. 202.

<sup>55</sup> Cfr. Costa, V. (2009), p. 197, in Husserl, E., Ms. D 12 I/4 < 4 > (V. Costa, Trad.).



Per Husserl dunque le cinestesi sono innate, connesse ad una attività *istintuale* (Husserl, ripetiamo, non tiene ben distinti i due concetti di pulsione e istinto) e costituiscono un presupposto trascendentale; l' *Io-cinestetico primitivo* è già un nucleo *istintivamente «diretto sull'essente»*: c'è intenzionalità, seppure non oggettivante, ma diretta sul mondo, già prima del costituirsi dell' *Io* come volontà. In questa decostruzione si deve quindi discendere al di sotto del volere e dell'agire volontario.

Le attività cinestetiche sono dapprima disordinate e senza una direzione determinata; conseguono il movimento voluto solo attraverso progressivi aggiustamenti. Questo progresso avviene secondo una modalità che è la stessa che Husserl individua per i meccanismi percettivi: ad esempio, nel processo della visione un'immagine emerge gradualmente e colpisce l' *Io* che così cerca di portare quello che lo ha colpito al centro del campo visivo; l'attività si dirige spontaneamente verso un optimum, in quanto il centro del campo è il punto di massima chiarezza. Quindi tra aggiustamenti involontari e fallimenti si realizza un primo riconoscimento dell'oggetto, grazie all'instaurarsi di una coordinazione del campo visivo con la facoltà cinestetica.

Lo stesso avviene, secondo Husserl, nelle attività cinestetiche connesse alle pulsioni; *la padronanza dei movimenti cinestetici non è all'inizio, ma si sviluppa*; l'attività connessa con la cinestesi non è ancora un'azione, perché non ha veramente scopo, decorre spontaneamente e appartiene alla sfera della passività (sistema dei riflessi). Inoltre non esprime nessuna volontarietà all'inizio, e di conseguenza tale attività non è espressione di un *Io*. Con l'esercizio poi, dalla cinestesi passiva (istintiva) si passa a quella avente uno scopo, e quindi volontaria. Dallo sviluppo delle capacità cinestetiche dunque sorge il soggetto della volontà: tale soggetto volontario nella sua costituzione originaria corrisponde dunque a un soggetto padrone dei movimenti del proprio corpo. E così è il progressivo dominio sui movimenti cinestetici che costituisce la scaturigine del soggetto di volontà, e quindi dell' *Io*.

Husserl vuole porre in una continuità il passaggio dalla cinestesi involontaria alla cinestesi volontaria al soggetto della volontà. A questo vorremmo obiettare che il primo nucleo di soggetto, ossia del soggetto che sa di essere se stesso (*Real Ich*), – seppure in modo ancora discontinuo –, questo primo nucleo si costituisce senza nessun debito verso il sistema cinestetico. Vediamo bene.

La pulsione per Husserl esprime il carattere di intenzionalità nel tendere a riempirsi di un'azione che diventa l'azione adeguata. Il richiamo a Freud qui, all'«esperienza di soddisfacimento» e all'«azione specifica», come azione adeguata per il soddisfacimento della pulsione, ci sembra evidente. Vi è però una differenza fondamentale tra Freud e Husserl: per Freud lo stato di bisogno pulsionale coglie il neonato in una condizione di impotenza motoria; il neonato sgambetta (lo sgambettamento è un'attività pulsionale per Husserl) per cercare di eliminare lo stimolo che non riesce a staccare da sé (impotenza motoria),



come abbiamo visto al § 2, ma non vi è alcun processo istintivo (movimento cinestetico) che dia luogo ad un'azione specifica da parte del bambino a causa della sua immaturità. Il sistema cinestetico ha quindi al momento una funzione totalmente accessoria.

La cinestesi non è il prototipo dell'azione specifica compiuta dal soggetto, perché all'inizio l'azione specifica è compiuta dall'adulto e il bambino non ce l'ha in sé, come sua potenzialità intrinseca, ma deve apprenderla dall'adulto e all'inizio non ha le capacità motorie per farlo. Per Husserl invece i movimenti cinestetici del bambino costituiscono già una primitiva dotazione intenzionale; inoltre il supposto cammino graduale dalla cinestesi all'Io volontario, che si costituirebbe per ripetute riuscite, fallimenti, esercizio (abitualità), dapprima come dominio sui movimenti del corpo, fino alla coscienza di sé, resta in qualche modo inspiegato.

Inoltre il vivente, gli istinti, li ha già in sé (insieme alla dotazione cinestetica), mentre per Freud le pulsioni sessuali si sono innate nell'individuo, ma non le pulsioni come la fame o la sete; esse non sono già preliminarmente riconosciute come tali dal soggetto; Husserl dà per scontata la tendenza all'autoconservazione dell'individuo, mentre per Freud la fame e la sete sono pulsioni che sorgono al momento della nascita, non come una tendenza pre-fissata dell'organismo vivente, come abbiamo già osservato.

Ma procediamo ancora di un ultimo passo nello scavo: la fame, tema spesso considerato trascurabile nel complesso dell'opera husserliana, soprattutto perché metterebbe in dubbio la purezza della fenomenologia: vediamone i termini. Secondo Husserl, le diverse pulsioni particolari, pur nella diversità dei «riempimenti», conducono tutte a una struttura generale dell'intenzionalità pulsionale,<sup>56</sup> di cui quelle non oggettivanti sono gli *istinti* originari,<sup>57</sup> gli istinti di autoconservazione, o pulsioni vitali (respirazione, bisogno sessuale, legame con l'altro). Ora, dal punto di vista intenzionale questi istinti originari si presentano come forme particolari di un istinto universale che li sintetizza tutti, che Husserl chiama «fame universale», o istinto di nutrizione.

Egli pone poi una differenza tra istinto di nutrizione e istinto di alimentazione; quest'ultimo si soddisfa nell'acquisizione di cibo, mentre l'istinto di nutrizione si soddisfa nell'eliminazione della fame, ossia in un anelito al soddisfacimento, come caratteristica di tutte le aspirazioni delle pulsioni particolari. La pulsione fame (universale) ha una struttura che è quella di un'aspirazione (*Strebung*) che spinge verso una meta in cui trova appagamento (*Befriedigung*). La pulsione fame, così concepita è diretta a un oggetto, in quanto esso riempie la pulsione, ma non ha un contenuto particolare: tende verso la sazietà (*Sattheit*), la saturazione, ossia il riempimento dell'aspirazione dell'intenzionalità pulsionale. Dice Carella:

<sup>56</sup> Per l'argomento della fame, su cui gli studi sono molto rari, vedi lo studio di Carella, V. (2018); vedi *ivi*, p. 105.

<sup>57</sup> Husserl non mantiene mai la distinzione tra istinti e pulsioni.

[...] mentre la pulsione alimentare si appaga in base a contenuti particolari di esperienza [cibo], la pulsione di nutrizione, o istinto di nutrizione non tende verso un contenuto particolare, ma verso la sazietà, ossia verso il riempimento dell'aspirazione dell'intenzionalità pulsionale. Naturalmente è chiaro che un contenuto appagante ci deve essere, ma è che l'istinto di nutrizione per Husserl non ha una natura prefissata e può essere determinato variamente.<sup>58</sup>

Ciò significa, nell'intento di Husserl, che la pulsione di nutrizione non ha un oggetto prefissato per il suo appagamento. La fame si completa nell'azione che riempie la tensione che essa provoca, e il piacere coincide con il riempimento (soddisfacimento) della pulsione.

Il punto di partenza di questa indagine *internalista* husserliana sulla pulsione della fame si può dunque riassumere nel fatto che il bambino conosce la sazietà prima di conoscere l'oggetto specifico nelle sue qualità, questo vuol dire che l'oggetto all'inizio è tale solo in quanto oggetto di soddisfacimento, non importa che cosa esso sia, basta che porti il soddisfacimento ossia la sazietà.

Questo aspetto messo in luce da Husserl è interessante, e naturalmente, come vedremo, risente della matrice freudiana.<sup>59</sup> Per Freud infatti la condizione iniziale che è all'origine di ogni ulteriore sviluppo del soggetto è proprio la fame, che il bambino non conosce, che si fa sentire in modo pressante e che non se ne va. Come già abbiamo sottolineato, il ripetersi di questa tensione relativa alla fame e agli altri stimoli interni è ciò che promuove nel soggetto la prima affermazione di se stesso come io, come ciò che si sente nello stimolo costante, e non sbaglia. Le varie e succedentesi esperienze di soddisfacimento lo inducono poi al secondo movimento che consiste nell'introyettare lo stimolo pulsionale insieme all'oggetto che lo soddisfa: l'oggetto soddisfacente porta il bambino a introyettare tutti gli oggetti piacevoli e a ricacciare al di fuori tutto ciò che è fonte di dispiacere (*Lust-Ich*). E quindi il soddisfacimento porta l'attenzione del bambino sull'oggetto in quanto tale, in quanto se l'oggetto è fonte di soddisfacimento non lo deve temere.

Husserl, non sembra dare rilievo alla prima fase, quella che in Freud è costitutiva del *Real-Ich*. Per Husserl il soggetto primo è il soggetto beato nella sua sazietà, perché è la sazietà che lo porta a voler ripetere l'esperienza.

Inoltre per Husserl l'istinto primordiale di nutrizione comporta delle sensazioni di contatto che rimandano un piacere; esse, oltre a rimandare qualcosa del mondo sentito, rimandano anche qualcosa del corpo stesso che sente, del corpo vivo che vive appunto le sensazioni che percepisce, quindi il corpo non come cosa meramente fisica, ma come corpo vivo, che ha sensazioni sempre nuove, e anche di piacere. Nella sensazione di piacere il soggetto sente se stesso, momento primordiale di essere-cosciente-di-sé. Della dialettica husserliana tensione-distensione, propria

<sup>58</sup> Carella, V. (2018), p. 113.

<sup>59</sup> Vedi Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915).

della pulsione, non vi è dunque riferimento alla tensione, bensì alla distensione, alla parte piacevole dell'esperienza.<sup>60</sup> Per Freud invece è l'esperienza angosciata dello stimolo interno che non ha ancora trovato soddisfacimento il primo momento della soggettivazione. Per Freud non è la sazietà il primo gradino, è lo stimolo costante. E lo stimolo senza la sazietà può diventare qualcosa di molto inquietante. Il bambino porta traccia di questo elemento traumatico che costituisce per lui la nascita e l'essere gettato in un mondo di stimoli: è l'angoscia, di cui la nascita costituisce il prototipo come esperienza traumatica, appunto. Questo, come abbiamo già notato, non è un'assunzione puramente teorica, ma ha dei riscontri clinici molto rilevanti. Non c'è solo il *Lust-Ich*, certo fondamentale, alla base della soggettivazione; prima per Freud c'è il *Real-Ich*, e anzi il *Real-Ich* non costituisce mai una fase superata nello sviluppo dei processi vitali del soggetto.

Correlata con questa problematica, vi è poi quella della mancanza dell'oggetto della pulsione. Vediamo ora se Freud e Husserl dicono la stessa cosa quando parlano della mancanza d'oggetto. Per Husserl la pulsione all'origine è senza oggetto, perché mira alla sazietà e non ha un oggetto specifico; per Freud la pulsione all'origine è senza oggetto perché non sa che vi possa essere un oggetto che la soddisfi perché l'oggetto non è collegato con la pulsione; esso è nel mondo esterno che non è già dato: quindi per Husserl il fatto che la pulsione sia senza oggetto si lega con la condizione di beatitudine della sazietà, mentre per Freud si lega con l'angoscia che sorge dal tentativo fallito di liberarsi di uno stimolo e dall'insistenza dello stimolo stesso.

Un ulteriore aspetto relativo alla fame in Husserl è che la fame per le caratteristiche che abbiamo già rilevato, è un istinto, come dice la Carella, che porta il soggetto a sviluppare delle azioni che si coordinano col mondo esterno, per cui l'istinto di nutrizione non solo conduce allo strato egologico più profondo, ma anche alla modalità più basilare della correlazione Io-mondo;<sup>61</sup> esso infatti ha una struttura relazionale, crea una correlazione tra il soggetto e il mondo – anzi la correlazione più fondamentale –, rendendo il mondo un mondo per lui, che stimola le sue attese e soddisfa i suoi bisogni. Per Freud, più attento alla dimensione clinica, la fame non ha da subito una struttura relazionale, e questo è il motivo per cui possono darsi patologie molto importanti delle pulsioni di autoconservazione, che risultano essere più gravi e distruttive della struttura soggettuale, che non le patologie psiconevrotiche.

C'è però un aspetto ancora, molto importante, da rilevare: Husserl in questa elaborazione tardiva si sofferma sull'idea freudiana che la pulsione è senza oggetto, come condizione preliminare della *libertà* del soggetto, nel senso che non vi è nulla di pre-costituito, pre-dato nel rapporto del soggetto con il mondo. Il fatto che la pulsione non abbia un oggetto specifico, è per Husserl la condizione

<sup>60</sup> Vedi Carella, V. (2018), p. 118.

<sup>61</sup> Vedi Carella, V. (2018), p. 115.

della libertà del soggetto. La pulsione, la forza cieca, non ha in questo modo un carattere così deterministico. Ci siamo soffermati su questo punto perché la condizione della libertà è altrettanto fondamentale anche per Freud, e quindi capire come dalla fame, il più pressante dei bisogni, si passi a porre la libertà è interessante. Ma anche qui la dinamica nei due autori è ben differente.

Husserl dalla pulsione di alimentazione non trae nulla relativamente alla costituzione del soggetto, e invece deve invocare la pulsione di nutrizione, come una fame generica, come sostrato trascendentale di tutte le pulsioni, come ciò che è alla base della rapporto tra il soggetto e il mondo, ma astratta da una dinamica effettiva; così la «fame universale» è una fame metafisica, del tutto inutilizzabile per spiegare non solo fenomeni clinici come l'anoressia isterica o quella psicotica o la bulimia, ma anche per spiegare fenomeni molto più «normali» come l'evoluzione del gusto!

Per Freud invece si tratta di capire come proprio dalla pulsione fame (quella che Husserl chiama «pulsione di alimentazione» e non la «pulsione di nutrizione») possa costituirsi il soggetto libero.<sup>62</sup> Freud infatti parte dalla fame, con la correlativa esperienza di soddisfacimento e introiezione degli oggetti nell'Io, e da qui sviluppa la teoria del narcisismo secondario, il quale non consiste in altro che nella costituzione di una scorta di libido desessualizzata, ossia di libido dell'Io che l'Io accumula traendola dagli oggetti introiettati per averla in sé (*Lust Ich*) e rafforzare l'Io (amore di sé); inoltre si crea per l'Io la nuova condizione di disporre di una quantitativo di libido che può spendere relativamente a suo piacere e non del tutto determinato dalla necessità, scegliendo dove spostare la libido, come impiegarla etc.; qui Freud situa la possibilità della libertà per il soggetto, come libertà di scelta: «L'Es è assolutamente libero e anche il Super-io, ma è una libertà che non può niente, senza la costituzione di un Io che ha il governo della motilità. La libertà va costruita come va costruita la libido dell'Io. L'opera etica si compie tutta a spese dell'Io, che ne è l'artefice».<sup>63</sup> In Husserl la libertà ci sembra più un presupposto logico, che una vera acquisizione del soggetto, una sua conquista e quindi un valore.

Infine non possiamo mancare di sottolineare con Bernet il fatto che Husserl sostituisca la nozione di libido freudiana con il concetto di «fame universale», molto probabilmente *per attuare una epoché* – lo diciamo ironicamente – della sessualità dalla teoria delle pulsioni.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Baldini, F. (2023, 25 febbraio), *Dal cogito kantiano all'Ich freudiano*.

<sup>63</sup> Dalto, S. (2023, 25 marzo), *Metapsicologia della libertà*.

<sup>64</sup> Cfr. Bernet, R. (2013), p. 320.

## Conclusioni

Faremo, per concludere, alcune brevi riflessioni sull'orizzonte teleologico in cui Husserl iscrive le sue considerazioni sulle pulsioni.<sup>65</sup> Parto da una frase di Vincenzo Costa:

[...] l'origine della intenzionalità attiva è da ricercare in una intenzionalità della vita istintiva, pulsionale, prima del costituirsi stesso del soggetto. L'intenzionalità passiva qui non significa più l'intenzionalità che si radica nelle sintesi passive dell'associazione, che, comunque, erano *sintesi per un soggetto*. Si tratta, invece, di *un'intenzionalità e di un dinamismo che precede il costituirsi stesso del soggetto*, e che proprio per questo possiamo e dobbiamo indicare come intenzionalità dell'essere, intenzionalità della vita, un'intenzionalità che [...] è presente in noi in quanto «intenzionalità istintiva», «pulsionale», un «istinto trascendentale» – nel senso di una tendenza universale che attraversa la totalità dell'intenzionalità degli *ego* – «l'universale e imperitura teleologia».<sup>66</sup>

Le pulsioni, e la «fame universale» che le rappresenta tutte, mostrano una direzione per la costituzione del mondo; esse sono dunque i concetti fondamentali di una teleologia trascendentale che costituisce, come dice Deodati, l'ultimo livello cui può giungere l'indagine fenomenologica, perché è fin qui che può costituirsi un'esperienza.<sup>67</sup> Ma come dobbiamo intendere questo orizzonte teleologico, che è più una direzione, non così rigidamente fissata, piuttosto che una grammatica pre-costituita? Come dice ancora Costa, questo processo teleologico si presenta non come qualcosa che ponga il soggetto trascendentale come già costituito, bensì qualcosa di aperto alla vita, e il soggetto è quello stesso dinamismo che si esprime come volontà di vita, ossia come intenzionalità pulsionale, istintiva, come «vita trascendentale». E Husserl la chiama anche «volontà divina».

Tutto dunque è ordinato finalisticamente? Come abbiamo visto, questa intenzionalità pulsionale, che troviamo nelle dinamiche della vita, si differenzia da altre forme di intenzionalità come quella percettiva o rappresentativa, in quanto queste mirano a una sempre più decisa obiettivazione, e determinazione, mentre la pulsione universale non tende verso un oggetto specifico. Per questo Husserl la pone in una sorta di indifferenza verso gli oggetti e neppure molto definita quanto al soddisfacimento.

<sup>65</sup> A questo dedicheremo un articolo più dettagliato in corso di pubblicazione; vedi Dalto, S. (forthcoming), *Genealogia dell'intenzionalità. Atti del convegno Finalismo o finalità? Percorsi epistemologici attorno alla causa finale a partire dalla psicanalisi* (Milano, 20-21 ottobre 2023).

<sup>66</sup> Costa, V. (2009), p. 193.

<sup>67</sup> Deodati, M. (2010). *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*, p. 160.

Inoltre, in forza di questa indeterminazione, la pulsione indica l'esistenza di un percorso teleologicamente dato, ma lo scopo non è così determinato e quindi lascia al soggetto spazio per la libertà: se la pulsione non ha un oggetto prefissato, ha dei margini di libertà. Tuttavia questo di Husserl ci sembra più il tentativo di trovare una via d'uscita che preservi la posizione della libertà, che non una soluzione effettiva del problema. In effetti, come dice Costa: «Ciò che costituisce l'essenza del processo costitutivo dal punto di vista della genesi è infatti la necessità di passare a livelli sempre più alti, sviluppando una entelechia che si manifesta teleologicamente. E questo corrisponde, in Husserl, a una precisa determinazione del senso dell'essere: *l'essere come teleologia*».<sup>68</sup>

Insomma le pulsioni mettono in luce un processo teleologico onnipresente nella vita intenzionale del soggetto, come teleologia immanente, che poi si allarga e diviene *teleologia universale* che si sviluppa sempre più in teologia.

Prospettiva ben differente da quella freudiana che anche nell'ultimo dualismo pulsionale non esce mai dall'orizzonte della naturalizzazione, come abbiamo messo in luce nel § 2. Si vedono i percorsi opposti di Husserl e Freud, il primo volto a tradurre la psicologia in metafisica, il secondo, invece, a tradurre «la metafisica in metapsicologia».<sup>69</sup>

E così alla fine riteniamo che il vecchio filosofo, nella prospettiva diremmo un po' arcaica di una ostinazione contro la naturalizzazione, sia stato portato alla ripresa di temi cartesiani e aristotelici che già Kant aveva superato. Egli ha sicuramente compulsato i testi di Freud, ne ha colto le suggestioni seppure non proprio i contenuti di quelle idee, che non critica mai. Peccato, perché la sinergia di due robusti ingegni, avrebbe forse reso più arduo l'affermarsi delle tendenze heideggero-lacaniane in psicanalisi. E tuttavia se così non è accaduto è perché si ha nettamente l'impressione che al filosofo moravo la sessualità e la clinica non fossero davvero consone.

## Sintesi

### *Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame.*

Viene posto un confronto tra le concezioni di Freud e di Husserl sul tema delle pulsioni e, in particolare, della fame. Entrambi non intendono la fame soltanto come un concetto fisiologico. Infatti dall'elaborazione di Freud risulta che la fame, come pulsione di autoconservazione, ha una rilevanza fondamentale anche dal punto di vista psichico, in quanto è una pulsione direttiva nella costituzione originaria del soggetto; in Husserl invece la fame è posta all'origine dell'intenzionalità che caratterizza il rapporto del soggetto trascendentale con il mondo, all'interno di una dimensione teleologica di matrice aristotelica. Nel confronto tra le due

<sup>68</sup> Costa, V. (2009), p. 203.

<sup>69</sup> Freud, S., OSF, Vol. IV, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), p. 280.

impostazioni si sottolinea la perdita conoscitiva che si produce sacrificando, come è in Husserl a differenza di Freud, l'approccio clinico.

Parole chiave: *pulsioni di autoconservazione, fame, costituzione del soggetto trascendentale, teoria freudiana dell'appoggio, approccio clinico, teleologia.*

## Bibliografia

- Ales Bello, A. (2013). Hyletica Sacro Religioso. Per una fenomenologia della religione. In E. Baccarini, M. Deodati (Cur.), *Husserl domani* (pp. 13-35). Aracne Editrice.
- Ales Bello, A. (2020). Corpo vivente e Cyberspace: la dimensione hyletica nella costituzione della conoscenza. In *Spazio aperto*. [https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/11/12.-ALES\\_BELLO.pdf](https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/11/12.-ALES_BELLO.pdf).
- Baccarini, E., Deodati, M. (Cur.). (2013). *Husserl domani*. Aracne Editrice.
- Baldini, F. (forthcoming). Senza fine: dalle simmetrie fondamentali all'orientazione vitale. In *Atti del convegno. Finalismo o finalità? Percorsi epistemologici attorno alla causa finale a partire dalla psicanalisi* (Milano, 20-21 ottobre 2023).
- Baldini, F. (2022, 24 settembre). «Lezione introduttiva». *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario interno della SPF 2022/2023), inedito.
- Baldini, F. (2023, 25 febbraio). Dal cogito kantiano all'Ich freudiano. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). [https://www.youtube.com/watch?v=7gDZvoei\\_t4](https://www.youtube.com/watch?v=7gDZvoei_t4)
- Baldini, F. (2006). Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito. In F. Minazzi (Cur.), *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat*. La città del Sole.
- Bernet, R. (2013). *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cagna, P. (2020). Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etiologica. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 73-88.
- Cagna, P. (2023). L'attività psichica del vivente in una prospettiva metapsicologica: uno studio dei casi di Dick e Robert. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, infra.
- Carella, V. (2018). *Animalità del soggetto, soggettività animale. Il contributo della fenomenologia di Husserl ad un'etica per l'ambiente*. Tesi di Dottorato di ricerca in Human Sciences, Università degli Studi di Macerata, (pp. 1-275). UniMC – Pubblicazioni Aperte Digitali. IRIS / SIARI UNIMC / 13 TESI DI DOTTORATO.
- Carella, V. (2021). *Animalità del soggetto, soggettività animale. Il contributo della fenomenologia di Husserl ad un'etica per l'ambiente*. Orthotes.
- Costa, V. (2009). *Husserl*. Carocci.
- Dalto, S. (2019). Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella



- metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 35-50.
- Dalto, S. (2022). Eros e pulsione di morte: una libido, due regimi. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2022/1, 21-50.
- Dalto, S. (2023, 25 marzo). Metapsicologia della libertà. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario interno della SPF 2022/2023), inedito.
- Dalto, S. (2023, 29 aprile). Le due forme della libertà e le simmetrie. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario interno della SPF 2022/2023), inedito.
- Dalto, S. (forthcoming). Genealogia dell'intenzionalità. In *Atti del convegno. Finalismo o finalità? Percorsi epistemologici attorno alla causa finale a partire dalla psicanalisi* (Milano, 20-21 ottobre 2023).
- Deodati, M. (2010). *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*. Mimesis.
- Freud, S. (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Husserl, E. (1960). *Meditazioni cartesiane* (F. Costa, Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1976a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura (Libro primo)*. E. Filippini (Cur.). (G. Alliney, E. Filippini, Trad.). (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1976b). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione (Libro secondo)*. E. Filippini (Cur.). (E. Filippini, Trad.). (Originariamente pubblicato nel 1952)
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva* (V. Costa, Trad.). Guerini e Associati. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Husserl, E. (1999). Compito e significato delle *Ricerche Logiche*. In *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti* (S. Besoli, V. De Palma, Trad.). Il Melangolo. (Originariamente pubblicato nel 1927)
- Husserl, E. (2021). *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*. M. Failla (Cur.). (G. Baptist, A. Pugliese, A. Ales Bello, & M. Failla, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 2014)
- Husserl, E. (1973). *Husserliana. Gesammelte Werke. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter teil 1929-35* (Vol. XV). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2014). *Husserliana. Gesammelte Werke. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)* (Vol. XLII). Springer.
- Husserl, E. (2006). *Husserliana. Materialien. Späte texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuscripte* (Vol. VIII). Springer.
- Lacan, J. (1979). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della*



- psicoanalisi* (1964). J.-Miller, G. Contri (Cur.). (S. Loaldi, I. Molina, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1973)
- Pugliese, A. (2014). *Il movente dell'esperienza. Costituzione, pulsione ed etica in Edmund Husserl*. Mimesis.
- Pugliese, A. (2021). «Trieb». In Husserl, E. (2021). *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*. M. Failla (Cur.). (G. Baptist, A. Pugliese, A. Ales Bello, & M. Failla, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 2014)
- Spinicci, P. (1993). «Presentazione». In Husserl, E. *Lezioni sulla sintesi passiva* (V. Costa, Trad.). Guerini e Associati. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Spitz, R. A. (1962). *Il primo anno di vita del bambino* (G. Galli, A. Arpelli Galli, Trad.). Giunti. (Originariamente pubblicato nel 1958)



# LA TEORIA PULSIONALE: FREUD E LACAN A CONFRONTO

Stefania Olivier

## Abstract

*The Drive Theory: Comparing Freud and Lacan.*

This article revisits the Freudian concept of drive, analysing its fundamental characteristics. In particular, it highlights the decisive role played by the self-preservation drives in the constitution of the Ego and in offering an objective basis to the sexual drives, providing them with support and guidance towards the retrieval of drive objects. The components of the drive – source, drive, goal, and object – are analysed through Baldini's formalization of the Freudian concept of the drive as a vector. At the same time, a precise analysis is carried out of some excerpts from the 13th and 14th chapters in Lacan's *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, in which a deviation from Freudian drive theory is detected, despite Lacan's initial declaration of a return to it.

Keywords: *self-preservation drive, sex drive, Real-Ich, constitution of the Ego, constant force, source, drive, goal, drive object, Anlehnung, vector.*

## 1. Introduzione

La teoria pulsionale è un aspetto fondativo della metapsicologia freudiana. Nonostante questo, il concetto di pulsione, così come l'elaborazione del primo e secondo dualismo pulsionale, sono stati e sono ancor oggi oggetto di fraintendimenti, incomprensioni, svalorizzazioni e aspre critiche. Con il presente lavoro intendo riprendere l'elaborazione freudiana del concetto di pulsione e al contempo analizzare alcuni passi del XIII e del XIV capitolo de *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* di Lacan, nei quali egli afferma che è possibile introdurre il concetto di pulsione solo «seguendo Freud, in quanto tale nozione, in Freud, è assolutamente nuova».<sup>1</sup> Sarà interessante, quindi, verificare se e in che modo Lacan segua effettivamente e rigorosamente Freud, oppure se questo sia solo un intento dichiarato ma disatteso.

## 2. I caratteri fondamentali della pulsione

Il termine *pulsione* compare nel testo freudiano per la prima volta nel 1905

---

<sup>1</sup> Lacan, J. (1979), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), p. 157.

nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*,<sup>2</sup> ma già nei primi scritti di Freud è possibile rilevare la formulazione del concetto nella distinzione che Freud opera «tra i due tipi di eccitamenti ai quali l'organismo è sottoposto e che esso deve scaricare conformemente al principio di costanza»,<sup>3</sup> ossia l'eccitamento endogeno e l'eccitamento esogeno, presentati in *Legittimità di separare dalla nevrasenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"*<sup>4</sup> del 1894 e nel *Progetto di una psicologia*<sup>5</sup> del 1895. L'eccitamento endogeno è certamente da considerarsi come un primo riferimento al concetto di pulsione del quale Freud offre una trattazione estesa in *Pulsioni e loro destini*.<sup>6</sup> In questo saggio egli afferma che la pulsione «ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea». <sup>7</sup> Freud individua inoltre l'essenza della pulsione in due caratteri fondamentali che la distinguono nettamente dagli stimoli esterni: la sua provenienza da fonti stimolatrici poste all'interno dell'organismo e il suo presentarsi come *forza costante* e non come *forza d'urto momentanea*. Da questi caratteri distintivi Freud fa derivare un terzo aspetto, altrettanto importante: non esiste possibilità di fuga dalla pulsione, essa può essere placata solo grazie all'*azione specifica* che apporta il soddisfacimento. Leggiamo estesamente quanto Freud scrive in proposito:

[...] tutti gli elementi essenziali dello stimolo [fisiologico] sono dati se supponiamo che esso agisca come un singolo urto: in tal caso può essere liquidato mediante un'unica azione appropriata, quale si ha in modo tipico con la fuga motoria dalla fonte dello stimolo stesso. Naturalmente questi urti possono anche ripetersi e sommarsi, ma ciò non porta alcun mutamento nella concezione del processo e nelle condizioni che presiedono all'eliminazione dello stimolo. La pulsione, al contrario, non agisce mai come una forza d'urto *momentanea*, bensì sempre come una forza *costante*. E, in quanto non preme dall'esterno, ma dall'interno del corpo, non c'è fuga che possa servire contro di essa. Indichiamo più propriamente lo stimolo pulsionale col termine "bisogno"; ciò che elimina tale bisogno è il "soddisfacimento". Il soddisfacimento può essere ottenuto

<sup>2</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). In questo saggio il concetto di pulsione viene analizzato principalmente nell'ambito della sessualità umana.

<sup>3</sup> Vedi alla voce «Pulsione», in Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), *Enciclopedia della psicoanalisi* (Vol. II), p. 459.

<sup>4</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. II, *Legittimità di separare dalla nevrasenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894).

<sup>5</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. II, *Progetto di una psicologia* (1895), p. 202.

<sup>6</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Pulsioni e loro destini* (1915).

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 17.

soltanto mediante una opportuna (adeguata) modificazione della fonte interna dello stimolo.<sup>8</sup>

Freud usa l'espressione *forza costante* e nel testo il senso dell'aggettivo è molto chiaro: egli oppone *costante* a *momentaneo*. Che la costanza si riferisca al carattere durevole nel tempo dello stimolo possiamo rilevarlo anche nei *Tre saggi* dove Freud si riferisce alla pulsione come alla «rappresentanza psichica di una fonte di stimolo in *continuo flusso*, endosomatica, a differenza dello “stimolo”, il quale è prodotto da eccitamenti isolati e provenienti dall'esterno».<sup>9</sup>

Sembra però pensarla diversamente Lacan che scrive: «La costanza della spinta proibisce ogni assimilazione della pulsione con una funzione biologica, la quale ha sempre un ritmo. La prima cosa che Freud dice della pulsione è che essa non ha, se così posso esprimermi, né giorno né notte, non ha né primavera né autunno, non ha né aumento né diminuzione. È una forza costante».<sup>10</sup> Si ha la netta impressione che Lacan interpreti il termine *costante* come l'aggettivo che rimanda al concetto di *costante matematica* e per questo motivo attribuisce alla pulsione la caratteristica di essere sempre uguale; scrive infatti: «non ha ritmo, non ha aumento né diminuzione». Ma se leggiamo bene il testo freudiano vediamo che non è affatto così: la pulsione non si comporta come una costante matematica e non è sempre uguale; essa è certamente una forza continua nel tempo, ma la sua intensità subisce aumenti e diminuzioni. Quando Freud scrive che «ciò che elimina tale bisogno [ossia lo stimolo pulsionale] è il “soddisfacimento”»,<sup>11</sup> significa proprio che con il soddisfacimento si verifica una diminuzione nella percezione della spinta pulsionale.

## 2.1 La costanza della pulsione e il *Real-Ich*

Il concetto *costante-continuo* richiede una riflessione ulteriore perché nel testo freudiano il carattere *continuo* della pulsione è di fondamentale importanza per comprendere il processo di costituzione del soggetto, ossia dell'Io.<sup>12</sup> Soffermiamoci su questo punto prendendo in esame un brano significativo di *Pulsioni e loro destini*.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

<sup>9</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 479. [Il corsivo è mio.]

<sup>10</sup> Lacan, J. (1979), p. 161.

<sup>11</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 15.

<sup>12</sup> Esula dal presente lavoro inoltrarsi in una disamina sulla costituzione dell'Io, per la quale si rimanda ai lavori di Dalto, S. (2019), *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana* e di Cagna, P. (2020), *Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etiologica*, ma ritengo altresì importante soffermarci su alcuni punti cruciali.

Collochiamoci dal punto di vista di un essere vivente, quasi completamente provveduto e ancora disorientato, il quale subisca l'azione di stimoli nella sua sostanza nervosa. Un tale essere perverrà ben presto nelle condizioni di effettuare una prima distinzione e di ottenere un primo orientamento. Egli avvertirà da un lato stimoli dai quali si potrà ritrarre mediante un'azione muscolare (fuga), e attribuirà questi stimoli a un mondo esterno; ma dall'altro avvertirà pure stimoli nei confronti dei quali una tale azione non serve a nulla, e che, a dispetto di essa, serbano permanentemente il loro carattere assillante; questi stimoli costituiscono l'indice di un mondo interiore, la prova dell'esistenza di bisogni pulsionali. La sostanza percipiente dell'essere vivente ha in tal modo trovato, nella efficacia della propria attività muscolare, un criterio per distinguere un "fuori" da un "dentro".<sup>13</sup>

Vediamo come il carattere costante<sup>14</sup> della pulsione e l'impossibilità di fuggire dallo stimolo pulsionale attraverso l'azione riflessa pongano le basi per una prima distinzione tra interno ed esterno. Questo è un passo davvero fondamentale nella costituzione dell'Io perché la modalità d'insorgenza del *Real-Ich* qui descritta ha un carattere normativo, ossia stabilisce ciò che non può mancare in una struttura soggettuale. Baldini ha argomentato a più riprese come questo «passaggio freudiano costituisca propriamente la naturalizzazione di quello che in filosofia si chiama il soggetto, l'autocoscienza, il cogito».<sup>15</sup> In *Corpo e mente* Baldini fa una precisazione importante e scrive:

Ciò che Freud ci dice [...] è che l'organismo trova modo di giungere a ricostituirsi come un corpo con l'aiuto degli stimoli costanti. Ma guardiamo più da vicino quello che ci dice, perché è qualcosa di assolutamente geniale: non è il fatto di essere interno a rendere costante lo stimolo, è esattamente il contrario: se lo stimolo è avvertito *dall'organismo* come costante, allora è interno. È proprio questa l'incorporazione. Significa che all'inizio, per l'organismo, niente è interno, se non ne ha mai avuto alcuna sensazione, e che dopo, ciò non significa «mettere dentro», per l'organismo, ma trattare alcune cose come se facessero parte di se stesso, vale a dire aggiungersele.<sup>16</sup>

Ebbene, è proprio intorno a questa prima distinzione interno-esterno, che avviene «in base a un buon criterio obiettivo»,<sup>17</sup> che si istituisce una prima organizzazione dell'Io: l'Io-reale primordiale (*Real-Ich*) costituito dalla spinta pulsionale. Come scrive Dalto:

<sup>13</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 15.

<sup>14</sup> Freud qui dice stimoli dal carattere assillante.

<sup>15</sup> Baldini, F. (2020, 6 giugno), *La sublimazione ovvero la benda di Van Gogh*.

<sup>16</sup> Baldini, F. (1990), *Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica*, p. 13.

<sup>17</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 31.

[...] questo Io-reale, che consiste esclusivamente nel *sentirsi*, presenta due caratteristiche essenziali:

- è assolutamente privo di immagine: non sa *che cosa* è ma soltanto *che* è;
- non è continuo nel tempo ma intermittente: compare e scompare secondo i ritmi di presentazione delle spinte pulsionali.<sup>18</sup>

Siamo ora in grado di effettuare un confronto tra il *Real-Ich* freudiano e quello lacaniano. Lacan relativamente al *Real-Ich* scrive: «Diciamo subito che possiamo concepire il *Real-Ich* come il sistema nervoso centrale in quanto esso funziona non come un sistema di relazione, ma come un sistema destinato ad assicurare una certa omeostasi delle tensioni interne».<sup>19</sup> È palese che questa descrizione non è assolutamente coerente con quanto abbiamo appena visto in Freud, possiamo dire anzi che sia il contrario. In primo luogo perché il *Real-Ich* non ha riferimento con il sistema nervoso centrale, semmai con il sistema percettivo, e cioè con il sistema nervoso periferico; in secondo luogo il *Real-Ich* non è nemmeno un sistema, bensì il tipo di *sensazione provata*. Abbiamo potuto osservare come in Freud il *Real-Ich* si costituisca proprio a partire dal fatto che vi sono degli eccitamenti costanti (gli stimoli pulsionali) dai quali non è possibile fuggire: se non riesco a separarli da me vuol dire che fanno parte di me, sono Io.

### 3. Le pulsioni di autoconservazione e le pulsioni sessuali

Credo sia evidente, ma ritengo importante sottolineare in modo esplicito che in questo primo processo di costituzione dell'Io, così come nelle sue successive evoluzioni, sono le pulsioni di autoconservazione ad avere un ruolo determinante. È al loro modello che Freud si riferisce quando parla di pulsione; ma qual è la posizione di Lacan relativamente alle pulsioni di autoconservazione?

[...] abbiamo la nozione di bisogno, così come si manifesta nell'organismo, a dei livelli diversi e in primo luogo a livelli della fame e della sete. Ecco quello che Freud sembra voler dire distinguendo l'eccitazione interna dall'eccitazione esterna. Ebbene si deve dire che, sin dalle prime righe, Freud pone, nel modo più formale, che, nel *Trieb*, non si tratta assolutamente della pressione di un bisogno quale *Hunger*, la fame, o *Durst*, la sete.<sup>20</sup>

Per Lacan le pulsioni di autoconservazione non sono definite come pulsioni, per lui esistono soltanto le pulsioni sessuali. Ma se andiamo a leggere le primissime pagine di *Pulsioni e loro destini* troviamo: «Così, ad esempio, quando una luce intensa colpisce l'occhio, essa non è uno stimolo pulsionale, mentre è tale la

<sup>18</sup> Dalto, S. (2019), p. 40.

<sup>19</sup> Lacan, J. (1979), p. 170.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 160.

sensazione provocata dall'inacidimento della membrana faringea o dalla corrosione della mucosa gastrica».<sup>21</sup> E aggiunge in nota: «Supponendo, ovviamente, che questi processi interni costituiscano, rispettivamente, la base organica dei bisogni della sete e della fame».<sup>22</sup> È evidente che nel 1915 non viene messo assolutamente in dubbio il carattere pulsionale delle pulsioni di autoconservazione, così come nei primi testi freudiani. Nella *Minuta E* Freud scrive: «Ma succede altrimenti con la tensione endogena, la cui fonte giace nell'interno del corpo del soggetto (fame, sete, pulsione sessuale)»;<sup>23</sup> nel *Progetto di una psicologia* leggiamo: «Questi [gli stimoli endogeni] hanno origine nelle cellule del corpo e determinano i bisogni fondamentali: fame, respirazione, sessualità».<sup>24</sup> L'argomentazione di Dalto ci permette di avere una visione ancora più completa:

[...] questi ultimi [gli stimoli pulsionali] creano nella materia percettiva dell'essere vivente ancora immaturo degli eccitamenti che lo mettono in uno stato di allerta, costringendolo ad abbandonare la condizione d'inerzia e a farsi attivo. Ciò significa che il bambino deve accettare di subire il dispiacere che deriva da questi eccitamenti. E poiché nel bambino piccolo le pulsioni sessuali sono di bassa intensità, e il dispiacere che da esse deriva non ha certo il carattere di cogenza che è proprio della fame, questo vuol dire che il modello che Freud ha in mente parlando di questi stimoli endogeni è proprio quello della fame o della sete.<sup>25</sup>

Non possiamo fare a meno di rilevare uno scostamento teorico abissale da parte di Lacan che riduce le pulsioni alle sole pulsioni sessuali; ma il non riconoscere ai bisogni della fame e della sete lo statuto di pulsioni ha delle implicazioni teoriche significative. A tal proposito Dalto scrive:

Lacan svuota la pulsione di autoconservazione di ogni altro senso che non sia la sopravvivenza. Questo gli deriva dal fatto di concepire il soggetto da un punto di vista esternalista, in base al quale: il bambino è alle prese con la fame → giunge l'oggetto → il bambino sopravvive.

Ora, che il bambino sopravviva è quello che vediamo noi, non l'esperienza che lui ne fa. Il bambino sente un eccitamento che non se ne va, non sa neppure che è fame, e poiché questo stimolo lo costringe a sentirsi, esso assume il significato, prima ancora che di sopravvivenza, che quello stimolo (e dunque la fame) sono Io (identità).<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 14.

<sup>22</sup> *Ibid.*, nota 2.

<sup>23</sup> Freud, S., OSF, Vol. II, *Minuta E. Come si origina l'angoscia* (1894), p. 21.

<sup>24</sup> Freud, S., *Progetto di una psicologia* (1895), p. 202.

<sup>25</sup> Dalto, S. (2019), p. 43.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 45.



Sono inoltre sempre le pulsioni di autoconservazione a determinare il passaggio ai successivi sviluppi dell'Io. Infatti il ripetersi dell'esperienza di soddisfacimento derivante dal nutrimento fa compiere all'Io un'evoluzione ulteriore: «Esso assume in sé gli oggetti offertigli, in quanto costituiscono fonti di piacere, li introietta [...], e caccia d'altra parte fuori di sé ciò che nel suo stesso interno diventa occasione di dispiacere».<sup>27</sup> Il soggetto ora si riconosce non solo nella spinta pulsionale, ma nella spinta pulsionale *più* l'oggetto idoneo al soddisfacimento e, al tempo stesso, considera come esterno a sé tutto ciò che è spiacevole. «L'Io si trasforma così dall'*Io-reale*<sup>28</sup> primordiale che ha distinto l'interno dall'esterno in base a un buon criterio obiettivo, in un *Io-piacere* allo stato puro, che pone il carattere del piacere al di sopra di ogni altro».<sup>29</sup> Con il costituirsi dell'Io-piacere l'Io parrebbe uscire drasticamente dall'orizzonte di oggettività in cui si è originato, ma non è così. In questa operazione di introiezione degli oggetti non vi è nulla di aleatorio: essi vengono annessi come parte di Io perché *realmente* adeguati al soddisfacimento.

Nella metapsicologia freudiana le pulsioni di autoconservazione hanno un ruolo imprescindibile non soltanto perché sono connesse alle funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'individuo, ma anche perché sono l'innescio delle attività psichiche nella costituzione dell'Io-soggetto. *Espellere*, come ha fatto Lacan, le pulsioni di autoconservazione dalla metapsicologia comporta lo sviluppo di un'idea di *Io* assolutamente incompleta e una teoria contrastante con quella elaborata da Freud. Questa, però, non è l'unica implicazione, come potrò ora facilmente rendere palese soffermandomi sul rapporto esistente tra le pulsioni di autoconservazione e le pulsioni sessuali. Tale rapporto è esaustivamente espresso dal concetto di appoggio, *Anlehnung*, con il quale Freud indica l'iniziale parassitamento delle pulsioni sessuali nei confronti delle pulsioni di autoconservazione. Per comprendere meglio, riassumiamo le caratteristiche di questi due gruppi di pulsioni:

1. Le pulsioni sessuali (già presenti nel feto) possono parzialmente soddisfarsi in modo autoerotico, la loro fonte non è localizzata nell'eccitamento e nelle funzioni dell'apparato genitale, la loro meta è variabile e i loro oggetti non sono specifici. E, aspetto importante, esse sembrerebbero non necessitare del mondo esterno, in quanto trovano il soddisfacimento nella soppressione della tensione al livello della fonte somatica.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 31.

<sup>28</sup> Riteniamo imprecisa la traduzione di *Real-Ich* con *Io-realtà* fatta da Bollati Boringhieri.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Per un approfondimento relativo alle pulsioni sessuali e all'opportunità di effettuare una distinzione tra pulsioni sessuali autoerotiche e quelle *virtualmente oggettuali* si veda la lezione di Cagna, P. (2024, 27 gennaio), *Precisazioni indispensabili sulla teoria freudiana della sessualità*.

2. Al contrario, le pulsioni di autoconservazione non possono assolutamente soddisfarsi per via autoerotica, bensì necessitano di quegli oggetti specifici che in origine vengono assicurati dalle cure parentali. Le pulsioni di autoconservazione inducono ad effettuare molto presto il passaggio dal principio di piacere al principio di realtà. L'esperienza di soddisfacimento delle pulsioni di autoconservazione apre così la strada verso il reperimento dell'oggetto anche alle pulsioni sessuali.

Freud espone questi aspetti nei *Tre saggi*:

È chiaro inoltre che l'azione del bambino che ciuccia è determinata dalla ricerca di un piacere già provato e ora ricordato. Succhiando ritmicamente una parte della pelle o di una mucosa, egli trova, nel caso più semplice, il soddisfacimento. È anche facile indovinare in quali occasioni il bambino abbia fatto le prime esperienze di questo piacere, che ora egli desidera rinnovare. La prima e la più importante attività del bambino, il poppare dal petto della madre (o dai suoi surrogati), deve già avergli fatto conoscere questo piacere. Noi diremmo che le labbra del bambino si sono comportate come una zona erogena, e lo stimolamento per l'afflusso di latte caldo è stata la causa della sensazione di piacere. Da principio, il soddisfacimento della zona erogena era associato al soddisfacimento del bisogno di nutrizione. L'attività sessuale si appoggia in primo luogo a una delle funzioni che servono alla conservazione della vita, e solo in seguito se ne rende indipendente.<sup>31</sup>

Questo brano significa che è grazie alle pulsioni di autoconservazione che le pulsioni sessuali scoprono un soddisfacimento di tipo oggettuale. In questo consiste la dimensione esplorativa dei bambini che durante lo sviluppo della fase orale mettono tutto in bocca: stanno cercando di trovare oggetti pulsionali, oggetti adeguati al soddisfacimento. In questa possibilità di sessualizzare gli oggetti a partire dalla teoria dell'appoggio di Freud, ad esempio, si può ben comprendere la nascita del piacere della cucina concomitante al bisogno di nutrirsi.

In *Pulsioni e loro destini*, relativamente al concetto di appoggio, Freud scrive:

Al loro primo apparire le pulsioni sessuali si appoggiano alle pulsioni di autoconservazione (da cui si separano soltanto un po' alla volta) e, anche nel rinvenimento dell'oggetto, seguono le vie che vengono loro indicate dalle pulsioni dell'Io. Una loro porzione rimane associata per tutta la vita alle pulsioni dell'Io e fornisce a queste ultime componenti *libidiche* che rimangono facilmente inavvertite quando la funzione è normale, e che solo il manifestarsi della malattia rende palesi.<sup>32</sup>

Questo ha grande rilevanza nella clinica perché se c'è un problema relativo a

<sup>31</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), pp. 491-492.

<sup>32</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), pp. 21-22.

una pulsione di autoconservazione, poiché le pulsioni sessuali si ricalcano sulle pulsioni di autoconservazione, allora ricadrà inevitabilmente anche sulla pulsione sessuale. Quindi tutto quello che intacca le pulsioni di autoconservazione intaccherà anche le pulsioni sessuali, ma non è vero il contrario. In questa osservazione troviamo la chiave di accesso alle nevrosi, alle psicosi e a tutta una serie di patologie intermedie.

Possiamo ora sintetizzare il rapporto che intercorre tra i due gruppi di pulsioni con quanto scrive Dalto:

[...] le funzioni volte alla conservazione della vita vengono prima e guidano lo sviluppo delle pulsioni sessuali. Solo in seguito la sessualità si rende indipendente dalle funzioni della conservazione della vita, ma ha da esse ricevuto un modello. [...] Sono le pulsioni di autoconservazione che danno una base naturalistica allo sviluppo dell'Io e alla costituzione dell'identità, così come, fornendo l'appoggio alle pulsioni sessuali, le pulsioni di autoconservazione danno loro una base oggettiva, nonostante la sottomissione delle pulsioni sessuali al principio di piacere.<sup>33</sup>

Resta quindi da capire come in Lacan la funzione sessuale possa reperire l'oggetto se scompare in blocco la teoria dell'*Anlehnung*. Lacan, infatti, lascia inspiegati gli orientamenti oggettuali delle pulsioni sessuali con molta disinvoltura. Dobbiamo invece precisare che le teorie formano un corpo unitario, non è possibile togliere una sua componente e pensare che il resto rimanga immutato e che la teoria regga comunque, perché ogni componente è strettamente collegata alle altre. Eliminarne una comporta inevitabilmente la sua sostituzione o l'elaborazione di una nuova teoria, che si discosterà dalla precedente. In questo caso, eliminare le pulsioni di autoconservazione significa demolire la teoria dell'appoggio, che però non può essere semplicemente omessa perché allora rimane aperta la questione che abbiamo posto: come le pulsioni sessuali trovano il loro oggetto?

Quanto affrontato finora ci permette di rilevare chiaramente che cosa comporta il fatto di svuotare di valore teorico le pulsioni di autoconservazione come ha fatto Lacan:

1. il dualismo pulsionale è ridotto a un pansessualismo poiché ciò che rimane è soltanto la sessualità;
2. la teorizzazione della costituzione dell'Io perde il senso del processo evolutivo molto articolato che ha in Freud e si riduce alla definizione di un *Real-Ich* discutibile, sovrapposto al sistema nervoso centrale e con la sola funzione di mantenimento dell'omeostasi energetica;
3. le pulsioni sessuali difettano di una teoria per il reperimento dell'oggetto.

<sup>33</sup> Dalto, S. (2019), pp. 43-44.

#### 4. *Not* e *Bedürfnis*

Prima di proseguire mi soffermo sulla precisazione che Lacan fa relativamente ai concetti di *Not* e *Bedürfnis*. Egli scrive:

[...] se, all'inizio della dialettica della pulsione, distinguiamo il *Not* dal *Bedürfnis*, il bisogno dall'esigenza pulsionale, è precisamente perché nessun oggetto di qualsiasi *Not*, bisogno, può soddisfare la pulsione. Anche se rimpinzaste la bocca – bocca che si apre nel registro della pulsione – non è del cibo che essa si soddisfa ma, come si dice, del piacere della bocca.<sup>34</sup>

Questa distinzione tra bisogno ed esigenza pulsionale, tra *Not* e *Bedürfnis* risulta essere un po' arbitraria. Andiamo a vedere il significato della parola *Not* (f.) in tedesco:<sup>35</sup>

1. Bisogno, momento di bisogno, situazione di emergenza.
2. Miseria, povertà, penuria.
3. Preoccupazione, difficoltà.
4. Bisogno, necessità.

Il termine *Bedürfnis* (m.) invece ha il significato 4. del termine *Not*, ossia: bisogno, necessità. Dunque vediamo che il termine *Not* contiene il concetto di *situazione critica, momento di bisogno, situazione di emergenza, miseria, penuria, preoccupazione, difficoltà*, mentre questo senso di criticità non è presente nel termine *Bedürfnis*.

Proviamo a considerare degli esempi che ci permettano di comprendere meglio la distinzione concettuale presente in questi termini. Avere fame rimanda indubbiamente ad un bisogno, ad una necessità, al *Bedürfnis* per l'appunto, ma non richiama necessariamente una situazione di emergenza. *Not*, emergenza, si ha quando si ha fame e non si è nella situazione di poter trovare cibo. Se è chiara la differenza tra aver fame e aver fame e non trovare cibo, sarà altrettanto chiara la distinzione tra *Bedürfnis* (avere fame) e *Not* (aver fame e non trovare cibo). Questa è la distinzione da effettuare tra questi termini.

Lacan invece scrive che l'oggetto di *Not* non può soddisfare il *Bedürfnis*; ma certo che può soddisfarlo! Non si capisce perché non potrebbe. Egli mette *Not* dalla parte del bisogno e *Bedürfnis* invece dalla parte dell'esigenza pulsionale (ma intesa come esigenza pulsionale sessuale – del resto, secondo Lacan, ci sono solo le pulsioni sessuali – in quanto dice che la pulsione si soddisfa solo con il piacere della bocca e non con un oggetto del bisogno). Ma tutto questo non corrisponde.

<sup>34</sup> Lacan, J. (1979), p. 163.

<sup>35</sup> Cfr. *Dizionario delle lingue italiana e tedesca. Parte seconda. Tedesco-Italiano* (1970).

## 5. La pulsione per Freud è una forza

Abbiamo constatato inizialmente che per Freud la pulsione agisce sempre «come una forza *costante*»<sup>36</sup> ed ha una struttura quadripode. I quattro elementi che la costituiscono sono: la fonte, la spinta, l'oggetto e la meta. Baldini, nei suoi recenti lavori presentati nel corso dei Seminari della SPF e al convegno di ottobre *Finalità o finalismo? Percorsi epistemologici attorno alla causa finale a partire dalla psicanalisi*, ha mostrato che per Freud la pulsione «è esattamente *Kraft*, *forza*, dunque un concetto fisico, non biologico né psicologico».<sup>37</sup>

Tenere conto realmente di questo ci permette di cogliere il giunto tra neurofisiologia e cognizione.

Afferma a tal proposito Baldini:

La giunzione tra biologia e cognizione richiede nientemeno che una *fisica del pensante*, e il pensante è tale perché è innanzitutto senziente. Ebbene, la metapsicologia freudiana è esattamente questo ponte. Essa parte dal fatto, in sé ovvio ma mai adeguatamente considerato, che l'organismo vivente non percepisce né composti biochimici né particelle o onde: *l'organismo percepisce forze e forme*. La metapsicologia è appunto modellizzata in termini di forze, le pulsioni, che agiscono su un sostrato di rappresentazioni, cioè di forme. Il concetto di pulsione come concetto limite tra il somatico e lo psichico soddisfa pienamente l'esigenza di mediazione tra la costituzione neurofisiologica e la sintassi cognitiva: per poter informare sensitivamente ed emozionalmente una sintassi, la biochimica deve prima potersi esprimere come forza percepita, ossia come senso.<sup>38</sup>

Baldini esplicita allora un aspetto fondamentale, mai prima intravisto, ossia che la definizione freudiana della pulsione è vettoriale, infatti «i quattro termini di fonte, spinta, meta e oggetto che la definiscono si sovrappongono esattamente ai termini di definizione di un vettore, ossia punto di applicazione, modulo, direzione e verso».<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 15.

<sup>37</sup> Baldini, F. (forthcoming), *Senza fine: dalle simmetrie fondamentali all'orientazione vitale*.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

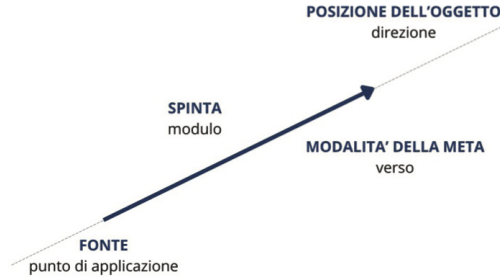


Figura 1: La rappresentazione vettoriale della pulsione

Tre elementi possono essere di più semplice comprensione, ossia:

- la fonte è come il punto di applicazione;
- la spinta è come il modulo;
- la modalità della meta è come il verso.

Il quarto elemento, l'oggetto considerato concettualmente come direzione del vettore, può essere più complicato da comprendere.

Analizziamoli uno per volta.

### 5.1. La fonte

Freud ci presenta la fonte con queste parole: «Per fonte della pulsione si intende quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione».<sup>40</sup> La fonte è l'origine della pulsione, il luogo nel quale compare l'eccitamento. In questo senso è abbastanza semplice riconoscere l'analogia con il punto di applicazione del vettore (che è per l'appunto il punto da cui il vettore parte). Sul rapporto esistente tra la pulsione e la sua fonte Freud scrive:

Non si sa se questo processo sia sempre di natura chimica, o se invece possa anche corrispondere allo sprigionamento di altre forze, ad esempio meccaniche. *Lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia*: benché la sua provenienza dalla fonte somatica la condizioni certamente in modo decisivo, la pulsione non ci è nota nella vita psichica che attraverso le sue mete. La conoscenza precisa delle fonti pulsionali non è sempre indispensabile per gli scopi dell'indagine psicologica. Talvolta ci è data la possibilità di risalire dalle mete della pulsione alle sue fonti.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 19.

<sup>41</sup> *Ibid.* [Il corsivo è mio.]

La frase di Freud «lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia» sta a significare, come ha evidenziato Baldini, che è del tutto irrilevante cercare la localizzazione fisiologica di una pulsione ai fini della fondazione scientifica della metapsicologia. A tal proposito riporto le sue parole:

Si tratta di una cosa enorme perché ci dice che è del tutto inutile che si facciano esperimenti per trovare la pulsione nell'organismo: in psicanalisi la cosa non ha nessun significato. Non si può trovare la pulsione in qualche punto dell'organismo, e non si può trovarvela a causa della definizione stessa di pulsione, ossia per una ragione squisitamente teorica. Questo non vuol dire che la pulsione non stia nel corpo: ovvio che ci sta, ma non si può sapere in che luogo di questo si trovi, non si può conoscere il suo punto di applicazione.<sup>42</sup>

Questo ci permette di fare delle considerazioni sulla dislocabilità della spinta pulsionale, ossia sulla possibilità che la spinta sia applicata ad una zona erogena diversa da quella originaria. Per farlo ripercorriamo quanto scrive Freud nei *Tre saggi*: «La fonte della pulsione è un processo eccitante in un organo, e la meta prossima della pulsione risiede nell'abolizione di questo stimolo organico. [...] Gli organi del corpo forniscono eccitamenti di due specie, i quali sono fondati su differenze di natura chimica. Una di queste specie di eccitamento noi la chiamiamo specificamente sessuale, e l'organo relativo lo definiamo “zona erogena” della pulsione sessuale parziale che ne deriva».<sup>43</sup> E definisce la zona erogena come:

[...] una zona della pelle o della mucosa, nella quale stimolazioni di un certo tipo provocano una sensazione di piacere di qualità determinata [...]. La proprietà erogena può accompagnarsi in modo preminente a singole parti del corpo. Vi sono zone erogene predestinate, come dimostra l'esempio della suzione. Ma lo stesso esempio insegna anche che qualsiasi altro punto della pelle o della mucosa può assumersi i servigi delle zone erogene [...].<sup>44</sup>

E prosegue:

Una dislocabilità del tutto analoga ritorna poi nella sintomatologia dell'isteria. In questa nevrosi la rimozione colpisce perlopiù le zone genitali vere e proprie, e queste conferiscono la loro eccitabilità alle altre zone erogene, altrimenti rimaste in secondo piano nella vita matura, le quali poi si comportano in tutto e per tutto come i genitali. Ma, a parte ciò e come avviene nella suzione, ogni altra parte del corpo può essere dotata dell'eccitabilità dei genitali ed essere elevata al rango di zona erogena. Le zone erogene e isterogene rivelano gli stessi caratteri.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Baldini, F. (2023, 11 febbraio), *L'intelletto pulsionale*.

<sup>43</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), pp. 479-480.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 493-494.

Baldini ha proposto un'interessante lente di comprensione di questi aspetti attraverso quelle proprietà che in fisica vengono chiamate *simmetria di scambio* e *simmetria di traslazione spaziale*.<sup>46</sup>

In particolare Baldini evidenzia come le pulsioni godano della simmetria di scambio, ossia possano venire scambiate senza che alcuna legge psichica venga violata, e scrive:

La simmetria di scambio tra le pulsioni ha un'importantissima implicazione, ossia che qualora la medesima spinta pulsionale venga dislocata, ossia applicata a una zona erogena diversa da quella originaria, non viene violata alcuna legge psichica. Questa proprietà è d'altra parte direttamente responsabile dell'insorgenza di tutta una serie di sintomi di conversione tipici dell'isteria.<sup>47</sup>

E riprendendo la questione della dislocabilità della spinta pulsionale aggiunge: «Si tratta qui esattamente di una seconda simmetria: la simmetria di traslazione spaziale la quale esclude che si possa assegnare a una determinata pulsione una posizione assoluta nell'organismo».<sup>48</sup>

Vediamo ora cosa scrive Lacan relativamente alle zone erogene:

Perché le zone cosiddette erogene sono riconosciute solo in quei punti che, per noi, si differenziano per la loro struttura di bordo? Perché si parla della bocca e non dell'esofago o dello stomaco? Anche essi partecipano della funzione orale ma, a livello erogeno, noi parliamo della bocca e non solo della bocca, ma anche delle labbra e dei denti [...].<sup>49</sup>

Che Freud non parli dell'esofago e dello stomaco non corrisponde a realtà. Infatti in una citazione precedentemente riportata Freud, affrontando la questione degli stimoli della fame e della sete, precisa anche che uno stimolo pulsionale è proprio «la sensazione provocata dall'inacidimento della membrana faringea o dalla corrosione della mucosa gastrica». Ora, certamente non si può baciare uno stomaco o un esofago o un intestino perché sono interni al corpo, ma possiamo tranquillamente affermare che gli sfinteri costituiscono i punti di accessibilità della fonte e per questo sono le zone erogene per eccellenza. Le zone erogene, quindi, costituiscono un aspetto della fonte. Il testo lacaniano invece sostiene che le zone erogene sono caratterizzate dall'essere strutture di bordo, e sono proprio quelle che intervengono nelle fasi di sviluppo della libido (bocca, ano, pene e clitoride). Sostanzialmente per Lacan la fonte è la zona erogena. Ma Freud ha una nozione ben diversa da quella di Lacan; non a caso nel *Compendio* scrive:

<sup>46</sup> Cfr. Baldini, F. (2023, 11 febbraio), p. 3.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Lacan, J. (1979), p. 164.



Non c'è alcun dubbio che le fonti della libido sono somatiche, che essa affluisce all'Io da vari organi e zone del corpo. Ciò si vede meglio che altrove in quella componente della libido<sup>50</sup> che in base alla sua meta pulsionale è chiamata eccitamento sessuale. Le più importanti zone corporee da cui promana questa libido sono note con il nome di zone erogene, ma in verità tutto il corpo è una zona erogena.<sup>51</sup>

E nei *Tre saggi*: «La pelle, che in particolari luoghi del corpo si è differenziata in organi di senso e si è modificata in mucosa, è dunque la zona erogena per eccellenza».<sup>52</sup>

È indubbio, quindi, che per Freud tutto il corpo possa essere una zona erogena. Ma è facilmente comprensibile perché, rispetto a tutto il corpo, vengano privilegiati proprio la bocca e quei punti che Lacan dice che si differenziano per la loro struttura di bordo (ossia gli sfinteri): perché lì passa la pulsione di autoconservazione. Se non ci fossero le pulsioni di autoconservazione le pulsioni sessuali non avrebbero nessuna direzione privilegiata dove andare.

## 5. 2. La spinta

Vediamo ora la seconda componente: la spinta. Freud scrive:

Per spinta di una pulsione s'intende l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta. Il carattere dell'esercitare una spinta è una proprietà generale delle pulsioni, è addirittura la loro essenza. Ogni pulsione è un frammento di attività; quando nel linguaggio corrente si parla di pulsioni passive, ciò non può significare altro che pulsioni aventi una meta passiva.<sup>53</sup>

A livello della spinta, quindi, si rileva l'aspetto quantitativo della pulsione. Baldini propone la sovrapposizione della spinta al concetto vettoriale di modulo, che esprime appunto il valore/l'intensità della grandezza vettoriale.

## 5. 3. La meta

Ma spinta verso dove? Ebbene, la meta è la componente della pulsione che ci indica il verso. Freud ci presenta la meta con queste parole:

<sup>50</sup> I due concetti, quello di libido e quello di pulsione, sono differenti e legati. La prima è un'energia, mentre la pulsione è propriamente una forza.

<sup>51</sup> Freud, S., OSF, Vol. XI, *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 578.

<sup>52</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 480.

<sup>53</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 18.

La meta di una pulsione è in ogni caso il soddisfacimento che può esser raggiunto soltanto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione. Ma, seppure questa meta finale di ogni pulsione rimane invariata, più vie possono condurre alla stessa meta finale; perciò per una pulsione possono darsi molteplici mete prossime o intermedie le quali si combinano o si scambiano tra loro.<sup>54</sup>

Quindi, Freud ci dice che se la meta finale è senza dubbio il soddisfacimento possibile attraverso l'azione specifica, esso può essere comunque raggiunto attraverso la combinazione di molteplici mete intermedie. Mete intermedie che prevedono a loro volta azioni ed oggetti specifici per il loro soddisfacimento. Queste mete e oggetti intermedi (pulsioni parziali) possiamo rappresentarli come le diverse direzioni assunte dai vettori che conducono verso la meta finale.<sup>55</sup> A livello delle mete intermedie il concetto di meta e il concetto di oggetto sono strettamente intrecciati perché mete intermedie richiedono oggetti intermedi e, quindi, direzioni differenti. Solo a livello finale l'oggetto e la meta si distinguono. Relativamente alla meta finale Freud afferma che il soddisfacimento può essere raggiunto attraverso la modalità attiva o passiva, che sono modalità che definiscono proprio la meta. Le coppie di opposti sadismo/masochismo e voyeurismo/esibizionismo possono ben illustrare queste modalità.

Se ora consideriamo l'attività come il concetto di esercitare una forza e la passività come quello di subire una forza, queste modalità di soddisfacimento possono adeguatamente essere rappresentate dal verso del vettore (che costituisce l'orientazione) in cui la direzione vettoriale viene percorsa dalla spinta.

#### 5. 4. L'oggetto

Veniamo ora all'ultima componente, l'oggetto. Freud scrive:

Oggetto della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, *non è originariamente collegato ad essa*, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Per un approfondimento relativo alla rappresentabilità vettoriale di questi aspetti si rimanda all'intervento di F. Baldini nella lezione di Baldini, F., Ceschi, M. V. (2024, 10 febbraio), *Validare, generalizzare, formalizzare. Il metodo d'indagine e la costruzione della teoria psicanalitica*.

<sup>56</sup> Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 18. [Il corsivo è mio.]

L'oggetto *non è originariamente presente nella pulsione* fin dall'inizio; tuttavia esso è assolutamente fondamentale ai fini del raggiungimento della meta, e quindi deve essere necessariamente reperito nella realtà.<sup>57</sup> La caratteristica degli oggetti di essere variabili, innumerevoli e *localizzati spazialmente* ci permette di individuare in essi gli elementi che assegnano una *direzione* privilegiata al vettore pulsionale. Elemento essenziale dell'oggetto è in effetti proprio la sua *localizzazione spaziale* sulla quale ora ci soffermeremo a partire dall'immagine (Fig. 2) contenuta nella *Minuta G*.<sup>58</sup>

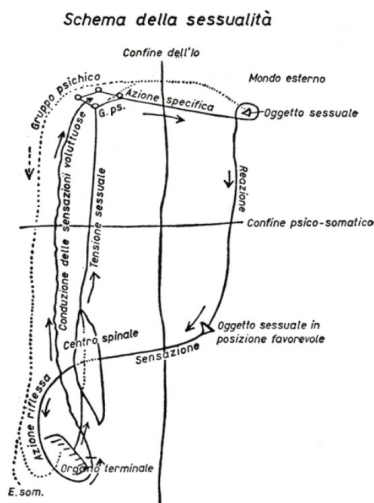


Figura 2: Schema della sessualità contenuto nella *Minuta G*

Come si vede nello schema, Freud scrive «oggetto sessuale in posizione favorevole»; ora, se viene scritto così, significa che, affinché un oggetto sia un oggetto pulsionale, ossia abbia la capacità di condurre la spinta alla meta, non è sufficiente che sia semplicemente l'oggetto sessuale, bensì deve essere un *oggetto sessuale che si trova in una posizione favorevole*.

Pensiamo per esempio al gioco del rocchetto: la madre in quanto oggetto continua ad esistere, ma non si trova più nella posizione nella quale il bambino la vorrebbe; ecco allora che, attraverso il gioco del *fort-da*, il bambino mette in atto il tentativo di far tornare la madre (il rocchetto) nella giusta posizione (Da!) che è quella dell'oggetto pulsionale. In questo gioco risulta ben evidente come l'aspetto posizionale non sia indifferente, bensì esso sia decisivo. Ed è quindi

<sup>57</sup> Il ruolo delle pulsioni di autoconservazione nel processo di rinvenimento dell'oggetto lo abbiamo già affrontato precedentemente.

<sup>58</sup> Vedi Freud, S., OSF, Vol. II, *Minuta G. Melanconia* (1895), p. 31.

giustificata la considerazione dell'oggetto come *posizione*.

Tenendo presenti questi aspetti fondamentali dell'elaborazione freudiana, leggiamo ora quanto scrive Lacan in riferimento all'oggetto: «È quello che ci dice Freud. Prendete il testo – *Quanto all'oggetto nella pulsione, si sappia bene che esso, propriamente parlando, non ha alcuna importanza. Esso è totalmente indifferente*». <sup>59</sup>

Freud non dice questo, non afferma in nessun testo né che l'oggetto sia indifferente né che qualunque oggetto possa soddisfare la pulsione. Al contrario, come abbiamo visto, per Freud l'oggetto pulsionale è *qualunque oggetto che sia in posizione favorevole per soddisfare* la specifica pulsione parziale, non qualunque generico oggetto. Questo è ancor più evidente nelle pulsioni di autoconservazione, che possono essere soddisfatte da oggetti e azioni molto specifici.

Lacan poi prosegue:

L'oggetto della pulsione, come si deve concepirlo perché si possa dire che, nella pulsione, qualunque essa sia, è indifferente? Per la pulsione orale, per esempio, è evidente che non si tratta affatto di cibo, né di ricordo di cibo, né di eco di cibo, né di cura della madre, ma di qualcosa che si chiama il seno e che sembra andare da sé perché è della stessa serie. <sup>60</sup>

Come non chiedersi: per quale motivo il seno, se non perché esso è il dispensatore del nutrimento?

Mentre Lacan prosegue: «A questo seno nella sua funzione di oggetto – di oggetto *a* causa del desiderio, così come io ne porto la nozione – dobbiamo dare una funzione tale da poter dire il suo posto nella soddisfazione della pulsione. La formula migliore ci sembra essere questa – che *la pulsione ne fa il giro*». <sup>61</sup> Cosa significa questo? Di cosa dovrebbe fare il giro la pulsione? Noi sappiamo che la madre porta il seno nella posizione favorevole affinché il bambino succhiando possa soddisfare la pulsione autoconservativa (la fame), e da questo soddisfacimento sarà poi modellata la pulsione sessuale. È evidente, ancora una volta, come in tutta questa argomentazione Lacan non faccia altro che escludere l'autoconservazione dall'ambito delle pulsioni e, per farlo, svuoti completamente il seno dalla sua funzione nutritiva. Rimane ovviamente allora da spiegare perché proprio il seno.

Nel capitolo successivo Lacan torna a trattare dell'oggetto e scrive: «oggetto che noi confondiamo troppo spesso con ciò su cui la pulsione si richiude – oggetto che in realtà non è che la presenza di un incavo, di un vuoto, occupabile, come dice Freud, da qualsiasi oggetto, e di cui non conosciamo l'istanza se non

<sup>59</sup> Lacan, J. (1979), p.164.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

sotto forma dell'oggetto *perduto piccolo a*».<sup>62</sup>

Ebbene, l'espressione «oggetto perduto piccolo *a*» (o *a* minuscolo) fa presumere che originariamente ci fosse un oggetto e che sia stato per l'appunto perduto, ma Freud non sostiene affatto questo. Per Freud l'oggetto pulsionale manca fin dall'origine («non è originariamente collegato alla pulsione») ed è proprio la mancanza dell'oggetto che fa dirigere il soggetto verso il mondo esterno.

Possiamo fare un'ulteriore riflessione: l'oggetto *a* di Lacan rimanda al concetto di mancanza. Baldini, nelle lezioni interne alla SPF, si è spesso soffermato su questo aspetto, evidenziando come Lacan consideri la mancanza una cosa (una forma), ma questo non possa sussistere perché, se la mancanza fosse una cosa, allora più niente mancherebbe. Voglio riportare a tal proposito direttamente le parole di Baldini:

Che la mancanza diventi una cosa la mette in una posizione ambigua: la feticizza. [...] se la mancanza è una cosa, la mancanza non c'è. Scrive Freud: «In casi estremamente raffinati, nella edificazione dello stesso feticcio hanno trovato accesso sia il rinnegamento sia il riconoscimento dell'evirazione».<sup>63</sup> L'oggetto *a* minuscolo è proprio questo tipo di oggetto: la mancanza è feticizzata. Dunque non si può negare che ci sia, ma non si può nemmeno affermare che c'è. Il trucco del feticista. Lacan feticizza la mancanza. In Freud c'è una teoria della mancanza. In Lacan la mancanza causa il desiderio. Ma l'unica cosa che causa la mancanza è la morte.<sup>64</sup>

Ritornando all'elaborazione freudiana, Freud non dice mai che *la mancanza è l'oggetto*, dice invece che *l'oggetto manca*, parla della *mancanza dell'oggetto*, e questo è assolutamente diverso.

### Riflessioni conclusive

Ora, se ci risulta ben evidente la struttura della pulsione elaborata da Freud, non potrà non risaltarci quanto mai contrastante con essa l'immagine che invece propone Lacan quando scrive:

Il montaggio della pulsione è un montaggio che, in primo luogo, si presenta senza capo né coda. [...] Se avviciniamo i paradossi che abbiamo appena definito a livello del *Drang*, a quello dell'oggetto, a quello della meta della pulsione, credo che l'immagine che ci viene in mente mostrerebbe una dinamo in funzione collegata a una presa del gas, da cui esce una

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 174. [Il corsivo è mio.]

<sup>63</sup> Freud, S., OSF, Vol. X, *Feticismo* (1927), p. 496.

<sup>64</sup> Questo brano è tratto dall'intervento di F. Baldini nella discussione della lezione di Dalto, S. (2020, 22 febbraio), *Schemi ottici*.

penna di pavone che solletica il ventre di una bella donna, che è lì in pianta stabile per la bellezza della cosa». <sup>65</sup>

Chiaramente Lacan è qui influenzato dal surrealismo, e possiamo anche dire che le rappresentazioni che la pulsione investe hanno qualcosa di surrealista, ma di sicuro la pulsione non si può ridurre alla serie delle rappresentazioni che investe, bensì ha una struttura vettoriale e non si può non tenerne conto. Il modello che Lacan ci presenta invece è un modello circolare, infatti scrive: «Ciò che è fondamentale, a livello di ogni pulsione, è l'andata e ritorno in cui si struttura». <sup>66</sup>

E di questo circuito offre questa immagine (Fig. 3) che spiega con le seguenti parole:

Su questa figura intendo ora attirare la vostra attenzione. Vedete qui, alla lavagna, un circuito disegnato dalla curva di questa freccia, che sale e che ridiscende, che supera, come *Drang* che essa è all'origine, la superficie costituita da quanto ho definito la volta scorsa come il bordo, che nella teoria è considerato come la fonte, la *Quelle*, vale a dire la cosiddetta zona erogena nella pulsione. La tensione è sempre un ciclo e non può essere scollegata dal suo ritorno sulla zona erogena. <sup>67</sup>

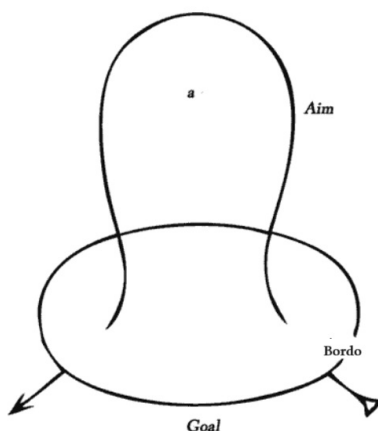


Figura 3: Il circuito della pulsione secondo Lacan

Dunque il bordo è come la bocca aperta, l'oggetto *a* minuscolo è quello che Lacan definirà la lamella. Secondo questo modello è come se questo vuoto della bocca aperta fosse occupato da una superficie, da una lamella che si può piegare e si può estroflettere: la pulsione farebbe il giro di questa. Abbiamo ben potuto vedere

<sup>65</sup> Lacan, J. (1979), p.165.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 173.

che per Freud la pulsione non è questo, bensì essa è una forza che «si dirige verso»: *vettore* vuol dire *qualcosa che si dirige verso*, non fa il giro di nulla.

Alla luce di questa panoramica abbiamo dunque accertato senza ombra di dubbio che quanto Lacan prometteva, dicendo che avrebbe introdotto il concetto di pulsione «solo seguendo Freud», è stato totalmente smentito. Lacan, come il suo circuito, fa il giro intorno a molti concetti opachi, ma non si dirige verso la costituzione di una vera oggettività teorica, che invece sorge spontaneamente, come abbiamo visto, dalla teoria pulsionale di Freud.

## Sintesi

*La teoria pulsionale: Freud e Lacan a confronto.*

In questo articolo si riprende il concetto freudiano di pulsione, analizzandone i caratteri fondamentali. In particolare viene evidenziato il ruolo determinante svolto dalle pulsioni di autoconservazione nella costituzione dell'Io e nell'offrire una base oggettiva alle pulsioni sessuali, fornendo loro un appoggio ed una guida verso il reperimento degli oggetti pulsionali. Vengono analizzate le componenti della pulsione – fonte, spinta, meta, oggetto – attraverso la formalizzazione che Baldini ha compiuto del concetto freudiano di pulsione come un vettore. Nel contempo viene svolta un'analisi puntuale di alcuni passi del XIII e del XIV capitolo de *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* di Lacan, nei quali si rileva uno scostamento dalla teoria pulsionale freudiana, nonostante l'iniziale dichiarazione da parte di Lacan di una sua ripresa.

Parole chiave: *pulsione di autoconservazione, pulsione sessuale, Real-Ich, costituzione dell'Io, forza costante, fonte, spinta, meta, oggetto pulsionale, Anlehnung, vettore.*

## Bibliografia

- Baldini, F. (1990). Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica. *THÉLEMA – La psicanalisi e i suoi intorni*, 1990/2, 7-29.
- Baldini, F. (2020, 6 giugno). *La sublimazione ovvero la benda di Van Gogh*. (Seminario interno della SPF 2019/2020), inedito.
- Baldini, F. (2023, 11 febbraio). L'intelletto pulsionale. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). [https://youtu.be/o\\_odyCDcof0?si=i4NTLxJbd7CxKyfN](https://youtu.be/o_odyCDcof0?si=i4NTLxJbd7CxKyfN)
- Baldini, F. (forthcoming). Senza fine: dalle simmetrie fondamentali all'orientazione vitale. In *Atti del convegno. Finalismo o finalità? Percorsi epistemologici attorno alla causa finale a partire dalla psicanalisi* (Milano, 20-21 ottobre 2023).
- Baldini, F., Ceschi, M. V. (2024, 10 febbraio). Validare, generalizzare, formalizzare. Il metodo d'indagine e la costruzione della teoria psicanalitica. *Freud non è*

- come ve lo raccontano* (Seminario della SPF 2023/2024). <https://fb.watch/qOON4JPT2N/>
- Cagna, P. (2020). Fame da morire. Due casi clinici e una nuova ipotesi etiologica. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 73-88.
- Cagna, P. (2024, 27 gennaio). Precisazioni indispensabili sulla teoria freudiana della sessualità. *Freud non è come ve lo raccontano* (Seminario della SPF 2023/2024). <https://fb.watch/qM8WGfL93H/>
- Dalto, S. (2019). Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 35-50.
- Dalto, S. (2020, 22 febbraio). *Schemi ottici*. (Seminario interno della SPF 2019/2020), inedito.
- Dizionario delle lingue italiana e tedesca. Tedesco-Italiano* (1970). I grandi dizionari Sansoni. Parte seconda. Realizzato dal Centro Lessicografico Sansoni. V. Macchi (Cur.). Edizioni Sansoni.
- Freud, S. (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Lacan, J. (1979). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964). J.-Miller, G. Contri (Cur.). (S. Loaldi, I. Molina, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1973)



**REPLICHE A UNA PRETESA CRITICA DI SCHATZMAN A  
FREUD SUL CASO CLINICO DEL PRESIDENTE SCHREBER.  
CONTRIBUTI EZIOLOGICI PRECIPUI DELLA PSICANALISI  
SULLA PARANOIA  
(PARTE SECONDA: *CONSTRUENS*)**

**Maria Grazia Tosto**

Eccomi al termine: un cappio per me, o fissare gli occhi nella luce.  
Eschilo<sup>1</sup>

Dopo la «guarigione» si vanta di poter tranquillamente guardare dentro il sole,  
rimanendone solo molto relativamente abbagliato,  
cosa che prima non gli sarebbe stata assolutamente possibile.  
Sigmund Freud<sup>2</sup>

**Abstract**

*Responses to Schatzman's purported critique of Freud on the clinical case of President Schreber. Principal etiological contributions of psychoanalysis on paranoia (Second part).*

This article constitutes the second and final part of a study by the author devoted to a rereading of Sigmund Freud's *Psychoanalytic Notes (Psychoanalytische Bemerkungen, 1910)* on the clinical case of President Schreber. More precisely, in the function of *pars construens*, it intends to complete and conclude the argument undertaken in the first part (*pars destruens*), which appeared in the previous issue of this same journal, by following up the rebuttals made to Morton Schatzman's purported critique of Freud (1973) with a more systematic identification of the strengths that make Freud's examination not only paradigmatic for every later psychoanalytic study of paranoia, but also almost unimpeachable on the epistemological level, by virtue of a complex of prerogatives, including the following: 1) a selection and treatment of sources consistent with the specific nature of the object of psychoanalysis i.e. the subject; 2) an etiological investigation selected according to a functional and modern causal framework; 3) an evident

---

<sup>1</sup> Eschilo (2011), *Eumenidi*, v. 746, pp. 440-441.

<sup>2</sup> Freud, S., OSF, Vol. VI, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 404.

methodological rigour, beginning with the consideration of the various avenues that can be pursued and the limitations as well as the advantages that each of them may present, and ending with the choice of the one most suitable for the specific case under consideration; 4) a proper focus, within a *mare magnum* of data, of the most versatile for a productive start of the study, identified in this particular case, in Schreber's dreams, as the «royal road» to access the unconscious; 5) a predominantly heuristic development of the discourse, which proceeds through cogent questions and hypotheses, some accepted, some discarded; 6) a perfect and constant relationship of coherence and consistency between the theory on the one hand and the available empirical data set on the other. Finally, after moving on from clarifications which, as a stringent refutation of certain serious misinterpretations of the Freudian text, have occurred in the past, and have recently been authoritatively made on the *Bemerkungen* (see F. Baldini, *Metapsychologica*, 2019/1), the present article suggests a debate on some further hypotheses.

Keywords: *ego drives, ego-libido, fixation, mechanism of paranoia, narcissism, object-libido, self-preservation drives.*

## Premessa

Le pagine che seguono costituiscono, come *pars construens*, la seconda e ultima parte di una trattazione volta a porre in luce – ove mai, nonostante l'assoluta evidenza del dato, ciò occorresse ancora – il valore scientifico del contenuto del celebre saggio di Freud dedicato al caso clinico del presidente Schreber (*Psychoanalytische Bemerkungen etc.*, 1910),<sup>3</sup> inquadrato nella categoria nosografica della paranoia (*dementia paranoides*).

Per la prima parte – che, prendendo spunto dal proposito di replicare alle pretese obiezioni mosse nei confronti di Freud dallo psichiatra americano Morton Schatzman,<sup>4</sup> ha funzione *destruens* –, ci si limita a rinviare, doverosamente, al numero precedente di questa rivista.<sup>5</sup> Qui di seguito, invece, si riprenderà la focalizzazione – lì avvenuta solo parzialmente, per brevi cenni prolettici essenziali, senz'altro destinati a ulteriore sviluppo – dei punti cruciali delle *Bemerkungen* di Freud, con il fine di dare rilievo agli aspetti che più conferiscono ad esse una connotazione scientifica precipua e spiccata. Il pregio di tale scritto non è certo di

<sup>3</sup> Per l'edizione in tedesco, cfr. Freud, S., GW, Vol. VIII, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)* (1910).

<sup>4</sup> Cfr. Schatzman, M. (2018), *La famiglia che uccide*; Schatzman, M. (1973), *Soul Murder. Persecution in the Family*.

<sup>5</sup> Vedasi precisamente Tosto, M. G. (2022), *Repliche a una pretesa critica di Schatzman a Freud sul caso clinico del presidente Schreber. Contributi eziologici precipui della psicanalisi sulla paranoia (Parte prima)*, pp. 95-130.

quelli che si definiscano solo per antitesi – in relazione, cioè, alle debolezze delle pretese contestazioni altrui –, ma sussiste, invece, di per sé e risiede proprio nelle molteplici prerogative che concorrono alla perfezione epistemica che è in grado di esibire.

### **1. Analessi e prolessi del discorso: prerogative epistemologiche plurime delle *Bemerkungen***

Prerogative eminenti ne sono:

1. la metodologica, evidente già nel criterio che ispira la scelta e il trattamento delle fonti;<sup>6</sup>
2. la fenomenologica, che emerge nella ricostruzione del quadro clinico a partire dall'individuazione del *punctum saliens*, identificato da Freud in un inatteso incremento di un moto pulsionale omosessuale rimosso, fattosi d'improvviso tanto impetuoso da «rompere gli argini»;
3. l'eziologica, quale emerge dall'attenta ricerca delle cause;
4. la teoretica, che si deve ai numerosissimi assunti concettuali richiamati;
5. l'euristica, che si esplica sia nei quesiti cogenti che l'autore pone, sia nelle scrupolose osservazioni, tanto empiriche quanto concettuali, su cui egli fonda, di volta in volta, le proprie deduzioni.

Si nota infatti, più in particolare, che le osservazioni di Freud non sono solo di tipo affermativo – del genere: la tal cosa è, etc. –, o, quando occorra, negativo – del genere: la tal cosa non è, è poco probabile (o plausibile) che sia, etc. –, dunque, non sono solo tali da confermare o escludere la/le possibilità precedentemente considerata/e, per spingere il ragionamento ancora oltre, ma sono anche (forse persino più spesso) di carattere ipotetico, problematico, finanche aporetico – del tipo: la tal cosa potrebbe essere così; si deve supporre che sia;<sup>7</sup> si presume che sia; per la tale questione si rinvia ad altra sede; allo stato presente delle conoscenze non è possibile stabilire se la questione debba risolversi così o in altro modo; etc. –. A quest'ultimo riguardo giova citare, sia pure incidentalmente, un esempio notevole che riguarda un punto cruciale dell'argomentazione, quando Freud scrive: «La personalità di Schreber ha opposto una intensa resistenza contro questa fantasia [*scil.*: omosessuale passiva] e la lotta difensiva che ne è risultata,

---

<sup>6</sup> Come si è detto, Freud predilige le memorie autobiografiche del paziente. Cfr. Schreber, D. P. (2012), *Memorie di un malato di nervi*; Schreber, D. P. (1903), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

<sup>7</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 388. Il passaggio è davvero cruciale, dal momento che individua la causa predisponente della paranoia di Schreber. Cfr. *infra*.

fra le forme diverse che avrebbe potuto assumere, ha scelto, *per motivi che ci sono ignoti*, quella del delirio di persecuzione». <sup>8</sup>

Sono tutte peculiarità che nel saggio freudiano coesistono e s'intrecciano tra di loro, anche se quella metodologica pare predomini nei primi due capitoli, mentre le altre (l'eziologica, la teoretica, l'euristica) nel terzo. Proprio l'andamento visibilmente esplorativo del discorso è quello che forse merita la più grande considerazione da parte del lettore, dal momento che la propensione euristica è sempre la più idonea a scongiurare la dogmatica, disposizione intellettuale quest'ultima, invece, che più di ogni altra si contrappone alla vera scienza precludendone le più avanzate conquiste.

Come Freud stesso non ha tralasciato di chiarire, quando egli si accinse all'analisi del caso Schreber era già approdato, insieme ai suoi interlocutori dell'epoca (dei quali cita esplicitamente Carl Gustav Jung e Sándor Ferenczi), a una definizione teorica della paranoia; <sup>9</sup> e non vi è dubbio che quel caso gli offri l'occasione per saggiarne la tenuta e per approfondirla e perfezionarla mediante il confronto con i dati empirici provenienti da questo nuovo quadro clinico. A chi, come Schatzman, pretendesse di far passare come preconcepita l'interpretazione freudiana solo perché fondata su una teoria antecedente, occorrerebbe far notare che a tale teoria egli non era certo approdato per via di chimere; lo comprova il fatto che la scoperta del fattore erotico e, in special modo, di quello di natura omosessuale, all'origine della paranoia, aveva prodotto in lui (e nei suoi colleghi), per sua esplicita ammissione, un'enorme sorpresa; egli dice infatti: «ciò non corrispondeva certo alle nostre aspettative». <sup>10</sup> Lungi dall'interpretare secondo pregiudizi teorici, pare piuttosto che egli teorizzi andando contro ogni eventuale prevenzione concettuale, non appena questa, alla prova dei fatti, si riveli infondata.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 374. [Il corsivo è mio.] Si vedrà, nondimeno, che Freud propende per far consistere il discrimine della paranoia in un meccanismo psichico di difesa che, innescatosi, come si diceva poc'anzi, contro un desiderio omosessuale d'improvviso divenuto intenso e incombente, dà infine luogo alla formazione di un delirio persecutorio di un certo tipo. Cfr. *infra*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 403. Cfr. anche Schatzman, M. (2018), p. 109; Tosto, M. G. (2022), p. 116.

<sup>10</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 385. Si affretta a chiarire che mai avrebbero supposto la presenza e l'incidenza di un tale elemento, visto che «proprio nella paranoia l'etiologia sessuale non è evidente affatto», ma, «al contrario, specie nell'uomo, gli elementi più vistosi che paiono aver dato origine alla paranoia sono le umiliazioni e le sconfitte sociali».

## 2. La cogenza epistemica di una questione centrale delle *Bemerkungen*: la «scelta della malattia», ossia il discriminare (o complesso discriminante) patogeno

Posto, da un lato, un dato fondamentale di ordine biografico, vale a dire un sogno, rivelatore, come meglio si vedrà, dell'improvvisa emersione di un moto libidico rimosso di natura omosessuale, lo zoccolo duro della tesi freudiana sulla paranoia, già elaborato in precedenza, può dirsi pressoché corroborato, e la seguente conclusione dello stesso Freud attesta in modo inequivocabile: «il fondamento sul quale si è sviluppata la malattia di Schreber è stato l'esplosione di un impulso omosessuale»<sup>11</sup> nei confronti del dottor Flechsig, evocatore, a sua volta, nella psiche del paziente, di altre figure maschili importanti dell'infanzia, verosimilmente il padre e forse anche il fratello maggiore.<sup>12</sup>

Sorge proprio da qui, però, un primo dubbio: perché mai una corrente pulsionale (di tipo omosessuale in questo caso) – evidentemente di origini molto remote e rimasta latente, o comunque sommersa sino a quel momento nella psiche di Schreber, la cui vita sentimentale era stata, almeno sino ad allora e sino a prova del contrario, quella di una persona eterosessuale (era sposato e pare conducesse una vita coniugale relativamente serena) –, accrescendosi d'improvviso sino a «rompere gli argini»<sup>13</sup> (per usare un'espressione dello stesso Freud), avrebbe dovuto avere come esito una psicosi e, più precisamente, quella particolare forma di paranoia?

La domanda spontanea e doverosa è anche, almeno implicitamente, duplice, dal momento che, da un lato, mira a fare luce sulle ragioni del decorso patologico, anziché non patologico, di quella spinta pulsionale, dunque sulle cause del fatto che l'epifenomeno che ne consegue non si presenti con i connotati di un evento normale (quale potrebbe essere, per esempio, una risoluzione in favore di una omosessualità, quand'anche non apertamente dichiarata, quanto meno non negata, ma riconosciuta interiormente), e assuma, al contrario, tratti gravemente e in parte irreversibilmente morbosi; d'altro lato, la stessa domanda esige anche che si renda ragione della specifica «scelta»<sup>14</sup> che, fra gli svariati esiti psicopatologici pure postulabili in astratto – e fondamentalmente i due canonici: nevrosi e psicosi

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 372.

<sup>12</sup> Pare fossero ambedue morti all'epoca in cui Schreber redigeva le *Memorie*. Cfr. *ivi*, p. 374, nota 2, in cui si rinvia a: Baumeyer, F. (1956), *The Schreber case*.

<sup>13</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 388. L'espressione e la tesi che essa sintetizza ricorrono svariato volte nell'opera freudiana. Cfr. *ibid.*, n.d.c. 1.

<sup>14</sup> Si dirà meglio più avanti del significato dell'espressione, che è di Freud, «scelta della malattia». Cfr. *infra*.

–, si determina nella direzione della psicosi, escludendo l'altra.

Alla prima domanda è forse possibile rispondere anche solo facendo leva sull'intuizione pressappoco in questi termini: opponendosi alla straripante spinta libidica una tenace ripulsa da parte dell'Io e del Super-io e venendo, di conseguenza, precluso a un moto tanto impetuoso il suo naturale decorso lungo le vie ordinarie che conducono al conscio, è più che comprensibile, quale inesorabile conseguenza, che esso si trovi costretto a percorrere vie traverse, assumendo un aspetto non solo deformato,<sup>15</sup> ma anche gravemente sintomatico. Nel caso di quell'uomo, complice di ciò dovette essere non poco anche una «debilitazione» dell'Io dovuta alla particolare difficile congiuntura esistenziale che stava attraversando.<sup>16</sup> Nondimeno, dal momento che, come pure è dato constatare, un qualsivoglia faticoso e frustrante frangente esistenziale (che oggi diremmo di elevato stress) ordinariamente (e per fortuna, ci si permette di aggiungere) non dà luogo ad allucinazioni e a farneticamenti di quella natura, sorge un compito più arduo per lo studioso, quello cioè di tentare di dare una risposta alla seconda domanda, che concerne la «scelta della malattia».<sup>17</sup> Tale quesito esige che si comprenda bene l'insieme di considerazioni di Freud su una miriade di dettagli molto specifici, sia del particolare caso esaminato, sia della categoria nosografica in cui ritiene che esso si inquadri (la paranoia).<sup>18</sup> Ciò significa che occorre che si faccia piena luce sulle presumibili componenti ulteriori che, in aggiunta al fattore omosessualità repressa (o soppressa che dir si voglia), quantunque in strettissima combinazione proprio con tale fattore, hanno determinato la direzionalità psicotica dell'esito ultimo del processo patogenetico. La ricerca di tali componenti non potrà che condurre allo studio dello specifico «meccanismo della paranoia»,<sup>19</sup> al cui inqua-

<sup>15</sup> Che di «deformazione» sia legittimo parlare e che a tale termine, in tale contesto, debba essere riconosciuta una valenza semantica strettamente tecnica è comprovato dall'esplicito impiego che ne fa Freud in alcuni passaggi cruciali del discorso. Cfr. *ivi*, p. 391.

<sup>16</sup> Di tale congiuntura si dirà di più quando si tratterà delle cause concorrenti, o concause. Cfr. *infra*.

<sup>17</sup> Tale espressione è da intendersi nel senso in cui la intese Freud. Si rinvia, a tal riguardo, alla lettera di Freud a Fliess del 9 dicembre 1899, in Freud, S. (1990), *Epistolari. Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, pp. 426-427. Cfr. anche *infra*.

<sup>18</sup> Per quanto concerne la questione terminologica cfr. Tosto, M. G. (2022), p. 96, nota 4; si rinvia, inoltre, all'«Avvertenza editoriale» all'edizione italiana delle *Bemerkungen* qui considerata. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 336. Cfr. Jung, C. G. (1907), *Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch* e trad. it. Jung, C. G. (1971), *Psicologia della dementia praecox*.

<sup>19</sup> L'espressione è di Freud e costituisce il titolo della terza sezione delle sue *Bemerkungen*. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (demen-*

drammento Freud dedica, non a caso, la parte più avanzata della sua disamina.<sup>20</sup>

La questione della «scelta della malattia» è tutt'altro che peregrina, ma anzi rientra fra gli interessi di studio più originari di Freud, come il contenuto di una lettera a Fliess risalente nientedimeno che al dicembre del 1899 comprova in modo pressoché inequivocabile. Vi si legge:

Mi sto dibattendo sul problema della “scelta della nevrosi”. Che cosa rende una persona isterica anziché paranoica? La mia grossolana risposta, quando stavo ancora cercando di prendere d'assalto la fortezza, fu che ciò potesse dipendere dall'età dell'individuo al momento dell'esperienza. Da tempo ho però abbandonato tale idea<sup>21</sup> e sono rimasto senza idee al riguardo fino a pochi giorni fa, quando si è reso evidente un collegamento con la teoria sessuale.

Degli strati sessuali il più profondo è quello dell'*autoerotismo*, il quale rinuncia a ogni meta psicosessuale e cerca solamente di provocare una sensazione di soddisfacimento locale. Esso viene sostituito dall'*alloerotismo* (omo- ed etero-), ma indubbiamente sopravvive come corrente indipendente. L'isteria (come la sua variante, la nevrosi ossessiva) è alloerotica e si manifesta principalmente mediante una identificazione con la persona amata. La paranoia dissolve di nuovo l'identificazione, ripristina tutte le persone amate dell'infanzia che sono state abbandonate (vedi la discussione dei sogni esibizionistici) e scinde l'Io stesso in più persone estranee. Ecco perché io sono giunto a considerare la paranoia come una *ripresa della corrente autoerotica, come ritorno a uno stato precedente*.<sup>22</sup>

Testo di notevolissima rilevanza, soprattutto se si considera la sua datazione (1899); nonostante l'andamento dubitativo, porta avanti un discorso pregno di motivi d'interesse:

- in primo luogo, perché comprova che la «scelta della malattia»<sup>23</sup> non costituisce affatto per Freud un mero dato che, una volta constatato, debba

---

*tia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber) (1910), p. 385.*

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 385-403.

<sup>21</sup> L'ipotesi dell'incidenza dell'età - ipotesi che qui Freud dichiara di aver abbandonato da tempo - si trova esposta anche in un'altra lettera a Fliess di qualche anno antecedente, precisamente del 30 maggio 1896. Cfr. Freud, S. (1990), pp. 217-220.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 426-427. [Il corsivo è mio.]

<sup>23</sup> Oltre che a potersi cogliere intuitivamente, si evince con assoluta chiarezza anche da questo testo che il termine «scelta» non è qui da intendersi come atto volontario e neppure consapevole, bensì come orientamento involontario e perlopiù inconsapevole, anzi, più precisamente, inconscio; trasferito all'ambito delle affezioni organiche lo si può far corrispondere, pressappoco, a un eventuale impiego del termine «scelta» in riferimento, poniamo, a un processo flogistico delle vie respiratorie che esitasse verso una bronchite piuttosto che verso una polmonite.



- essere accolto in maniera acritica (egli, anzi, elabora una serie di riflessioni cogenti ulteriori);
- in secondo luogo, perché attesta che egli pone a confronto l'isteria (forma di nevrosi) – cui accomuna, come sua *variante*, la nevrosi ossessiva – e la paranoia (psicosi), concludendo già in favore di una differenza sul piano della relazione pulsionale con l'oggetto (autoerotismo, allo-erotismo);
  - in terzo luogo, fatto oltremodo notevole, mostra che egli, già al tempo di quella lettera, riconduceva la paranoia a una «ripresa della corrente autoerotica».<sup>24</sup>

Il fatto che si sia posto tanto precocemente quel problema non comporta *tout court* che egli sia riuscito mai a risolverlo in modo definitivo e dirimente; nelle *Bemerkungen*, riferendosi proprio al caso di cui sta trattando, egli non nasconde anzi in merito a ciò un certo scetticismo, tanto che, in un punto molto avanzato, si vede costretto a riconoscere – il testo è già stato in parte richiamato poc'anzi – che «la lotta difensiva che ne è risultata, fra le forme diverse che avrebbe potuto assumere, ha scelto, *per motivi che ci sono ignoti*, quella del delirio di persecuzione».<sup>25</sup> Medesima questione è riproposta in modo esplicito ancora in un punto molto più avanzato delle *Bemerkungen*, precisamente quando si trova a constatare: «È facile rendersi conto che sfioriamo qui il problema della scelta della nevrosi, problema che d'altronde è impossibile affrontare senza un lavoro preliminare di natura diversa».<sup>26</sup> Se e dove egli intenda affrontare il problema in modo dirimente non è affatto chiaro, ma ciò che è certo è che il padre della psicanalisi conferisce enorme rilievo a tale problema e ne riconosce la complessità quasi ai limiti dell'aporia, avvertendo la necessità di disporre di presupposti ulteriori, non meglio precisati e forse non tutti già disponibili allo stato delle conoscenze.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Che egli, agli albori dei suoi studi, propendesse per spiegare la paranoia come scissione dell'Io in più persone è aspetto che afferisce alla questione della classificazione nosografica delle psicosi e, pertanto, esula dalle finalità della presente trattazione. Incidentalmente si nota che un «illustre» assente fra i concetti chiave annoverati nel testo di questa lettera pare sia il termine «narcisismo», ma la ragione risiede nel fatto che l'elaborazione di tale concetto è posteriore. Vedasi, in particolare, Freud, S., OSF, Vol. VII, *Introduzione al narcisismo* (1914), pp. 439-472.

<sup>25</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 374. [Il corsivo è mio.]

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>27</sup> I rinvii dati nella nota editoriale si riferiscono, sì, a luoghi dell'opera che possono ritenersi attinenti (cfr. *ivi* pp. 391-392 e pp. 401-402), ma non pare affatto che questi possano anche considerarsi dirimenti in relazione alla specifica questione. Cfr. *ivi*, p. 394, nota 1.



Per dare maggiore concretezza alla questione ci si può chiedere se sia soltanto il fattore quantitativo – vale a dire l'insieme delle intensità relative delle forze fondamentali in campo, e in primo luogo di quella libidica e di quella rimovente – a determinare, oltre al destino morboso, anche il decorso verso l'uno o verso l'altro dei due possibili approdi patologici (nevrosi e psicosi), o se sia, piuttosto, la combinazione – evidentemente nei suoi connotati non solo quantitativi, ma anche qualitativi – di tutti i fattori interagenti a spiegare in maniera plausibile, quand'anche non esaustiva, il risultato, ossia quel preciso meccanismo di formazione dei sintomi che culmina in quella, altrettanto precisa, forma di paranoia. Si vedrà come Freud conduca subito la disamina sul piano delle relazioni quantitativo-qualitative, ammettendo, al tempo stesso, una «multifattorialità»<sup>28</sup> dalla quale non è aliena neppure la componente psico-evolutiva, la cui considerazione pare recepire, sia pur rettificandola, l'ipotesi relativa all'incidenza del fattore età, che nella succitata lettera a Fliess egli aveva ammesso di avere contemplato all'inizio e poi scartato. Lo recupera, non certo riferendolo al mero dato anagrafico, bensì, come ora si è detto e come meglio si vedrà, alla fase psico-evolutiva.

Nella psiche, come in tutti gli altri fenomeni della natura, ogni accadimento, colto nella sua specificità, è spiegabile come frutto di una precisa mescolanza quantitativo-qualitativa di componenti; dunque, non è tanto l'attingimento di risposte perentorie a conferire scientificità alle *Bemerkungen*, bensì la natura e la portata euristica delle domande che vi vengono poste per fare piena luce sulla complessità del caso esaminato.

### **3. La premessa delle *Bemerkungen*: una testimonianza oltremodo significativa dello statuto conoscitivo della psicanalisi**

Alle tre sezioni (o capitoli) fondamentali che compongono il saggio di Freud – nell'ordine: «Storia della malattia», «Tentativi d'interpretazione», «Il meccanismo della paranoia» –, è anteposta una premessa in cui l'autore informa il lettore della posizione di svantaggio in cui la psicanalisi viene a trovarsi dinanzi alla paranoia, rispetto a quella di privilegio che essa inoppugnabilmente detiene nei confronti delle nevrosi. Ciò in ragione del fatto che a chi, come lui, non opera nelle cliniche psichiatriche, ben poche opportunità si offrono di sottoporre ad osservazione diretta e sistematica dei soggetti affetti da paranoia, i quali di solito non si rivolgono all'analista, non essendo intenzionati a vincere le proprie resistenze interne e ad abbandonarsi alla regola psicanalitica fondamentale: la *freie Assoziation* (la libera associazione); dal momento che «dicono solo quel che hanno voglia di dire»,<sup>29</sup> ben scarse sarebbero con loro le aspettative di successo. Il preambolo

<sup>28</sup> L'impiego del termine «multifattorialità» non è desunto da Freud, ma si deve a una scelta di chi scrive.

<sup>29</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia para-*

è doverosamente reso anche al fine di giustificare il fatto che il tentativo d'interpretazione di questo caso si baserà non su materiale che provenga da sedute analitiche, bensì su informazioni desunte da fonti di altra natura, sebbene fra queste, però, vi sia, non a caso, lo scritto autobiografico del paziente.<sup>30</sup>

Non si dovrebbe tralasciare di considerare l'enorme rilievo che quella premessa riveste anche ai fini di una definizione dello statuto epistemico della psicanalisi: essa chiarisce in modo assolutamente inequivocabile che la nuova scienza, sebbene sorta con aspettative di carattere terapeutico e nonostante i successi che di fatto ha dimostrato di poter conseguire nel trattamento dei pazienti affetti da alcune psicopatologie (in particolare le varie forme di nevrosi), ha chiaramente sviluppato una peculiarità conoscitiva tale da andare ben al di là del fine curativo. Pare proprio che Freud si premuri di rimarcare il fatto che la psicanalisi è *teoria* non meno che *terapia* della psiche, quantunque le persone malate e i loro cari decidano sovente di interpellare lo psicanalista confidando nel beneficio di una futura liberazione da sintomi fattisi intollerabili. Così la premessa, in modo drastico si direbbe, immette il lettore lungo un sentiero dottrinario, destinato a condurre verso mete lontane dalla pratica.

#### **4. La prima parte delle *Bemerkungen* e il criterio rigorosamente scientifico nel trattamento delle fonti: l'irriducibile interconnessione oggettività-soggettività come prerogativa naturale dell'oggetto della psicanalisi**

Per quanto concerne la storia clinica di Schreber e per un primo inquadramento del nucleo del sistema delirante concepito dalla mente di quest'ultimo, Freud, pur privilegiando di gran lunga, rispetto a tutte le altre fonti disponibili, quella più soggettiva, ossia le succitate *Memorie* del paziente – all'analisi delle quali egli dedica il più ampio spazio –, mostra nondimeno di tenere conto, doverosamente, anche delle fonti oggettive, precisamente le seguenti: i resoconti dei medici specialisti che si occuparono di lui, in primo luogo le perizie del dottor Weber, attivo nella casa di cura dove il paziente era stato in un secondo tempo ricoverato; la sentenza processuale con cui Schreber ottenne di poter riappropriarsi della libertà che, per ovvie ragioni, gli era stata interdetta in precedenza. Egli però, circa otto anni prima dell'esplosione della sua paranoia, aveva incontrato il medico Flehsig per disturbi più lievi, diagnosticati come ipocondria; quindi le principali manifestazioni morbose descritte nei resoconti sono da intendersi come posteriori all'incontro con il dottor Flehsig, destinato ad avere – si direbbe, *malgré lui* – un ruolo tanto determinante nel destino

---

*noides*) descritto autobiograficamente (*Caso clinico del presidente Schreber*) (1910), p. 339.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 341. Per quanto concerne lo scritto di Schreber, cfr. i riferimenti bibliografici già forniti sopra.

di quell'uomo.<sup>31</sup> Solo fra il 1899 e il 1900 Weber cominciò ad evidenziare, certificandoli nei suoi resoconti, chiari segni di un progressivo miglioramento, tanto che nel 1902 Schreber poté ottenere, a seguito dei suoi «reiterati ricorsi all'autorità giudiziaria», la revoca dell'interdizione dai diritti civili e dunque l'agognata libertà, riconosciutagli con una sentenza del cui testo Freud pure tiene conto, citandone uno stralcio.<sup>32</sup> Nel 1903 Schreber stesso pubblicò la ricostruzione autobiografica della propria malattia, con il titolo *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (*Memorie di un malato di nervi*); ma, precisa Freud rammaricandosene non poco, queste erano state «censurate e purgate di alcuni passi di notevole rilievo».<sup>33</sup>

La sentenza che revocò l'interdizione dai diritti civili e restituì a Schreber la libertà personale conteneva, accanto alla certificazione della sussistenza di condizioni sufficienti per una riabilitazione del paziente sul piano giuridico, anche alcune dichiarazioni relative, invece, alle manifestazioni allucinatorie ancora persistenti. I punti di tale residuo delirante sono riportati anche da Freud, con il seguente ordine, che ricalca quello della fonte:

- «Egli ritiene di esser chiamato a redimere il mondo e a restituire ad esso la perdita beatitudine»;
- «a condizione però di trasformarsi da uomo in donna».<sup>34</sup>

L'idea di una missione titanica (nientemeno che quella di *redimere il mondo*) e l'idea di dover subire una metamorfosi sessuale, da uomo in donna, per adempierla, sono i due convincimenti di Schreber posti in rilievo nella sentenza, dove sono presentati in modo che il secondo risulti in subordine al primo.

<sup>31</sup> Per la storia clinica del paziente Schreber, cfr. *ivi*, in particolare pp. 342-372.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 345-346.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 346. In appendice alle *Memorie*, Schreber riportò i documenti degli atti del processo, comprensivi anche delle perizie mediche. Cfr. Schreber, D. P. (2012), pp. 387-499. Morì il 14 aprile 1911, all'età di quasi settant'anni. Da fonti ulteriori si apprende, però, che dopo tale pubblicazione Schreber godette di un periodo di relativa salute mentale, ma anche che ebbe una grave ricaduta quando la moglie si ammalò e che questa volta l'accesso patologico fu così acuto da determinarne un nuovo internamento. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 336, «Avvertenza editoriale». Ci si permette di segnalare una incongruenza che pare si rilevi nell'edizione italiana qui considerata, per quanto concerne la relazione cronologica fra la pubblicazione delle *Bemerkungen* di Freud e la morte di Schreber: mentre nell'«Avvertenza editoriale» si dice che il presidente Schreber morì «poco tempo dopo la pubblicazione della presente opera di Freud» (cfr. *ibid.*), più avanti, in una nota editoriale, si dice, invece, che tale morte avvenne «pochi mesi dopo che Freud aveva scritto questo caso clinico, e poco prima della sua pubblicazione» (cfr. *ivi*, p. 340, nota 1).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 346.

Un significativo miglioramento, dunque, vi fu nell'evoluzione della sua malattia, soprattutto se si tiene conto delle crisi più acute che aveva attraversato. Nelle perizie psichiatriche, in riferimento alle fasi di esplosione della seconda malattia, si parlava non solo di idee ipocondriache – egli «si lamentava di soffrire di ram-mollimento cerebrale, di dover presto morire», etc. –, di iperestesie, in particolare nei confronti della luce e del sole, di incipienti «idee di persecuzione derivate da allucinazioni»,<sup>35</sup> etc., ma anche (vedasi il resoconto che il dottor Weber stilò nel 1899) di una miriade di allucinazioni di tipo visivo, uditivo (arrivò ad udire musica sacra senza che questa fosse realmente eseguita), corporeo, etc., talune delle quali assumevano il carattere di sevizie, al punto da richiamare alla mente, per certi versi, il supplizio di Prometeo, cui, come è noto, il fegato veniva roso di continuo da un'aquila e di continuo si rigenerava.<sup>36</sup> Vi sono annoverati poi alcuni sintomi che incidavano di più nel suo comportamento sociale quotidiano: *stupor* allucinatorio, ma anche grida e impropri, anche notturni, contumelie all'indirizzo di alcune persone, in particolare del dottor Flechsig, apostrofato da lui come «assassino di anime», «piccolo Flechsig»; ideazioni di natura suicidaria, accompagnate anche da tentativi di annegarsi nel bagno, pretese che gli fosse somministrato il cianuro che riteneva fosse a lui destinato, etc.<sup>37</sup>

Nondimeno anche da questa fonte, accanto a tutte le manifestazioni anzidette e ad altre ancora, emerge che il sistema delirante del paziente approdò, alla fine, alle due idee fondamentali anzidette, riferite con il medesimo ordine di prima:

- di essere «chiamato a redimere il mondo e a riportare all'umanità la perdita beatitudine»;
- di dover necessariamente subire una «trasformazione in donna».

È evidente che anche le perizie più oggettive (mediche e/o legali) non potessero minimamente prescindere dalla serie dei dati soggettivi; quelli, cioè, che provenivano da ciò che il paziente aveva riferito di sé durante la degenza e il periodo in

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>36</sup> «Egli è persuaso» – si legge in un documento da cui Freud cita – «di essere l'esclusivo oggetto di miracoli divini e di conseguenza l'uomo più singolare che sia mai vissuto sulla terra; da molti anni, ad ogni ora, ad ogni minuto sperimenta nel suo corpo questi miracoli, confermati anche dalle voci che gli parlano. Nei primi anni della sua malattia avrebbe subito, nei singoli organi del corpo, distruzioni che avrebbero portato alla morte qualunque altra persona: avrebbe vissuto per molto tempo senza stomaco, senza intestino, quasi senza polmoni, con l'esofago lacerato, senza vescica, con costole frantumate, talora insieme col cibo avrebbe ingoiato parte della sua laringe ecc., ma miracoli divini («raggi») avrebbero sempre di nuovo ricostituito ciò che era andato distrutto ed egli perciò, finché rimane un uomo, non sarebbe affatto mortale». *Ivi*, pp. 346-347.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, pp. 343-344.

cui era stato sottoposto ad osservazione. Dunque, si deve pur riconoscere che tutto ciò che di saliente si apprende del caso Schreber è, in fin dei conti, di carattere soggettivo. Si osserva, inoltre, che, sebbene sia quanto meno da presumere che le allucinazioni si componessero anche del materiale esperienziale appartenente al vissuto personale risalente alle varie epoche della vita di quell'uomo, i complessi ideativi che le costituivano si presentavano in sé come nuovi e, dunque, tali da rendere impossibile un'interpretazione semantica lineare, basata solo sul livello letterale e/o storico, e da richiedere, invece, una sorta di codicologia altamente specialistica basata sul linguaggio naturale della psiche, quale oggetto di scienza, sottoposto a leggi proprie (altrettanto naturali), distinte dalle leggi della linguistica e assolutamente irriducibili a queste.

Tali considerazioni sono d'obbligo e non fanno che confermare la legittimità della prospettiva da cui si pone Freud, che tiene a precisare che dispone già di una teoria sia della psiche in generale, sia della paranoia più in particolare, quando affronta il caso di questo paziente. Ne consegue che la chiave interpretativa freudiana è assolutamente precipua e deve, per statuto epistemico, tenersi distante dalle altre, sebbene non sia affatto detto che queste siano da respingere o ignorare. La fonte «soggettiva» è di fatto la vera miniera di dati «oggettivi», e il valore delle *Memorie* si fa oltremodo più prezioso proprio in virtù di ciò; e non meno interessanti sarebbero state, ai fini dell'indagine psicanalitica, le parti espunte.<sup>38</sup> Alla luce di tale lacuna, egli si mantiene lontano da ogni ingenuo ottimismo circa l'esito del compito che assume e, pertanto, nonostante l'evidente sensatezza degli asserti, che gli derivano dai cardini teorici e metodologici dai quali si lascia guidare, mantiene un carattere prudentemente e doverosamente ipotetico, soprattutto là dove nessuna certezza assoluta è concretamente attingibile.<sup>39</sup>

Quell'autobiografia è fittissima di contenuti ideativi oltremodo fantasiosi e abnormi, connessi tra loro in maniera non rigorosamente logica, bensì pseudologica o para-logica, fra cui, solo per citarne alcuni: un'evirazione per ritiro all'interno del corpo degli organi sessuali maschili esterni, la trasformazione di questi in organi sessuali femminili e, successivamente, anche degli organi maschili interni; l'idea di un preteso complotto avente addirittura come scopo, «una volta riconosciuta o supposta l'incurabilità della mia [sua] malattia nervosa», la consegna e l'abbandono del suo corpo (a trasformazione femminile avvenuta) nelle mani di una persona (corrispondente verosimilmente al dottor Flechsig), affinché ne abusasse sessualmente, per lasciarlo poi giacere (*liegen lassen*) «in qualità di prostituta femminile», sino alla putrefazione; i «raggi divini» parlanti, intenti a denigrarlo, ingiuriarlo, sbeffeggiarlo, schernendolo in modo irriverente e chiamandolo

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 365.

<sup>39</sup> Più avanti Freud riconosce: «Dovrò quindi dichiararmi soddisfatto, se riuscirò a ricondurre, con qualche certezza, il nucleo del sistema delirante di Schreber a un'origine che proceda da motivi umani a noi familiari». *Ibid.*

«Miss Schreber»; etc.<sup>40</sup> È sin troppo evidente che la semantica che riguarda tali dettagli non potrà affatto essere ricavata da Freud con i soli strumenti che richiede l'esegesi letteraria, anche perché il suo fine non è minimamente assimilabile a quello di un filologo e di un letterato. Si è or ora riflettuto sul loro valore ai fini psicanalitici e occorre notare anche che, poiché descrivono delle allucinazioni, si trovano ad esibire immagini e pensieri che, proprio perché non governati dalle ordinarie leggi logiche, bensì generati con una relativa apparente spontaneità, assomigliano, per un verso, a una serie di *freie Assoziation*,<sup>41</sup> e per altro verso, in virtù proprio del loro carattere allucinatorio – posta la componente allucinatoria che è propria anche dei sogni –,<sup>42</sup> al materiale di tipo onirico, quantunque siano stati sottoposti ad una sorta di elaborazione secondaria consistente in una trasposizione narrativa di elevato livello.<sup>43</sup>

Il valore di quello scritto è certo rafforzato dall'impossibilità di accedere per altra via ai contenuti di pensiero di quel soggetto che, nel caso specifico, Freud non conobbe mai di persona, ma occorre notare che tale valore sarebbe sussistito comunque; soprattutto in un caso di psicosi come questo, quand'anche fosse stato possibile incontrare il paziente, poco si sarebbe tratto da tale incontro, in ragione delle resistenze che avrebbe opposto. I dati oggettivi in psicanalisi sono in primo luogo tutti quelli che il paziente è in grado di fornire, non ultime le tracce mnestiche che affiorano alla sua coscienza, ma anche altre espressioni non dovrebbero

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 348-349. Ci si permette, incidentalmente, di notare che alcune di queste immagini potrebbero anche provenire dalla sua esperienza di magistrato, cioè dai casi giudiziari affrontati nell'esercizio della professione. Si tratta, naturalmente, soltanto di una modesta ipotesi di chi scrive.

<sup>41</sup> La questione è stata già affrontata anche nella prima parte del presente articolo. Cfr. Tosto, M. G. (2022), pp. 98-99. Vi si chiarisce che è lo stesso Freud a riconoscere l'affinità tra il materiale offerto dalle *Memorie* e quello offerto ordinariamente dai pazienti. Cfr. *ivi*, p. 99 e relativi rinvii.

<sup>42</sup> Circa la relazione (di analogia e di differenza) fra allucinazione onirica e allucinazione non onirica (nel caso specifico: psicotica), cfr.: Freud, S., OSF, Vol. IV, *L'interpretazione dei sogni* (1899), pp. 514-518. Interessanti arricchimenti si trovano anche nella raccolta dal titolo *Metapsicologia* – cfr. Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Metapsicologia* (1915) –, di cui fanno parte i seguenti saggi: Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915); Freud, S., *La rimozione* (1915); Freud, S., *L'inconscio* (1915); Freud, S., *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915); Freud, S., *Lutto e melanconia* (1915). Per la questione qui trattata, cfr. Freud, S., *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915), pp. 89-101.

<sup>43</sup> L'espressione «elaborazione secondaria», qui usata per estensione, è di Freud, che la impiega in modo specifico riferendosi agli aggiustamenti che subisce il contenuto manifesto di un sogno dopo il risveglio (e nelle successive rievocazioni e narrazioni che ne fa il soggetto). Per maggiore chiarezza su questo punto, cfr. Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), pp. 447-464.

essere trascurate, quali gli atti mancati, i *lapses*, etc.; dunque anche i deliri, come già si è osservato, devono essere assunti come più che degni dati «oggettivi».

## 5. L'inversione dell'ordine dei due termini del nucleo delirante: un discrimine radicale fra il punto di vista psicanalitico e quello psichiatrico

È lo stesso Freud ad evidenziare tale carattere precipuo della chiave psicanalitica quando, contro ogni rischio di accostamento troppo sommario fra chiavi di lettura che devono invece essere rigorosamente tenute distinte, chiarisce bene un punto che è di fondamentale rilevanza nella sua analisi e nella sua interpretazione del caso clinico di Schreber. Il passaggio è cruciale e, sebbene si trovi nel primo capitolo, concerne già una questione di tecnica interpretativa; si tratta precisamente del seguente.

Si è portati a supporre, con la perizia medica, che l'ambizione di assumere la missione di redentore possa essere la forza motrice di questo complesso delirante, mentre all'*evirazione* potrebbe essere attribuito solo il significato di mezzo per raggiungere quel fine. Senonché, pur potendosi così delineare la struttura definitiva del delirio, lo studio delle *Memorie* c'impone una interpretazione del tutto diversa. Apprendiamo infatti che l'idea di essere trasformato in donna (cioè di essere evirato) era stato il delirio primario di Schreber che l'aveva inizialmente giudicato un atto persecutorio che gli avrebbe recato grave danno; solo in un secondo tempo era entrato in rapporto con la missione di redenzione. Non v'è dubbio, inoltre, che in principio la trasformazione doveva compiersi al fine di un abuso sessuale, e non in funzione di finalità più elevate. In altri termini, un delirio di persecuzione sessuale si è successivamente trasformato nel paziente in megalomania religiosa. La parte di persecutore fu dapprima assegnata al medico curante, professor Flechsig; in seguito Dio stesso prese il suo posto.<sup>44</sup>

Alla luce della disamina attenta del contenuto delle *Memorie*, la relazione – diacronica e genetica, ma, a ben guardare, anche logica – fra i due termini centrali del nucleo delirante viene ribaltata da Freud, rispetto al nesso che fra i medesimi due termini si rendeva manifesto nel costrutto delirante finale di Schreber, così come questo era stato accolto anche nelle perizie; «la trasformazione in donna» e «il privilegiato rapporto con Dio» stabiliscono tra loro una differente relazione, che Freud così presenta: «sono nel suo sistema collegati mediante l'atteggiamento femminile verso Dio stesso»;<sup>45</sup> e dei due, mentre l'uno, quello che assume la forma persecutoria (del dover essere trasformato in donna suo malgrado) sarebbe

---

<sup>44</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 347-348.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 362.



da intendere come forma di appagamento di desiderio (sia pure data in modo fittizio e «asintotico»)<sup>46</sup> e, pertanto, dovrebbe essere stato il più originario, l'altro invece, quello relativo a un preteso rapporto privilegiato con Dio e a una missione titanica di cui quest'ultimo lo avrebbe investito – nientedimeno che la palingenesi dell'umanità! –, sarebbe secondario e di copertura, sebbene la «megalomania» e il «delirio di grandezza» che lo contraddistinguono<sup>47</sup> abbiano anch'essi, come meglio si vedrà, radici psichiche remote.<sup>48</sup> Freud è talmente «rapito» dall'istanza teorica, da citare Kant (più precisamente una metafora da quest'ultimo impiegata nella *Critica della ragion pura*) per far capire meglio al lettore che è dinanzi a una «relazione genetica essenziale»,<sup>49</sup> in assenza della quale lo studioso si troverebbe nell'assurda condizione «dell'uomo che tiene il colatoio sotto il capro mentre un altro lo munge». <sup>50</sup> E forse il riferimento a Kant, posto in un passaggio tanto cruciale della sua argomentazione, è da reputarsi tutt'altro che casuale e marginale, diversamente da come taluni pare preferiscano ritenere.<sup>51</sup>

Di qui, lo iato incolmabile fra il punto di vista psicanalitico e quello psichiatrico: lo psichiatra di professione – come Freud tiene a sottolineare riferendosi alla disciplina psichiatrica a lui coeva – è, sì, attento ai «prodotti del delirio», ma, una volta accertati questi, valuta i «loro effetti sul comportamento generale del mala-

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 375.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.* Freud, pur definendo «felice» l'espressione di Ernest Jones, che parla di «razionalizzazione» a proposito della componente megalomaniaca, preferendo usare maggiore prudenza, precisa: «non presumiamo ancora di conoscere l'origine del delirio di grandezza». Cfr. *ibid.*, nota 2. Vi si rinvia a: Jones, E. (1908), *Rationalization in Everyday Life*.

<sup>48</sup> Si allude qui a una *fissazione narcisistica*. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 275, nota 3, dove si rinvia alle pagine successive. Cfr. *ivi*, pp. 391, 397 e ss.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 362.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.* Cfr. anche Kant, I. (2007), *Critica della ragion pura*, «Dottrina trascendentale degli elementi», Seconda parte («Logica trascendentale»), III («Della partizione della logica generale in Analitica e Dialettica»), 65-84, A-B, pp. 176-177. Il passaggio riguarda precisamente la domanda: «che cos'è la verità?», in risposta alla quale Kant commenta nel modo seguente: «Sapere che cosa si debba ragionevolmente domandare è già una prova, grande e necessaria, di saggezza e d'intelligenza. Infatti, se la domanda stessa fosse senza senso, e le risposte che richiedesse fossero inutili, oltre a far vergognare di sé chi l'avesse posta potrebbe anche avere lo svantaggio di indurre lo sprovveduto ascoltatore a dare delle risposte senza senso, offrendo così lo spettacolo ridicolo di uno che (come dicevano gli antichi) munge il montone, e di un altro che, sotto di lui, tiene il setaccio».

<sup>51</sup> Cfr. Genosko, G. (1998), *Storie di cani. La cinofilia freudiana*.



to»,<sup>52</sup> e «lo stupore nel suo caso non prelude alla comprensione»;<sup>53</sup> evidentemente perché la sua attenzione è rivolta principalmente ai tratti che descrivono fenomenologicamente il quadro clinico e alle possibili ripercussioni di questi sulla vita del soggetto e della comunità – ristretta o estesa che sia – con la quale egli/ella intrinseca relazioni; dunque, non è sua cura comprendere sino in fondo la *ratio essendi* di ciò che emerge nel pensiero e nel comportamento del paziente e anzi, ai suoi occhi, la considerazione delle potenziali conseguenze dei pensieri e delle azioni del malato sopravanza di gran lunga, per importanza, la comprensione dei fattori psichici più profondi che possono averli determinati. Questo anche il motivo per il quale si ricorre, sia pure in casi estremi, a misure precauzionali coercitive, contro il rischio di lesioni ad altri o a sé stessi (si pensi ai tentativi suicidari compiuti da Schreber). Il fine terapeutico – curativo o solo migliorativo che sia – è per lo psichiatra preminente, quantunque non sempre attingibile.

Lungi dal disconoscere la funzione indispensabile della pratica psichiatrica rispetto ad affezioni marcatamente contraddistinte da ideazioni e azioni deliranti per le quali poco può fare la psicanalisi, Freud tiene piuttosto a rivendicare l'autonomia e la specificità dell'interesse e del contributo di cui questa scienza è capace sul piano dell'eziologia, della fenomenologia e della semantica endopsichiche, facendo emergere ancora una volta la supremazia del fine teorico. Dopo aver precisato – già in premessa – che i paranoici possiedono la prerogativa «di tradire, sia pure in forma deformata, proprio ciò che gli altri nevrotici tengono celato come un segreto»<sup>54</sup> – lasciando intendere così che dall'analisi e dall'interpretazione delle loro turbe si possono ricavare interessanti riscontri di quanto, sulla natura specifica della psiche umana, è dato desumere anche dallo studio delle nevrosi e di altre manifestazioni psichiche –, presume sia vero anche il reciproco, ammettendo «l'ipotesi che anche formazioni mentali tanto inconsuete e così lontane dal nostro comune modo di pensare traggano origine dai più comuni e comprensibili impulsi della vita psichica»; di qui, l'aspirazione dello psicanalista a «imparare a conoscere i motivi e i processi di questa trasformazione».<sup>55</sup>

In tal modo Freud può porsi a ragionare sui «pesi semantici» relativi, da assegnare, rispettivamente, al «delirio di redenzione» e alla «fantasia di evirazione» (trasformazione dell'uomo in donna): due pensieri allucinatori che, mentre al medico possono apparire parimenti insensati e semanticamente equivalenti, non sono

---

<sup>52</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoidea) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 347.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 339.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 347. Per la differenza tra la prospettiva psicanalitica e quella psichiatrica, vedasi anche: Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917). Cfr., in particolare, la lezione 16 («Psicoanalisi e psichiatria»), *ivi*, pp. 407-419.

affatto tali agli occhi dell'analista, che nel secondo coglie la chiave per spiegare il primo, e persino l'intero sistema delirante, comprendendo così che il primo costituisce anche una «dorata» copertura dell'altro, quantunque alluda vistosamente anch'esso al complesso edipico sottostante (Dio=padre).

Che Freud dichiari di aver desunto da un'attenta disamina delle *Memorie* la necessità di ribaltare il rapporto tra quei due contenuti ideativi centrali – omosessuale-persecutorio e megalomaniaco-metafisico (rispettivamente considerati da lui come: antecedente e conseguente) – è un dato che non può trascurare chiunque voglia riflettere sul diverso valore delle fonti, sebbene si possa anche supporre che gli sarebbe stato sufficiente muovere dal postulato teorico che pone le pulsioni alla radice filogenetica e ontogenetica dell'attività psichica,<sup>56</sup> per disporre già di una chiave di lettura che lo avrebbe condotto a quel medesimo risultato: dal momento che la componente pulsionale è in questo caso rappresentata, inequivocabilmente, dall'elemento sessuale del delirio, sarà pressoché ovvio considerare, infatti, l'altro elemento, quello utopico-filantropico, un «alibi» costruito *ad hoc* inconsciamente. La metamorfosi della rappresentazione fantasmatica del desiderio – espresso nell'idea di Schreber di diventare donna – in autoconvincimento inconscio di un dovere da compiere contro la propria volontà è un valido «compromesso» tra due istanze psichiche potenti e contrarie: il desiderio e la resistenza endogena che si erge contro di esso. Il fatto poi che l'entità da cui proviene il preteso imperativo sia immaginata come soverchiante, tale da trascendere ogni altra legge umana, attesta che deve essere indubbia alla coscienza del soggetto l'inesorabilità del fatto, giacché egli non può sopportarne il peso; l'Ordine del

<sup>56</sup> Sebbene possa ritenersi superfluo fornire riferimenti per la tesi freudiana della relazione ontogenesi-filogenesi, che si trova espressa in innumerevoli luoghi delle opere di Freud, si ritiene opportuno qui citare i seguenti due. Il primo: «L'ontogenesi può essere considerata come una ripetizione della filogenesi [...]. La disposizione filogenetica si rende osservabile dietro l'evento ontogenetico». Freud, S., «Prefazione alla terza edizione» del 1914, di Freud, S., OSF, Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 448. Il secondo: «La preistoria cui il lavoro onirico ci riconduce è di due specie: in primo luogo la preistoria dell'individuo, l'infanzia; in secondo luogo, in quanto ciascun individuo nella sua infanzia ripete in certo qual modo in forma abbreviata l'intero sviluppo della specie umana, anche quest'altra preistoria, quella filogenetica». Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), p. 368. Per quanto concerne le nozioni di «filogenesi» e «ontogenesi» nella teoria embriologica, d'obbligo il riferimento a Ernest Haeckel e alla sua idea della stretta correlazione fra le due parti di una scienza dello sviluppo umano, precisamente: «un'embriologia, più propriamente detta *ontogenesi*, cioè la “storia dell'evoluzione individuale” dell'organismo umano», e «“la storia dell'evoluzione della stirpe umana”, la *filogenesi*, vale a dire la storia delle diverse forme animali dalle quali nel lasso di innumeri millenni si è gradatamente svolto il genere umano». Cfr. Haeckel, E. (1895), *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana. Storia embriologica e genealogica*, pp. 14-15.

mondo tiene il posto di una ferrea ἀνάγκη<sup>57</sup> che si realizzi da sé, in ogni caso; e così, delle due idee, l'una, quella omosessuale, viene inglobata a pieno titolo in un mito personale che contempla anche l'altra, quella palingenetica.<sup>58</sup>

## 6. La questione metodologica posta da Freud e il «filo di Arianna» nel dedalo delle *Memorie*

Il problema metodologico è posto da Freud, peraltro in modo molto esplicito, sin dall'inizio della seconda sezione («Tentativi d'interpretazione»), quando egli indica al lettore le «vie» possibili, almeno in linea di principio, per «approfondire il senso di questa storia» e «rintracciare in esso i complessi e le forze motrici della vita psichica che ci sono familiari». <sup>59</sup> Ne individua due: la seconda delle quali, tuttavia, pare sia meno palese, forse perché introdotta in modo meno diretto, anche se è destinata, nondimeno, a rivelarsi quella più valida.

La prima, definita da lui la «più suggestiva», è quella di cui l'allievo e collega Jung aveva dato già un esempio, «interpretando un caso incomparabilmente più grave di *dementia praecox*». <sup>60</sup> Dal momento che essa consiste nel partire «dalle manifestazioni deliranti del malato», <sup>61</sup> c'è da attendersi che «la grande intelligenza di Schreber e la sua comunicativa» siano tali da «facilitare ulteriormente la soluzione del problema per questa via». <sup>62</sup> Anche Freud prova così a praticarla, <sup>63</sup> raccogliendo subito più che degni frutti, tra cui il seguente: sebbene in nessun luogo delle *Memorie* venga espressamente detto che «la temuta trasformazione in donna dovesse compiersi a profitto di Flechsig» e sebbene sia (doverosamente) chiarito da Schreber che il «Flechsig anima», che compare nei suoi deliri, vada tenuto distinto dal Flechsig uomo e medico reale, <sup>64</sup> Freud si avvede che «l'anima

---

<sup>57</sup> Per il termine ἀνάγκη non mancano riscontri in Freud. Cfr. *infra*.

<sup>58</sup> Il ragionamento di Freud, per quanto coerente, è tutt'altro che ovvio; egli nota, infatti, che: «Il delirio di redenzione è una fantasia a noi familiare, costituendo essa assai spesso il nucleo della paranoia religiosa», mentre: «L'aggiunta per cui la redenzione dovrebbe compiersi in seguito alla trasformazione dell'uomo in donna è poco comune e in sé stessa peregrina, perché si discosta di molto dal mito storico che la fantasia del malato intende riprodurre». Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 347.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 363.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.* In nota vi è reso il rinvio a C. G. Jung (1907).

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>62</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 363-364.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*, pp. 370-371.

di Flechsig conservò fino alla fine la sua importanza». <sup>65</sup> Riesce anche ad andare oltre, verso deduzioni di carattere più generale, tanto che *in itinere* può enunciare uno degli asserti fondamentali sulla paranoia:

Dallo studio di una serie di deliri di persecuzione, io e altri studiosi abbiamo tratto l'impressione che il rapporto tra il malato e il suo persecutore si possa risolvere in una formula assai semplice. La persona alla quale il delirio ascrive sì grande influenza e potenza, nelle cui mani fan capo tutte le fila del complotto, nel caso in cui venga esplicitamente menzionata, è la stessa persona che prima della malattia aveva una parte altrettanto importante nella vita sentimentale del paziente o un suo sostituto facilmente riconoscibile. <sup>66</sup>

Senonché, solo poco più avanti, sembra che egli, scoraggiato dalle irreversibili lacune procurate alle *Memorie* dall'intervento della censura esterna, si orienti, quasi con una impercettibile «virata», in una diversa direzione (verosimilmente corrispondente alla seconda delle due vie preannunciate, che si rivela non del tutto incompatibile con l'altra). <sup>67</sup> Assumono allora particolare rilevanza i sogni di Schreber, fatti quando la paranoia, già in incubazione, era ormai prossima a concludersi. C'è da essere più che certi che lo spostamento su di essi dell'attenzione sia compiuto scientemente e con precisa intenzione metodologica, posti almeno i seguenti assunti:

- che, quando Freud si accinse allo studio del caso Schreber, aveva già da anni scoperto e dimostrato – dal punto di vista della topica, della dinamica e dell'economia della psiche – il significato e la funzione che l'attività del sognare riveste nella vita psichica di ciascuno;
- che aveva già messo a punto una tecnica rigorosa per l'interpretazione dei sogni;
- che aveva già rivelato tutto ciò all'intera comunità scientifica internazionale, al cospetto della quale non aveva esitato a proclamare – forte sia di studi condotti su un congruo numero di casi, sia di elaborazioni teoriche sottoposte a molteplici riscontri trasversali – che «l'interpretazione dei sogni è in realtà la via regia per la conoscenza dell'inconscio, il fondamento più sicuro della psicoanalisi e il campo in cui ogni praticante deve maturare il proprio convincimento e perseguire il proprio perfezionamento», tanto da dirsi risolutamente pronto a rispondere, a chiunque gli avesse chiesto in che modo si diventasse psicanalisti, con queste perentorie pa-

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 368.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Fra le parti espunte di cui Freud lamenta, in modo particolare, la perdita vi è anche quella che Schreber aveva dedicato ad eventi «riguardanti altri membri della [...] [sua] famiglia». Cfr. *ivi*, p. 365-367.

role: «attraverso lo studio dei propri sogni». <sup>68</sup> Così, adducendo proprio il sogno a riprova della «natura primaria» della fantasia di evirazione, egli può asserire quanto segue:

La natura primaria della fantasia di evirazione (e la sua originaria indipendenza dall'idea di redenzione) è inoltre testimoniata dal fatto stesso della «rappresentazione» [...], presentatasi a Schreber tra veglia e sonno, secondo la quale sarebbe stato bello essere una donna che soggiace alla copula. Questa fantasia era già divenuta cosciente nel periodo d'incubazione della malattia, ancora prima che a Dresda si facessero sentire gli effetti dell'eccesso di lavoro. <sup>69</sup>

È curioso notare, seppure incidentalmente, che i sogni in questione nelle *Memorie* vengano introdotti dall'autore con una interessante premessa, che attesta come egli avesse in un certo qual modo contezza della stretta relazione del loro contenuto con la vita psichica profonda. Scrive Schreber:

A questa epoca risalgono certi sogni cui allora non riservai particolare attenzione e che anche oggi non ne avrebbero da parte mia secondo il proverbio «i sogni sono ingannatori», se non fossi stato costretto, in base alle esperienze fatte nel frattempo, a riflettere almeno sulla *possibilità* che essi fossero in rapporto con una congiunzione nervosa divina avvenuta in me. <sup>70</sup>

Ai sogni, citati già prima, Freud ritorna con proposito interpretativo ancora più risoluto ed esplicito nel secondo capitolo, e a questo punto sembra che egli

---

<sup>68</sup> Freud, S., OSF, Vol. VI, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), p. 151. La frase: «Ma l'interpretazione del sogno è la via regia che porta alla conoscenza dell'inconscio nella vita psichica» fu aggiunta a Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), nella seconda edizione (1909), p. 553. A dire il vero, che l'interpretazione dei sogni di Schreber si ponga già sulla seconda delle due vie di cui si diceva in premessa non pare trovi una conferma esplicita nel testo di Freud, ma, se così non fosse, dal momento che non sembra si ravvisino altri luoghi in cui egli passi alla seconda delle due vie preannunciate, si dovrebbe concludere che il discorso intrapreso all'inizio rimanga, per così dire, monco; il che, da parte di un fine dissertatore come Freud, è da ritenersi quanto meno improbabile. Dunque l'interpretazione dei sogni traccia l'attesa seconda via metodologica e, a giudicare dallo sviluppo argomentativo che segue e che conduce sino alla fine, è proprio quella che fornisce la chiave più idonea per accedere agli altri recessi di quella psiche.

<sup>69</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 349-350. [Il corsivo è mio.]

<sup>70</sup> Schreber, D. P. (2012), p. 56.

ragioni pressappoco come segue: posto che, almeno secondo la teoria, il sogno è l'appagamento – fittizio e perlopiù deformato e mascherato – di desideri (perlopiù inconsci),<sup>71</sup> si deve quanto meno presumere che «la rappresentazione che dovesse essere davvero bello essere una donna che soggiace alla copula»<sup>72</sup> esprima il desiderio più profondo, giacché questa è la legge onirica; decidendo di prendere alla lettera quel sogno, conclude che il desiderio in questione è di natura omosessuale. Mancherebbe ad esso, è vero, un mascheramento, ma si sa che sogni, per così dire, senza schermo sono possibili, anzi, nei bambini, molto frequenti. Nondimeno, a ben guardare, il sogno di Schreber esibisce almeno due elementi che paiono deporre in favore di una ben diversa classificazione: l'immediato risveglio e il sentimento di ripulsa.

In altre parole, non sarebbe propriamente un sogno infantile<sup>73</sup> come certi riferiti altrove da Freud: quello della gita sul lago, o come quell'altro in cui la sognatrice esclamava: «Anna F.eud, f.agole, f.agoloni, f.ittata, pappa»; o quell'altro ancora in cui il protagonista beatamente annunciava: «He(r)mann mangiato tutte le ciliegie»;<sup>74</sup> né del resto potrebbe essere un sogno così lineare, visto che il desiderio che ne costituisce il cuore non è dei più «candidi», ma anzi contiene una vistosa allusione sessuale (precisamente: omosessuale), tanto da non essere affatto ben tollerato dall'Io, che, non per nulla, si risveglia di soprassalto; è dunque dell'ordine dei sogni «proibiti», poiché allerta l'Io e riattiva il sistema di censura subito dopo aver fatto capolino alla coscienza.<sup>75</sup> Ci si potrebbe chiedere, a tal riguardo, se pensare, in uno stato di dormiveglia, che una certa cosa sia bella equivalga davvero, *tout court*, a rappresentarsi un appagamento di desiderio, e non, piuttosto, a una fugace valutazione comparativa di scarsa rilevanza psichica. Ebbene, si osserva che qualunque pensiero che concerna il bello e denoti un evidente apprezzamento estetico, per quanto grande si voglia ipotizzare che sia il distacco tra il soggetto che lo concepisce e l'oggetto contemplato, è già di per sé

<sup>71</sup> Per la tesi sogno-appagamento di desiderio, cfr.: Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), in particolare pp. 121-130 e pp. 502-522; cfr. Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), pp. 381-394. Anche in questo caso occorre precisare che essa ricorre, con integrazioni ed esplicazioni, in innumerevoli altri luoghi dell'*opus* freudiano.

<sup>72</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 343.

<sup>73</sup> Per la teoria freudiana dei sogni infantili, cfr. Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), pp. 125-129, ma anche altri luoghi, fra cui: Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), pp. 299-308 (Lezione 8. «Sogni infantili»).

<sup>74</sup> Sono esempi desunti da Freud, che li riporta come sogni di bambini della sua famiglia. Cfr. Freud, S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), pp. 127-229.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, pp. 523 e ss.

una manifesta forma di soddisfacimento. Potrebbe persino sorgere il dubbio che l'immagine che quel sogno contiene non rappresenti propriamente un desiderio, ma semplicemente derivi da residui di un'esperienza diurna, più o meno recente, e che sia, pertanto, pressoché «neutra», cioè non latrice essa stessa di un moto pulsionale; potrebbe, per esempio, riprodurre il frammento di un discorso udito, poniamo, il giorno prima; in tal caso sarebbe utile, sì, alla costruzione del sogno, ma priva in sé di una componente desiderativa forte. Eppure Freud pare non avere dubbi quando deduce da esso che Schreber nutriva un desiderio di natura omosessuale, divenuto tanto impetuoso da irrompere e venire allo scoperto; tale suo convincimento si fonda proprio sul rigetto morale che il soggetto riferisce di aver provato una volta tornato vigile (le parole di Freud: «idea che egli avrebbe respinto con la più grande indignazione»);<sup>76</sup> proprio il risveglio immediato e la reazione di condanna tradiscono la provenienza pulsionale rimossa di quella sorta di «baleno» onirico. Alla domanda se il sogno della trasformazione femminile vada preso alla lettera, la risposta, dunque, non potrà che essere la seguente: sì, va preso alla lettera.<sup>77</sup>

Alla medesima costellazione semantica Freud riconduce anche altri sogni, pure riferiti da Schreber: sogni in cui gli si era rappresentato, apparentemente accompagnato da preoccupazione, il ritorno della malattia (l'ipocondria che, otto anni prima, lo aveva condotto nella clinica di Flechsig).

Incidentalmente, si nota a tal riguardo che la constatazione che vi sono sogni aventi ad oggetto ciò che più si teme potrebbe indurre a dubitare della fondatezza della tesi freudiana del sogno-appagamento di desiderio e pare si presti a meraviglia, anzi, a smentirla clamorosamente. Freud però non dubita, e non esita ad asserire che «anche i sogni di contenuto penoso vanno risolti come appagamenti di desideri».<sup>78</sup> Anzi, proprio nel caso dei sogni di ritorno della malattia di Schreber, pare sia persino duplice la concordanza con la teoria:

- per un verso, dal momento che essi preludono a risvegli in cui il sognatore si compiace non poco di scoprire che si sia trattato solo di un sogno, sembrano fungere da auto-rassicurazione (come se il soggetto volesse dire a se stesso: «non temere, è solo un brutto sogno»);
- per altro verso però – e qui è Freud stesso a fare luce – rivelano un desi-

---

<sup>76</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoïdes) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 343.

<sup>77</sup> Doveroso precisare che Freud parla di sogni di contro-desiderio riferendosi, in particolare, ai sogni prodotti dai suoi pazienti in cui sembra venire smentita la sua tesi del sogno come «appagamento di desiderio». Cfr. *ivi*, pp. 151-153. Qui il termine contro-desiderio è usato in un senso diverso, comunque giustificato dal concetto che s'intende esprimere.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 153.



derio ancora più profondo, riconducibile al medesimo nucleo dell'altro sogno (il sogno rivelatore): il desiderio di tornare dal medico Flechsig, che lo aveva curato in passato e nei confronti del quale nutriva, evidentemente, un potente *transfert*.

Anche in quei sogni di ritorno della malattia, dunque, si celava il suo desiderio omosessuale – in un'alchemica mistura di *transfert* e tornaconto della malattia stessa –, e il risveglio aveva avuto, anche in quei casi, la funzione di interrompere tempestivamente l'emersione di contenuti pulsionali inaccettabili per la coscienza.<sup>79</sup>

La teoria del sogno, anche nel caso di un «paziente» *in absentia* come il presidente Schreber, riconferma con assoluta forza probativa la propria piena fondatezza, mentre la tecnica dell'interpretazione del materiale onirico detiene una funzione eminente che compete ad essa sul piano metodologico.

Tornando a una delle questioni cruciali sollevate in premessa, in particolare a quella concernente la possibile natura quantitativo-qualitativa del complesso causale, si osserva anche che Freud, già solo occupandosi dei sogni di Schreber, porta subito la disamina sul piano delle relazioni quantitativo-qualitative. Il sogno che conteneva il pensiero circa la bellezza dell'essere donna denotava – mediante un aggettivo dal significato inequivocabile: «bello» – la qualità omosessuale del desiderio libidico, ma, al tempo stesso, anche un incremento quantitativo di tale desiderio. Freud può così trarre la sua prima importante conclusione, che collima con la teoria generale della paranoia, e la declina in relazione al caso clinico più specifico: «La causa determinante di questa malattia fu dunque un assalto di *libido* omosessuale, il cui oggetto in origine fu, con ogni probabilità, il dottor Flechsig, e la lotta contro questo impulso libidico provocò il conflitto che generò le manifestazioni patologiche».<sup>80</sup> Non pare vi sia più alcun dubbio che, seguendo l'interpretazione dei sogni, egli si sia immesso finalmente sulla «via» più giusta.

## 7. Complessità e scientificità del contributo teorico ed euristico di Freud sull'eziopatogenesi della paranoia di Schreber

Il secondo e il terzo capitolo delle *Bemerkungen* costituiscono un'autentica fucina euristica, per le questioni oltremodo cogenti che l'autore vi solleva, come pure per le risposte – ora problematiche, ora più assertorie e dirimenti – che vi

<sup>79</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 369. «[...] l'atteggiamento femminile assunto nella fantasia si riferiva fin dall'inizio a costui. O forse il sogno che la malattia era tornata rivestiva il senso di una nostalgia del tipo: "magari potessi rivedere Flechsig"». *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 370.



vengono formulate.<sup>81</sup> Di seguito, alcuni dei concetti più interessanti ai fini della presente trattazione.

## 7.1 La causa determinante e la sua insufficienza a spiegare in modo esaustivo l'accadimento

Doveroso, innanzitutto, riprendere e concludere il discorso sull'eziologia prefigurato nella prima parte del presente articolo, provando ad applicare la formula dello schema classificatorio generale degli ordini di cause (*ätiologischen Formel*) – proposto altrove da Freud anche con il termine di «equazione eziologica»<sup>82</sup> – al caso Schreber alla luce di quanto emerge dalle *Bemerkungen*. Quale sia, secondo Freud, la «causa immediata» o «scatenante» si è appena appreso: l'«esperienza accidentale» e «traumatica» vissuta da Schreber da adulto, quando avvertì l'«assalto» di libido omosessuale (derivante, verosimilmente, da una corrente pulsionale remota), ridestata di recente da un sentimento di «nostalgia» verso il medico Flechsig, oggetto di un amore di traslazione insorto al tempo della prima malattia. Freud, lo si evince dalla sue affermazioni a tal riguardo, pare esserne assolutamente persuaso,<sup>83</sup> tanto che perentoriamente conclude: «Penso che a questo punto non abbiamo altre ragioni per opporci all'ipotesi che la *causa immediata* della malattia di Schreber è stata una fantasia di desiderio femminile (cioè omosessuale passiva) che ha scelto come proprio oggetto la persona del medico».<sup>84</sup>

Il nesso indissolubile fra paranoia e omosessualità può dirsi, dunque, pienamente corroborato, tanto da poter essere assunto come invariante universale di questa specifica categoria nosografica, nonostante le formule di prudenza che egli continuerà ad impiegare. Circa cinque anni dopo, affrontando un altro caso di paranoia, per la precisione femminile, a ulteriore conferma della tesi, Freud asserirà:

Ora è vero che noi non avevamo affermato che la paranoia è condizionata universalmente e senza eccezioni dall'omosessualità, ma questo solo perché le nostre osservazioni non erano abbastanza numerose. La tesi era comunque di quelle che, per certe considerazioni, sono importanti solo se possono essere considerate universalmente valide. [...] Le

---

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, rispettivamente: pp. 363-384 e pp. 385-406.

<sup>82</sup> Per la formula più matura di tale equazione, cfr. Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), (Lezione 23. «Le vie per la formazione dei sintomi»), pp. 517-518. Per la formula più originaria vedasi, invece, quanto riportato nella parte prima del presente articolo. Cfr. Tosto, M. G. (2022), pp. 99-100 e relativi rinvii in nota.

<sup>83</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 370.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 374. [Il corsivo è mio.] Il medico in questione è ancora una volta il dottor Flechsig.

osservazioni e le analisi che i miei amici<sup>85</sup> e io avevamo potuto fare fino a questo momento avevano confermato senza difficoltà *il rapporto della paranoia con l'omosessualità*.<sup>86</sup>

Si dovrà badare a non incorrere in grossolani equivoci su questo punto. L'affermazione secondo cui la paranoia implica l'omosessualità è ben lungi dal corrispondere a un'equazione fra i due termini. La teoria eziologica di Freud è tale da includere, di necessità, una serie di fattori ulteriori, a partire dalla rimozione che investe il moto libidico. Il caso Schreber prova ciò in modo assolutamente eloquente: non appena la fantasia di desiderio omosessuale (di essere donna) si affaccia alla coscienza di Schreber, egli la ricusa recisamente, come minaccia proveniente dall'interno. Freud parla di «ripulsa» contro quel moto, di «protesta virile»; scrive infatti: «Tosto si determinò una indignata ripulsa della fantasia di femminilità che aveva ancora carattere impersonale, una vera e proprio “protesta virile” secondo l'espressione adleriana, ma non nel senso di Adler. Senonché, con l'insorgere subito dopo della grave psicosi, la fantasia femminile si impose irresistibilmente [...]».<sup>87</sup> Altre informazioni inducono a supporre, come pure si accennava sopra, che quell'uomo si trovasse in una congiuntura tale da rendere il suo Io oltremodo vulnerabile<sup>88</sup> e da far retrocedere in lui talune sublimazioni psichiche attinte nel corso della vita.<sup>89</sup> Ne sono stati già ricordati sopra i potenziali

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, p. 385.

<sup>86</sup> Freud, S., OSF, Vol. VII, *Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica* (1915), p. 161. [Il corsivo è mio.]

<sup>87</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 370. Cfr. *ibid.*, nota 1, in cui si rinvia a Adler, A. (1910), *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose*. Vi si chiarisce che, mentre secondo Adler, «la protesta virile partecipa alla genesi del sintomo», «nel caso in discussione invece, il soggetto protesta contro il sintomo già consolidato».

<sup>88</sup> Le funzioni dell'Io sono descritte da Freud in innumerevoli scritti. Come è noto, per la teorizzazione e la rappresentazione che riguarda questa e le altre istanze della psiche (Es e Super-io) e va sotto il nome di «seconda topica», riferimento pressoché canonico è il saggio dal titolo *L'Io e l'Es*. Cfr. Freud, S., OSF, Vol. IX, *L'Io e l'Es* (1922), pp. 482-501.

<sup>89</sup> Siffatte evenienze della vita sono esplicitamente ammesse e spiegate da Freud. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 387-388, in cui, in riferimento al caso di persone che «non si sono completamente liberate dallo stadio narcisistico», si legge: «[...] sono esposte al pericolo che una corrente libidica particolarmente intensa, incapace di procurarsi altra via di deflusso, giunga a sessualizzare le loro pulsioni sociali e in tal modo renda reversibili le sublimazioni acquisite nel corso dello sviluppo. A un tale esito può sortire tutto ciò che suscita una corrente libidica che procede a ritroso (vale a dire tutto ciò che dà origine

fattori principali:

- la prospettiva di un sovraccarico di attività e di responsabilità dovuto all'avanzamento di carriera e alla posizione sociale di maggiore prestigio di recente raggiunta;<sup>90</sup>
- la frustrazione dell'aspettativa di avere figli;<sup>91</sup>
- l'età e lo stato organico che a questa si collega.

Dal momento che possono con ciò dirsi focalizzate anche le *cause concorrenti*, verrebbe di concludere, ottimisticamente, che l'inquadramento eziologico sia approdato ad ottimo punto. Individuate, infatti, sia la *causa determinante* (o *immediata*, o *scatenante* che dir si voglia), sia i fattori concorrenti o *concause* che dir si voglia, che cosa ci si dovrebbe ancora attendere a completamento del quadro?

Ebbene, se si riflette attentamente, ci si avvede che manca ancora l'individuazione della *causa* (psichica) *predisponente*, o – ammettendo che possano esserne più di una (ipotesi quest'ultima che, come si vedrà più avanti, chi scrive intende confermare) – del *complesso di cause* (psichiche) *predisponenti*. Quantunque quest'ultimo ordine di cause non basti, da solo, a spiegare l'evento patologico, è nondimeno da ritenere che ne sia la *conditio sine qua non*; era quanto prevedeva lo schema generale delle cause già messo a punto anni prima da Freud, poi da lui stesso perfezionato.

Ai fini della ricerca del/i fattore/i predisponente/i è utile, se non doveroso, partire da una breve digressione sulla vulnerabilità dell'Io di cui si è appena detto,

---

a una regressione): sia un rafforzamento collaterale della libido in conseguenza di una delusione subita nei rapporti con le donne oppure un diretto ingorgo della stessa a causa di insuccessi nelle relazioni sociali con gli uomini – entrambi esempi di frustrazione –; sia un generale intensificarsi della libido, troppo violenta per trovare sbocco lungo le vie prestabilite e che perciò nel punto debole della costruzione rompe gli argini». L'importanza di tale concetto nelle Bemerkungen è stata nitidamente posta in rilievo da Franco Baldini. Cfr. Baldini, F. (2019), *Su alcuni passi cruciali dei testi di Freud e sul loro completo fraintendimento da parte di Lacan*, pp. 29-30.

<sup>90</sup> A tale proposito, chi scrive si permette di avanzare l'ipotesi che proprio la posizione professionale più ragguardevole contenesse un potenziale patogeno anche in virtù del fatto che avrebbe potuto evocare più da vicino nella mente di Schreber il ricordo dell'autorevole personalità paterna, favorendo un confronto più diretto, quantunque inconscio, con quest'ultima.

<sup>91</sup> Il fatto che il desiderio di avere prole (rimasto disatteso) abbia inciso non poco a costituire – come causa concorrente – il complesso causale è comprovato dal fatto che all'idea di dover essere trasformato in donna si associa l'idea, non meno delirante, di essere fecondato dai raggi divini per una generazione di uomini nuovi. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 350.

giacché anche questa, a suo modo, dovrebbe essere considerata una causa predisponente. A tal riguardo si potrebbe formulare la seguente domanda: in quel preciso frangente esistenziale di Schreber il suo Io era debole per un soverchiante accumulo di stimoli contingenti (le suddette cause concorrenti), oppure lo era costituzionalmente? Dal momento che mancano elementi concreti per una risposta certa, non resta che volgere lo sguardo nella direzione della teoria (che a sua volta è basata sulla clinica). Scriverà molti anni più tardi Freud, in fondo riproponendo quanto già da tempo acquisito in merito al difficile compito dell'Io di mediare fra il mondo interno (Es, Super-io) e il mondo esterno (la realtà): «Se ci domandiamo donde possano derivare gli svariati tipi e gradi di alterazione dell'Io, subito ci si presenta l'alternativa seguente: o essi sono originari o sono acquisiti. Il secondo caso è più facile da trattare del primo. Se sono acquisiti, essi sono certamente prodotti nel corso dello sviluppo a partire dai primi tempi della vita».<sup>92</sup> Non è questa la sede per addentrarsi in una descrizione dell'evoluzione dell'Io e delle possibili cause che possono pregiudicarne una strutturazione adeguatamente sintonica, ma è certo che l'Io si avvale di meccanismi di difesa (endopsichici), fra i quali spicca per incisività la rimozione (*Verdrängung*).<sup>93</sup> Proprio quest'ultima, nondimeno, può, in talune circostanze, per così dire più avverse, «vacillare», «fallire», lasciando che riemergano dei moti pulsionali risalenti ai primi stadi psico-evolutivi e rimasti isolati e relegati nell'inconscio proprio a seguito di processi remoti che hanno determinato delle forme di «fissazione inconscia» (*Fixierung*), che, a loro volta, possono essere considerate punti deboli e, a un tempo, «zoccoli duri» nello sviluppo pulsionale. A un trauma psichico dell'adulto, come, per esempio, quello occorso a Schreber, può far seguito un moto psichico retrogrado – la *regressione* (*Regression*) –, rivolto proprio nella direzione di quei punti e tale da condurre, così, la psiche del soggetto a posizioni anche molto «arcaiche». Dal canto loro, i *ritorni di rimosso* non avvengono certo in maniera lineare e incontrastata, giacché devono pur sempre fare i conti con lo sbarramento interposto fra l'inconscio e il conscio, sbarramento cui soggiacquero in passato; dunque, trovano vie di sfogo collaterali, assumendo forme alterate e finanche abnormi.

Rispetto alla domanda rimasta ancora senza risposta – quale la *causa predisponente* della paranoia di Schreber? – occorre che, oltre all'individuazione degli aspetti qualitativi e quantitativi causali già rilevati (rispettivamente: omosessualità e incremento del moto pulsionale), sia fatta luce sullo stadio psico-evolutivo a cui si deve ritenere risalgano la *fissazione* o il *complesso di fissazioni* in gioco. Posto che una psicosi come quella di Schreber attesti, in modo sin troppo manifesto – almeno sul piano fenomenologico –, una clamorosa «perdita di realtà» da parte dell'Io – che, almeno nella fase acuta della malattia di quell'uomo, sembra aver ritirato una cospicua parte di investimenti dal mondo esterno, sino al punto

<sup>92</sup> Freud, S., OSF, Vol. XI, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), p. 518.

<sup>93</sup> Cfr. *ibid.*

di andare incontro a un senso di disfacimento (Freud parla, a tal riguardo, di un «distacco della libido dalle persone – nonché dalle cose – in precedenza amate» e poi persino di «catastrofe»)<sup>94</sup> –, pare sia naturale che si ricerchi la causa di tale accadimento, proprio come fa Freud, nella direzione di quello stadio remotissimo del processo psico-evolutivo in cui il soggetto non dispone ancora di criteri avanzati ed oggettivi per distinguere tra l'*interno* e l'*esterno*,<sup>95</sup> proprio a causa della tenerissima età: tale non potrà che essere la «fase narcisistica».<sup>96</sup>

## 7.2 L'illuminante e dirimente chiarificazione eziologica che si deve all'esegesi testuale di Franco Baldini

Si deve a Franco Baldini l'acuta focalizzazione dell'incidenza della fissazione allo stadio narcisistico nell'eziologia del caso Schreber e nella precipua fenomenologia che lo contraddistingue; mediante una minuziosa e oltremodo illuminante rilettura del testo freudiano, lo studioso ha indicato i passaggi cruciali che risolvono, in modo dirimente, alcuni enigmi fondamentali che lo stesso Freud segnala, primo fra tutti quello del «tratto distintivo» della paranoia di Schreber.<sup>97</sup> Almeno cinque le osservazioni dello studioso alle quali qui si rinvia, assumendole come presupposti concettuali irrefutabili anche del presente discorso:<sup>98</sup>

- la «post-rimozione [*Nachdrängen*]]» o «rimozione propriamente detta [*die eigentliche Verdrängung*]]», in questo caso di paranoia – quantunque non come fattore esclusivo e patognomonico di questa<sup>99</sup> –, si è compiuta come un «distacco della libido (*Ablösung der Libido*) dalle persone – nonché

<sup>94</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 396. Cfr. anche il rilievo dato a tale passaggio argomentativo da Franco Baldini. Cfr. *infra*.

<sup>95</sup> A tal riguardo vedasi: Freud, S., *L'Io e l'Es* (1922). Per un'accurata rilettura della teoria freudiana dell'Io secondo i principi metapsicologici, vedasi: Dalto, S. (2019), *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana*, pp. 35-50, e relativi riferimenti bibliografici.

<sup>96</sup> Per la descrizione del meccanismo della *regressione* e del processo regressivo, testi di riferimento canonici possono considerarsi i seguenti (ai quali pertanto si rinvia): Freud S., *L'interpretazione dei sogni* (1899), in particolare il capitolo 7, paragrafo B, pp. 487-501; Freud, S., *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915), pp. 89-101.

<sup>97</sup> Cfr. Baldini, F. (2019), pp. 13-34, in particolare pp. 26-34.

<sup>98</sup> Per ovvie esigenze di sintesi vengono qui riproposte in maniera succinta, lungi da ogni pretesa di esaustività.

<sup>99</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 397.

- dalle cose – in precedenza amate»;<sup>100</sup>
- nelle *Bemerkungen* emerge, dunque, una inscindibile connessione tra attività rimovente e regressione allo stadio narcisistico;<sup>101</sup>
  - è da escludere che la rimozione propriamente detta e il ritorno del rimosso seguano una medesima via nei due opposti sensi e che la dinamica fra i due termini sia «come quella del moto del pendolo o di una molla», come vorrebbe Lacan;<sup>102</sup>
  - dal testo di Freud si desume che «il segno distintivo della paranoia» consiste in una «particolarità del processo rimovente»: far «retrocedere al narcisismo l'omosessualità»;<sup>103</sup>
  - non si deve assolutamente tralasciare l'avviso di Freud secondo cui «il meccanismo della proiezione non è omologo a quello della rimozione».<sup>104</sup>

### 7.3 Chiarificazioni sulle due fasi della post-rimozione e sulla differenza tra il processo primario di questa e la *Urverdrängung*

Posti tali assunti, ci si limita qui a riflettere sulla descrizione della *post-rimozione* resa da Freud in relazione al caso Schreber, unicamente con il fine di offrire qualche spunto ulteriore per una feconda prosecuzione del dibattito sul significato profondo delle *Bemerkungen*.

L'ipotesi finale – la si anticipa sin da ora, per argomentarla per gradi qui di seguito – è che, da un lato, la chiave che spiega la «guarigione» di Schreber possa trovarsi espressa da un verbo: *accettare* [*akzeptieren*], e che, dall'altro, proprio alla luce della specifica accezione di questo termine, si debba ritenere che quella «guarigione» *ricalchi* un processo avvenuto già in un'epoca psico-evolutiva molto remota.

A ben guardare, pare si debba ipotizzare che una tendenza retrograda (o regressiva che dir si voglia) si fosse di fatto già instaurata nella psiche di Schreber,

<sup>100</sup> Cfr. Baldini, F. (2019), p. 29. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 396-397. Freud, S., *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*, pp. 308-309.

<sup>101</sup> Cfr. Baldini, F. (2019), p. 30. Cfr. anche Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 397-398.

<sup>102</sup> Cfr. Baldini, F. (2019), pp. 27-28.

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 30. Chi scrive si permette di notare che già soltanto l'aver focalizzato tale punto fondamentale, in una congerie tanto convoluta di ipotesi e contro-ipotesi avanzate da Freud, rende il contributo di questo studioso di straordinario valore.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.



come per cedimento dell'Io, quando la componente omosessuale della libido aveva fatto d'improvviso irruzione nella sua mente palesandosi nel sogno rivelatore. Se di «ritorno del rimosso» si volesse parlare già in riferimento a tale «irruzione» di libido omosessuale, s'incorrerebbe, nondimeno, in qualche difficoltà. A tal riguardo giova rammentare la descrizione trifasica della rimozione [*Verdrängung*], compendiata anche in tale contesto da Freud, il quale distingue tra: «fissazione [*Fixierung*]», «post-rimozione [*Nachdrängen*]» o «rimozione propriamente detta [*die eigentliche Verdrängung*]», «fallimento della rimozione [*Mißlingens der Verdrängung*]» o «ritorno del rimosso [*der Wiederkehr des Verdrängten*]». <sup>105</sup> Volendo considerare quell'assalto di libido omosessuale già come un ritorno del rimosso, sarebbe quanto meno doveroso chiarire che si starebbe impiegando, in relazione alla rimozione più originaria (qui *Fixierung*, altrove *Urverdrängung*), un termine il cui significato più proprio, almeno stando allo schema, dovrebbe essere, invece, messo in relazione con la post-rimozione, la rimozione propriamente detta, e in subordine a questa; dal momento, dunque, che lo si userebbe solo per estensione e in modo arbitrario, si dovrebbe badare a farlo con la debita prudenza, per non incorrere in confusioni e fraintendimenti. <sup>106</sup>

Ad ogni modo, che sia o non sia da identificare come ritorno del rimosso in senso stretto, è utile cominciare a chiedersi donde potesse mai provenire quella componente erotica omosessuale in un uomo che, come Freud si premura di sottolineare, «non presentava – finché era sano e secondo quanto viene unanimemente riferito – il minimo segno di omosessualità nel senso comune della parola». <sup>107</sup> La natura di quella componente erotica, verosimilmente inattesa, non può che essere stata, pertanto, quella di un rimosso psichico; si deve dunque postulare per essa una *Fixierung* risalente alla prima infanzia, e precisamente alla scelta oggettuale edipica, poi incorsa evidentemente, assieme all'intero complesso, nella rimozione.

Essendo doveroso non discostarsi troppo dal testo delle *Bemerkungen*, si decide ora di seguire da vicino un passaggio argomentativo che s'incontra in un punto molto avanzato della trattazione; un passaggio che, in merito alla fenomenologia

---

<sup>105</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 393; Freud, S., *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*, pp. 304-305.

<sup>106</sup> Persino in merito al «delirio di persecuzione (diretto contro Flechsig)», Freud discute dell'eventuale impiego del termine «ritorno del rimosso», tanto che poi, per chiarire sulla sua legittimità, intraprende una scomposizione della formazione del sistema delirante di Schreber. Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 398.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 386.

della paranoia e al soggiacente meccanismo psichico, pare oltremodo eloquente e chiarificatore, dal momento che riguarda le fasi della perdita di realtà per distacco pulsionale (libidico) dal mondo esterno. Qui lo si seziona, con l'intento di analizzarne il significato segmento per segmento. Esso inizia così:

Bisogna ammettere che il distacco di libido del quale abbiamo parlato possa essere sia parziale, e cioè il ritirarsi da un complesso singolo, sia generale. Il distacco parziale dovrebbe essere di gran lunga il più frequente e dovrebbe precedere quello generale, dal momento che le circostanze della vita non danno origine, in un primo momento, che ad esso. Il processo può quindi o arrestarsi allo stadio del distacco parziale, o estendersi a un distacco generale che nel delirio di grandezza si esprime nel modo più appariscente.<sup>108</sup>

Questa la dichiarazione che funge da premessa generica per la disamina del caso particolare. Dal seguito si evince che «il distacco della libido [*Ablösung der Libido*]] da Flechsig (quale persona appartenente al mondo esterno) è da intendersi come «distacco parziale [*die partielle Lösung*]]» e che, in quanto tale, esso – che, secondo Freud, è «il più frequente» – nel caso di Schreber (come in altri casi affini al suo) costituisce il «processo primario [*das Primäre gewesen*] [scil. della rimozione]».<sup>109</sup>

Nel caso Schreber il distacco della libido dalla persona di Flechsig può ben essere stato il *processo primario*, ma ad esso il delirio, che riconduce la libido a Flechsig è seguito immediatamente (con un segno negativo che rappresenta l'impronta dell'avvenuta rimozione) e ha in tal modo annullato l'opera della rimozione.<sup>110</sup>

Almeno tre le osservazioni che qui si impongono:

1. Freud usa il termine «processo primario» riferendosi alla «rimozione», ma non allude alla rimozione che risale alla prima infanzia – la *Fixierung*, o *Urverdrängung* –, bensì alla «rimozione propriamente detta», o «post-rimozione», giacché è di questa che sta trattando;
2. egli non dice a quale tratto del quadro fenomenologico di questo caso clinico si debba far corrispondere il distacco libidico da Flechsig, che costituirebbe a suo avviso il processo primario del tentativo post-rimovente, ossia la post-rimozione parziale; non lo dice, verosimilmente perché tale distacco è sprovvisto di evidenza fenomenica, tanto esso è interiore e profondo (il che rinvia a ciò che Freud ha scritto poco sopra proprio sul distacco libidico: «questo processo si compie in silenzio; non possediamo di esso indizio

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 398.

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*



alcuno e dobbiamo inferire che è avvenuto dagli eventi che seguono»);<sup>111</sup>

3. il delirio persecutorio, che riguarda proprio la figura di Flechsig, vanifica di fatto la post-rimozione, avvenuta sin qui ancora in modo parziale, attesta che essa ha fallito (la nozione di rimozione, secondo Freud, è strettamente congiunta con quella di «fallimento») e può essere considerato già come un *ritorno del rimosso* (a ben guardare, dovrebbe essere il primo ritorno del rimosso *stricto sensu* inteso, giacché fa seguito a una post-rimozione, quantunque *primaria* e ancora *parziale*); ciò vale, sebbene si espliciti in maniera proiettiva e, per di più, con le trasformazioni arcinote (l'amore vi è divenuto odio e il soggetto di questo sentimento negativo, vale a dire Schreber, ritiene di esserne l'oggetto), tali da rendere tale ritorno del rimosso non identico al rimosso stesso, bensì notevolmente deformato rispetto a questo.

Sintetizzando ulteriormente si dirà dunque: la *post-rimozione parziale* (iniziale) era rivolta contro un desiderio omosessuale proveniente da una fissazione edipica passiva (femminile) e non si sa propriamente come si sia espressa, mentre il ritorno del rimosso che segue (vale a dire il delirio persecutorio che riguarda Flechsig) reca le tracce di tale passività. Il discorso di Freud prosegue così:

Scoppia allora di nuovo la lotta della rimozione, ma questa volta si avvale di armi più potenti: nella misura in cui l'oggetto della contesa diventa la cosa più importante nel mondo esterno, poiché da un lato tende ad attrarre tutta la libido su di sé e dall'altro mobilita tutte le resistenze contro di sé, la lotta attorno a questo singolo oggetto diventa paragonabile a una battaglia generale nel cui corso la vittoria della rimozione si esprime nella convinzione che il mondo è giunto alla sua fine e che l'unico sopravvissuto è il proprio Sé.<sup>112</sup>

Fallita la prima opera della rimozione, rivolta contro il bersaglio edipico, si rende necessaria una nuova «lotta», contro il medesimo bersaglio, ma questa volta da intraprendere con «armi più potenti»; precisa Freud: «nella misura in cui l'oggetto della contesa diventa la cosa più importante nel mondo esterno».<sup>113</sup> Una battaglia senza quartiere, quindi, a seguito della quale la vittoria arride finalmente alla rimozione, ma – proprio come accade nei conflitti più sanguinosi, in cui pressoché tutti (vincitori e vinti) registrano gravissime perdite – «si esprime nella convinzione che il mondo è giunto alla sua fine e che l'unico sopravvissuto è il proprio Sé»;<sup>114</sup> in termini,

---

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 396.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 398.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*

cioè, apocalittici (è questa la «fase tempestosa della malattia», che culmina nell'attesa della «catastrofe»).

Si impongono ora ulteriori osservazioni:

4. l'azione della soggiacente «fissazione narcisistica» si palesa proprio qui, in questa fase avanzatissima della post-rimozione, nella quale il distacco dal mondo si rappresenta come fine del mondo, ma anche come delirio di grandezza (le due componenti vanno tenute unite, in forza proprio della loro comune radice narcisistica);
5. tra questa post-rimozione, ben più radicale, e la fissazione soggiacente (narcisistica) pare si instauri un rapporto diverso rispetto a quello rilevato fra la post-rimozione parziale antecedente e la fissazione che ad essa soggiaceva: se la post-rimozione parziale consisteva in un distacco da Flechsig (non ben rappresentato, ma comunque da postularsi) e, dunque, stabiliva con la fissazione relativa (omosessuale) un netto antagonismo, la post-rimozione generale pare stabilisca con la fissazione corrispondente, che è più composita, cioè omosessuale e narcisistica insieme, una singolare complicità, seppure limitatamente a una sola delle sue componenti: la narcisistica. Il fatto non è così peregrino e imbattersi in esso a questo punto getta luce a posteriori su un'altra precisazione precedentemente resa da Freud, proprio a proposito della post-rimozione:

Alla rimozione soccombono o i derivati psichici delle pulsioni originariamente rimaste indietro, quando per un loro rinforzarsi si giunge a un conflitto fra esse e l'Io (o fra esse e le pulsioni in sintonia con l'Io), oppure quelle tendenze psichiche contro cui si leva per altri motivi una forte avversione. Questa avversione non avrebbe tuttavia come suo esito la rimozione, se tra le tendenze spiacevoli che bisogna rimuovere e quelle già rimosse non si stabilisse un collegamento. Quando ciò avviene, la repulsione esercitata dal sistema conscio e l'attrazione esercitata da quello inconscio agiscono congiuntamente al fine di far riuscire la rimozione.<sup>115</sup>

Si perviene così, come si diceva, a una fase di ben più grave *perdita di realtà*.<sup>116</sup>

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 393.

<sup>116</sup> Il lettore potrebbe chiedersi se questo esito più radicale non attesti anche un distacco delle pulsioni dell'Io, oltre che di quelle libidiche, dal mondo esterno; Freud propende ancora per limitarlo alle seconde, salvo, forse, qualche riserva che però, a ben guardare, è del tutto irrilevante. Il passaggio argomentativo freudiano in questione – focalizzato da Baldini e da quest'ultimo indicato come dirimente rispetto alla questione dell'entità del distacco pulsionale dal mondo esterno che è alla base della paranoia [cfr. Baldini, F. (2019), pp. 31-32] – è il seguente: «Il paranoico ha percezione del mondo esterno e si fa una ragione dei mutamenti che in esso si producono; anzi le impressioni che ne ricava lo stimolano a formulare delle spiegazioni (gli “uomini fatti

L'andamento della post-rimozione, dunque, procede in questo caso in modo da suggerire (in chi si ponga ad osservarla) la sussistenza di almeno due fissazioni, con la seguente diacronia:

- fissazione omosessuale;
- fissazione narcisistica.

Se però ci si chiede quale possa essere stata la reale diacronia all'atto dell'instaurarsi di queste, l'ordine dei termini dovrà per forza essere invertito, in ragione della teoria psico-evolutiva; *ergo*:

- fissazione narcisistica;
- fissazione omosessuale.

A questi andrebbe aggiunta la componente autoerotica, le cui relazioni (diacroniche e genetiche) con le altre due meriterebbero di essere meglio approfondite, posto che Freud colloca la *causa predisponente* della paranoia in «un segmento dello sviluppo psichico che sta fra lo stadio dell'autoerotismo, del narcisismo e dell'omosessualità [*in dem Stück zwischen Autoerotismus, Narzißmus und Homosexualität zu suchen ist*]». <sup>117</sup> Merita assoluto rilievo, ad avviso di chi scrive, il fatto che proprio qui, in questo segmento, Freud intenda collocare l'altro grande ordine di cause, quello che, appunto, egli racchiude anche nel termine «disposizione alla malattia [*die Disposition für die spätere Erkrankung*]», esplicitamente riconducendolo alla/e fissazione/i della pulsione (egli dice: «*daß in solchen Fixierung der Triebe liege*»). <sup>118</sup> Solo ora il quadro eziologico può dirsi pressoché completo.

A dire il vero pare non manchino in esso neppure marcate componenti masochistiche. Schreber, infatti, narra dello strazio di indicibili sevizie perpetrate sul suo corpo; sevizie che, come si notava sopra, richiamano alla mente quelle inflitte a Prometeo, anche in virtù della proprietà autorigenerante delle parti del corpo interessate. Inoltre, il «suo» Dio – che, a dispetto dell'incommensurabile grandezza che egli per un verso gli ascrive, per altro verso è tutt'altro che privo di debolezze (fra queste vi è anche quella di non comprendere gli uomini viventi, avendo a che fare solo con cadaveri) – dà prova di insipienza (guarda caso!) anche

---

fugacemente" di Schreber); per questo ritengo di gran lunga più probabile che la mutata relazione del paranoico verso il mondo esterno sia dovuta unicamente o principalmente al venir meno dell'interesse libidico». Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 400. Freud distingue in relazione a ciò la paranoia da altre forme di psicosi allucinatorie, come l'amenza di Meynert. Cfr. *ibid.*

<sup>117</sup> Cfr. *ivi*, pp. 387-388; Freud, S., *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*, p. 298.

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, p. 393; *ivi*, p. 304.

nell'insensibilità che mostra dinanzi al bisogno fisiologico altrui di evacuare,<sup>119</sup> al cui soddisfacimento si associa invece, nell'esperienza del paziente e per esplicita ammissione di quest'ultimo, una sensazione di «voluttà».<sup>120</sup> Il complesso di fantasie che nella mente di Schreber concerne le funzioni escretorie (dunque anche dell'orinare) induce a supporre l'incidenza di una pregressa fissazione alla fase sadico-ale e alla particolare forma di autoerotismo che a questa si connette;<sup>121</sup> alcune di esse presentano una così chiara connotazione persecutoria – come quella secondo cui, quando egli avverte lo stimolo fisiologico, sarebbe qualcun altro e non lui ad essere autorizzato ad andare al gabinetto –,<sup>122</sup> da far supporre (si tratta solo di supposizione!) che siano da ricondurre ad esperienze traumatiche realmente vissute, verosimilmente risalenti alla prima infanzia, vale a dire quella fase in cui ad ogni bambino è imposto il controllo sull'attività dei propri sfinteri; transizione non facile e forse talvolta indotta, sia pur per fini educativi più che ragionevoli, con atti più del necessario coercitivi, vale a dire con ingiunzioni – ora ad espellere ora a trattenere, a seconda dei casi – troppo imperiose e poco compatibili con le esigenze naturali così come queste vengono avvertite.

#### 7.4 Fissazione narcisistica e fissazione edipica: l'ipotesi di possibili correlazioni

Una volta focalizzata la notevole e precipua incidenza dell'elemento narcisistico nella paranoia, si potrebbe incorrere nel rischio di dirigere tutta l'attenzione su questo, lasciando in ombra la presenza e l'altrettanto notevole incidenza dell'altro elemento, quello edipico, che è incontrovertibilmente fondamentale nel caso Schreber. Occorre inoltre badare a non commettere l'errore di inferire, *tout court*, dalla presenza del tratto omosessuale passivo emerso nella psiche di quell'uomo, un pregresso complesso edipico alieno da ogni traccia di conflittualità con la figura paterna. Che anche nel caso Schreber il complesso delirante orbiti

<sup>119</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 354.

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 355.

<sup>121</sup> Potrà essere interessante, in merito alla fissazione sadico-ale, un confronto sia con l'analisi freudiana del caso dell'uomo dei lupi, sia con quella del caso dell'uomo dei topi. Vedasi a tal riguardo, rispettivamente: Freud, S., OSF, Vol. VII, *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)* (1914); Freud, S., OSF, Vol. VI, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)* (1909).

<sup>122</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 355-356.

intorno sia al complesso edipico, sia alla componente conflittuale di questo, è anzi fuor di dubbio; Freud non tralascia di porlo in rilievo:

Se la lotta con Flechsig finisce per rivelarsi al malato stesso come un conflitto con Dio, noi dobbiamo a nostra volta tradurre tale conflitto come un conflitto infantile col padre, le cui caratteristiche particolari che ancora non conosciamo sono state determinanti per il contenuto del delirio. Non manca nulla del materiale che altrimenti in casi del genere viene portato alla luce dall'analisi, giacché tutti gli elementi sono rappresentati da qualche allusione. Il padre in queste esperienze infantili appare come colui che intralcia il soddisfacimento, perlopiù autoerotico, cui il bambino aspira, e che più tardi viene sostituito nella fantasia da un soddisfacimento meno inglorioso.<sup>123</sup>

Si deve postulare, pertanto, anche per il caso Schreber, l'angoscia dell'evirazione, che nell'immaginario di quell'uomo esibisce molteplici propaggini; per esempio, nell'idea delirante di una minaccia e di una conseguente paura di «perdere l'intelletto» a causa di «pratiche sessuali» (evidentemente proibite, di tipo autoerotico), come pure in altri timori ipocondriaci consimili.<sup>124</sup>

Nondimeno – diversamente da quanto si evidenzia nelle nevrosi, per esempio nel caso dell'uomo dei topi, cui in nota Freud rinvia –,<sup>125</sup> nel caso di Schreber, proprio il *temuto*, il *paventato* (l'evirazione) pare essersi mutato in un oggetto di desiderio (almeno nel frangente onirico che gli aveva rappresentato quanto fosse bello l'essere donna) e questo, posto che quell'irruzione di moto omosessuale sia un'emersione del rimosso, non può che esser fatto risalire a un accadimento pregresso, dunque a una *scelta*<sup>126</sup> del medesimo tipo (cioè omosessuale) risalente al vissuto psichico infantile, «fissatasi» nella psiche, e pertanto, rimasta indietro e slegata rispetto al successivo sviluppo pulsionale; tale da costituire così un potenziale fattore «ri-sessualizzante» di pulsioni sublimare.

Se si riflette sulla «scelta» libidica omosessuale passiva e sulla identificazione con la donna che in essa è implicita, si osserva che questa costituisce un esito molto particolare dell'angoscia di castrazione; ricondotta alla fase del complesso edipico, pare quasi costituisca una sorta di «esorcizzazione»<sup>127</sup> mediante accoglimento – di ciò che più si teme (l'evirazione); una forma, dunque, di «accettazione-addomesticamento»<sup>128</sup> di ciò che più è paventato: questo passaggio è ben presente alla riflessione di Freud, che lo considera assolutamente cruciale nella

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 381-382.

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, p. 382.

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*, nota 1, in cui si rinvia a Freud, S., *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)* (1909), pp. 43-44.

<sup>126</sup> Anche in questo caso si allude a una scelta inconsapevole.

<sup>127</sup> La scelta di questo termine si deve a chi scrive.

<sup>128</sup> Anche in questo caso, la scelta del termine si deve a chi scrive.

sorte psichica del soggetto. Naturalmente non si dovrà pensare che a quell'età sia già ben chiaro che una differenza anatomica fra i sessi è costitutiva; ciò che domina, anzi, nella «teoria» che il bambino si forma dell'anatomia umana è, secondo Freud, piuttosto l'organo genitale maschile. Scriverà nel 1923:

Nello stadio dell'organizzazione pregenitale sadico-ale non si può ancora parlare di maschio e femmina, l'antitesi dominante è quella tra *attività* e *passività*. Nello stadio seguente di cui siamo venuti ora a conoscenza, quello dell'organizzazione genitale infantile, c'è bensì una *mascolinità*, ma non una *femminilità*; i termini dell'antitesi sono il possesso di un *genitale maschile* da un lato e l'esser *evirati* dall'altro.<sup>129</sup>

Illuminante nella sua incisività – fra i tanti disponibili che potrebbero essere richiamati – anche lo scritto di Freud dal titolo *Il tramonto del complesso edipico* (1924), in particolare un passaggio che è centrale nell'argomentazione che vi si porta avanti. Anche in questo caso si sceglie, per una maggiore chiarezza analitica ed espositiva, di richiamarlo per segmenti, a partire dal seguente:

Diventa sempre più palese l'importanza del complesso edipico come fenomeno centrale del periodo sessuale della piccola infanzia. Poi questo complesso tramonta, soggiace come noi diciamo alla rimozione, e cede il passo all'epoca di latenza. Tuttavia, non è stato ancora chiarito perché il complesso edipico subisca questo tracollo; le analisi sembrano dirci che ciò avviene per le delusioni amorose cui va incontro. [...] tali esperienze dolorose, che si pongono in contrasto col contenuto del complesso edipico, non possono essere comunque evitate. [...] Il complesso edipico crollerebbe dunque per effetto del suo insuccesso, in quanto intrinsecamente impossibile.<sup>130</sup>

Naturalmente, il complesso edipico, che è un accadimento universale, contiene, come sua parte costitutiva altrettanto universale, la paura di evirazione, dalla considerazione della quale non si dovrebbe mai prescindere.

Recentemente abbiamo acquisito la chiara consapevolezza del fatto che lo sviluppo sessuale del bambino procede fino a una certa fase nella quale il genitale già assume una funzione dominante. Ma questo genitale è soltanto quello maschile, e più precisamente il pene; il genitale femminile non è ancora stato scoperto. Questa fase fallica, che corrisponde temporalmente a quella del complesso edipico, non si sviluppa ulteriormente fino all'organizzazione genitale definitiva, ma decade ed è soppiantata dall'epoca di latenza.

<sup>129</sup> Freud, S., OSF, Vol. IX, *L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)* (1923), p. 567. Il concetto così si conclude: «Solo quando, nella pubertà, lo sviluppo sessuale è concluso, la polarità tra i sessi si identificherà col *maschile* da una parte e il *femminile* dall'altra». *Ibid.*

<sup>130</sup> Freud, S., OSF, Vol. X, *Il tramonto del complesso edipico* (1924), pp. 27-28.

Essa si conclude però in un modo tipico e in relazione a eventi che si ripetono con invariabile regolarità. Quando il bambino (di sesso maschile) rivolge il proprio interesse al genitale, *uno dei modi in cui esprime tale interesse* è rappresentato dalla frequente manipolazione del genitale stesso; egli si rende conto poi che gli adulti non approvano questo suo comportamento. Più o meno chiaramente, più o meno brutalmente, compare *la minaccia* che lo si voglia privare di questa parte per lui preziosissima del suo corpo. [...] Sono convinto che l'organizzazione genitale fallica del bambino crolli dinanzi a questa *minaccia di evirazione*. [...] Ciò di fronte a cui l'incredulità del bambino è costretta a capitolare è l'osservazione del genitale femminile.<sup>131</sup>

Il complesso edipico è dominato e condizionato dall'idea di una gravissima minaccia, ma per la sorte cui il complesso edipico va incontro si danno notevoli varianti specifiche. (Nel delirio di Schreber la minaccia pare essersi tramutata in un'incombente necessità cosmica e, come tale, essa è *accettata* da quell'uomo. Viene spontaneo ricercare anche per questa ulteriore componente – vale a dire l'*accettazione* di ciò che più è paventato – un corrispettivo nella preistoria psichica.) Il testo di Freud così prosegue:

Il complesso edipico offriva al bambino *due possibilità di soddisfacimento*, una attiva e una passiva. Egli poteva, mascolinamente, mettersi al posto del padre e come lui avere rapporti con la madre, e con ciò il padre veniva tosto sentito come un ostacolo; oppure poteva *volersi sostituire alla madre per lasciarsi amare dal padre*, e con ciò la madre diveniva superflua. [...] Entrambe [*scil.*: le possibilità] implicavano la perdita del pene: una, quella maschile, come conseguenza di un castigo, l'altra, la femminile, come presupposto.<sup>132</sup>

Freud postula qui, dunque, non una, bensì *due possibili vie di soddisfacimento* per il bambino in fase edipica in preda alla paura di evirazione; e una di queste è, appunto, quella di *volersi sostituire alla madre per lasciarsi amare dal padre*. La rappresentazione della «perdita» è intimamente connessa con tale via tanto quanto lo è con l'altra, nondimeno, mentre nell'altra la perdita è rappresentata come possibile e incombente, in quella di essere amato dal padre è presupposta; dunque, evidentemente, anche *accettata*. Pertanto, quantunque sia indubbio che il decorso più naturale sia quello nella direzione di un superamento della fase edipica (il *tramonto*), parrebbe quanto meno ragionevole supporre che, qualora avvenga una fissazione nella via che consiste nel volersi sostituire alla madre per lasciarsi amare dal padre, ciò che si fissa in pari tempo non potrà che essere proprio l'*accettazione* (di ciò che più si è temuto).

Chi scrive vorrebbe qui, pertanto, avanzare l'ipotesi secondo cui nella pre-

<sup>131</sup> *Ivi*, pp. 28-30. [Il corsivo è mio.]

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 30. [Il corsivo è mio.]



disposizione verso tale forma di paranoia possa aver inciso significativamente anche il *modo* in cui la fissazione narcisistica, combinata strettissimamente con quella autoerotica, ha influenzato, per così dire *a priori*, il successivo decorso del complesso edipico, favorendo, pure *a priori*, sia una «scelta» *passiva* (piuttosto che l'«attiva», nondimeno possibile in astratto), sia una rimozione (senza risoluzione) dell'edipo con *fissazione* proprio su tale tipo di scelta. Si scioglierebbe così, nei suoi elementi costitutivi, la «mistura alchemica» di «narcisismo», «autoerotismo», «omosessualità», che Freud postula quando fa consistere il fattore predisponente di questa paranoia nello specifico «segmento» predetto.

Lungi qui dal volersi addentrare nella disamina filologica delle fasi dell'elaborazione freudiana della teoria del *narcisismo* (non lo consentono, ancora una volta, ovvie esigenze di sintesi, qui già più volte richiamate), ci si limita innanzitutto a riportare quanto Freud asserisce nelle *Bemerkungen* in merito a tale nozione: «uno stadio che la libido percorre nella sua storia evolutiva che procede dall'autoerotismo per giungere all'amore oggettuale»,<sup>133</sup> per poi passare a notare che Freud sostiene in questa stessa sede che all'uscita da tale stadio, prima della scelta oggettuale eterosessuale, si passerebbe per una scelta oggettuale diversa – forse più affine all'autoerotismo e al narcisismo, verrebbe di dire – cioè, appunto, quella omosessuale.<sup>134</sup> Le due vie non sarebbero, pertanto, alternative ma successive, e solo un'eventuale fissazione spiegherebbe un posteriore riproporsi della prima (quella omosessuale); in coloro che saranno omosessuali manifesti questo stadio assume senz'altro un'influenza decisiva, nondimeno esso trapela anche in coloro che, rifiutando la scelta sessuale, si orientino verso espressioni sublimite (nel senso freudiano) delle pulsioni erotiche.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 386. Cfr. anche Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 523. Come si precisa nella nota del curatore, si tratta del paragrafo 3 del terzo saggio, che però fu aggiunto nel 1914. Dunque, i rinvii meritano un approfondimento, che non è possibile intraprendere in questa sede. Anche il saggio di Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), in cui l'analisi del *narcisismo* è specificamente approfondita, è del 1913-1914.

<sup>134</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), pp. 386-387.

<sup>135</sup> Giova citare alla lettera il passaggio in questione: «Le pulsioni sessuali si caratterizzano per la loro capacità di assumere funzioni in larga misura vicarianti le une rispetto alle altre, e per la facilità con cui mutano i propri oggetti. In base a queste ultime proprietà sono capaci di prestazioni che si allontanano considerevolmente dalle mete originarie delle loro attività (*sublimazione*)». Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 22.



Circostanze particolari possono nondimeno ridestarla al punto da renderla «troppo violenta per trovare sbocco lungo le vie prestabilite» e da spingerla, nel «punto debole della costruzione», a «rompere gli argini».<sup>136</sup>

Ora una domanda resta valida in tutta la sua coerenza: da quale punto in poi e rispetto a che cosa sorgerebbe il destino patologico di Schreber? È di aiuto in tale individuazione un passaggio di poco successivo dell'esposizione portata avanti nel *Tramonto del complesso edipico*:

Non vedo alcun motivo per rifiutare il nome di «rimozione» a questo distogliersi dell'Io dal complesso edipico, quantunque le rimozioni ulteriori si compiano in genere con il concorso del Super-io, che qui è ancora in via di formazione. Ma il processo descritto è più di una semplice rimozione; esso equivale, se portato a termine nel modo ideale, a una completa distruzione ed eliminazione del complesso. È facile rendersi conto che siamo qui in presenza della linea di demarcazione, che in verità non è mai molto netta, fra normale e patologico. Se davvero l'Io non ha ottenuto niente di più che una rimozione del complesso, allora questo continuerà a persistere inconscio nell'Es ed esplicherà in seguito la sua azione patogena.<sup>137</sup>

Non è certo spiegato il nucleo del sistema delirante di Schreber, ma, evidentemente, la considerazione dell'evenienza patogena connessa con una rimozione dell'edipo non risolutiva, unita alla considerazione della passività come una delle due vie edipiche postulabili, fornisce anche per quel nucleo una valida ossatura.

### **7.5 Temere, combattere, accettare: l'ipotesi di un tracciato remoto e alcune considerazioni su possibili punti di intersezione fra le diverse epoche della psiche**

La predisposizione psicopatogena del soggetto Schreber sembrerebbe così delineata; ma è opportuno a questo punto non spingersi troppo oltre i limiti di una ragionevole ipotesi (quella ora enunciata), per non rischiare di incorrere in conclusioni arbitrarie. A sostegno di tale ipotesi ci si permette solo di sottolineare che proprio quella delle due possibilità ammesse dal complesso edipico che consiste nel «volersi sostituire alla madre per lasciarsi amare dal padre» denota, come si è voluto evidenziare sopra prevedendo già lo sviluppo logico del ragionamento,

---

<sup>136</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 388. «La vita di ogni pulsione si può scindere in singole ondate, cronologicamente separate e omogenee all'interno di un'unità di tempo qualsivoglia, che si comportano le une rispetto alle altre all'incirca come successive eruzioni di lava». Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 26.

<sup>137</sup> Freud, S., *Il tramonto del complesso edipico* (1924), p. 31.

un'«accettazione» di ciò che più si è *temuto*: l'evirazione. Sorprende l'analogia con un passaggio argomentativo che si trova nel secondo capitolo («Tentativi d'interpretazione») delle *Bemerkungen*; precisamente il seguente:

Proprio la minaccia paterna [*die Drohung des Vaters*] maggiormente temuta [*gefürchtetste*], e cioè quella dell'evirazione [*der Kastration*], ha fornito materia alla fantasia di desiderio [*Wunschphantasie*] avente per oggetto la trasformazione in donna, fantasia inizialmente combattuta [*bekämpfen*] ma infine *accettata* [*akzeptierten*].<sup>138</sup>

La specificità della *scelta edipica* si trova espressa, dunque, in modo incisivo e inequivocabile, da un semplice verbo: «accettata [*akzeptierten*]», che, a sua volta, in tale contesto prende senso solo se posto in relazione con due altri verbi: «temuta [*gefürchtetste*]» e «combattuta [*bekämpfen*]». «Accettata» dunque, ma, si badi, non come proveniente dall'interno (dove, nondimeno, continua di fatto a provenire), bensì come imposta dall'esterno (dove non proviene affatto), e tale da dover essere accolta per cause superiori (che in realtà è solo quella fantasia a figurarsi). Poco prima delle parole appena citate si legge: «Nella fase finale del delirio di Schreber la tensione sessuale infantile celebra un trionfo grandioso: la volontà diventa timorata di Dio e Dio stesso (il padre) non si stanca mai di richiederla al paziente». <sup>139</sup> In questo preciso senso, cioè nella trasformazione dell'oggetto di desiderio interno nell'oggetto di un imperativo esterno, chi scrive si permette di proporre di intendere – anche in questo caso nulla più che una modesta proposta esegetica – le parole con cui Freud, ad un certo punto del discorso, si premura di chiarire il significato del termine «proiezione», correggendo quello proposto in precedenza. Scrive: «Non era giusta l'affermazione secondo cui la percezione internamente *repressa* verrebbe *proiettata all'esterno*; la verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato *abolito* dentro di noi, a noi *ritorna dal di fuori*». <sup>140</sup> Freud tornerà su questa formulazione teorica sia poco più avanti, sia in opere successive, ma per estenderla ai sintomi di altre psicosi. <sup>141</sup> Si spiega

<sup>138</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 382. Cfr. Freud, S., *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)*. [Il corsivo è mio.]

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 396. [Il corsivo è mio.] Per alcune più approfondite considerazioni esegetiche e filologiche in merito ad alcuni termini chiave, ci si permette di rinviare a Baldini, F. (2019), in cui la disamina è estesa anche allo studio freudiano del caso dell'uomo dei lupi. Vedi Freud, S., *Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)* (1914).

<sup>141</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*

in virtù di tale processo il fatto che, dopo la *fase tempestosa* della sua paranoia, in cui credeva di aver fatto l'esperienza della *fine del mondo* (giacché il mondo sarebbe stato come soppresso, cancellato per lui) e di *uomini fatti fuggacemente*, Schreber, una volta tornato alla vita sociale, non poté fare a meno di riconoscere che dal punto di vista esteriore tutto era rimasto come prima, ma «il mondo che ora vedeva dinanzi a sé non era più lo stesso, malgrado tutto».<sup>142</sup>

Come potrebbe, del resto, essere lo stesso di prima essendosi affermata la nuova teodicea? Vi vige ora un ordine superiore (l'Ordine del Mondo) che impone che si attui – per un fine che investe il destino dell'umanità e che vede protagonista assoluto il «grande» Schreber – proprio ciò che interiormente è stato abolito: la sua disposizione sessuale femminile. Si risolve così, nel caso di Schreber, il «conflitto» fra l'Io e il mondo esterno che, secondo Freud, contraddistingue la psicosi rispetto alla nevrosi (che invece è l'effetto di un «conflitto» tra l'Io e l'Es).<sup>143</sup> Tale peculiarità, che sussiste sin dall'inizio, «si riflette» in modo evidente anche nell'«esito finale»: «nella nevrosi una parte della realtà viene evitata con la fuga, nella psicosi essa viene ricostruita *ex novo*»; «la nevrosi non rinnega la realtà e semplicemente di essa non vuole sapere nulla; la psicosi invece rinnega la realtà e cerca di rimpiazzarla».<sup>144</sup> Constatato che suggestivi interscambi avvengono nei recessi dell'inconscio e seguendo ora il sentiero verso la «ricostruzione» e la «guarigione» di Schreber, si osserva: se la fissazione più remota (la narcisistica) aveva giocato a favore della fase più radicale della post-rimozione, nella direzione di una fine del mondo, ora la fissazione relativamente più recente (l'omosessuale) gioca a favore della «guarigione» di Schreber. «E il paranoico ricostruisce il mondo, non più splendido in verità, ma almeno tale da poter di nuovo vivere in esso. Lo ricostruisce col lavoro nel suo delirio. La *formazione delirante che noi consideriamo il prodotto della malattia costituisce in verità il tentativo di guarigione, la ricostruzione*».<sup>145</sup> Dopo questa particolare forma di «guarigione»

---

(1910), nota 2 del curatore. Vi si rinvia precisamente a: Freud, S., *Introduzione al narcisismo* (1914); Freud, S., *Metapsicologia* (1915), ancora più specificamente a: Freud, S., *L'inconscio* (1915) e Freud, S., *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915).

<sup>142</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 395.

<sup>143</sup> «[...] la nevrosi sarebbe l'effetto di un conflitto tra l'Io e il suo Es, mentre la psicosi rappresenterebbe l'analogo esito di un perturbamento simile nei rapporti tra Io e mondo esterno». Freud, S., OSF, Vol. IX, *Nevrosi e psicosi* (1923), p. 611.

<sup>144</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. X, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924), p. 41. Incidentalmente si fa presente che s'incontra qui il termine ἀνάγκη, sopra impiegato da chi scrive. Cfr. *ibid.*

<sup>145</sup> Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia para-*

il paziente può «tranquillamente guardare dentro il sole, rimanendone solo molto relativamente abbagliato, cosa che prima non gli sarebbe stata assolutamente possibile».<sup>146</sup>

## Conclusioni

Si conceda pure, dunque, se si vuole – con Schatzman o con chiunque altro intenda condividere il suo punto di vista – che Schreber padre non sia stato affatto un buon padre; anzi, si dica persino, sia pur solo per iperbole, che sia stato un pessimo padre e che a provare ciò sia stata proprio la malattia del figlio; si sa che le colpe dei padri ricadono sempre sui figli. Certo è che sostenere che in quel caso il complesso edipico non si è risolto felicemente non ha nulla a che vedere con il dichiarare il padre colpevole di tutto ciò di cui ha sofferto il figlio. E con ciò chi scrive si permette di ritenere la serie delle repliche alle obiezioni di Schatzman definitivamente conclusa.

Nelle premesse, rispettivamente, sia alla prima parte del presente articolo, sia a questa seconda, si era preannunciato che, al termine della trattazione, sarebbe stata avanzata la proposta di considerare pressoché ineccepibile sul piano epistemologico l'intero contributo di Freud sul caso Schreber, qualora se ne fossero palesate tutte le condizioni.<sup>147</sup> Ebbene, chi scrive ritiene giunto finalmente il tempo di trarre anche tale attesa conclusione, giacché requisiti di scientificità vi sono emersi in gran copia.

A dire il vero è emerso anche quanto Freud precorresse i tempi: la cosiddetta multifattorialità – postulata di frequente dalla scienza odierna in riferimento al concorso di più cause in innumerevoli ordini di fenomeni –<sup>148</sup> era stata già da lui non solo assunta a fondamento dei fenomeni psichici, ma anche dimostrata con un rigore quasi apodittico (non certo dogmatico!), sulla base dei processi oltremodo convoluti di buona parte dei fenomeni studiati; e nelle *Bemerkungen* dedicate al caso Schreber, con un eccezionale piglio euristico, egli ha concretamente e irrefutabilmente dimostrato come la ricerca della verità debba porsi nella direzione della *complessità*, se non vuole sfociare in una «candida» banalità. L'universo naturale di cui si occupa la psicanalisi è endo-psichico e non eso-psichico; e fare

---

*noides*) descritto autobiograficamente (*Caso clinico del presidente Schreber*) (1910), p. 396.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 404. Si tratta di una delle precisazioni che Freud aggiunse nel «Poscritto» del 1911.

<sup>147</sup> Cfr. Tosto, M. G. (2022), p. 98.

<sup>148</sup> Solo per conferire maggiore continuità all'intero discorso, ci si permette qui di rinviare al riferimento alla tesi di E. R. Kandel, già reso nel corso della seconda parte del presente articolo. Cfr. Kandel, E. R. (2007), *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, p. 93; cfr. Tosto, M. G. (2022), p. 100, nota 20.

luce sulla complessità dei processi endopsichici, che a tutti gli effetti rientrano tra i fenomeni della natura, non è certo un compito più agevole di altri; è, anzi, oltremodo impegnativo, anche se ripaga con la suggestiva luce che accende, per così dire, nella nostra «dimora». «Gli asserti della psicoanalisi – dichiara Freud – sono basati su una quantità enorme di osservazioni ed esperienze, e solo chi avrà ripetuto su sé stesso e su altri queste osservazioni sarà in grado di pervenire a un giudizio personale in merito».<sup>149</sup>

Schreber si vanta, infine, «di poter tranquillamente guardare dentro il sole, rimanendone solo molto relativamente abbagliato, cosa che prima non gli sarebbe stata assolutamente possibile»;<sup>150</sup> del resto, egli ora ha l'Ordine del Mondo dalla sua parte<sup>151</sup> e Freud commenta: «quando l'aquila lascia che i suoi aquilotti guardino nel sole ed esige che essi non siano abbagliati dalla sua luce, si comporta come un discendente del sole che sottoponesse i propri figli alla prova ancestrale».<sup>152</sup> Per Freud il sole tiene il posto del padre<sup>153</sup> e sostenere lo sguardo che va nella sua direzione è un cimento cruciale per essere ammessi – dunque anche ri-ammessi – nei ranghi della civiltà.

Eschilo faceva dire a Oreste, colpevole di matricidio per vendicare la morte del padre Agamennone: «Eccomi al termine: un cappio per me, o fissare gli occhi nella luce».<sup>154</sup>

## Sintesi

*Repliche a una pretesa critica di Schatzman a Freud sul caso clinico del presidente Schreber. Contributi eziologici precipui della psicoanalisi sulla paranoia (Parte seconda).*

Il presente articolo costituisce la seconda ed ultima parte di uno studio dedicato dall'autrice alla rilettura delle *Osservazioni psicoanalitiche* di Sigmund Freud (*Psychoanalytische Bemerkungen*, 1910) sul caso clinico del presidente Schreber. Più precisamente, in funzione di *pars construens*, esso intende completare e condurre a termine l'argomentazione intrapresa nella prima parte (*pars destruens*) – apparsa nel numero precedente di questa stessa rivista –, facendo seguire alle repliche mosse alla pretesa critica di Morton Schatzman a Freud (1973) una più sistematica individuazione dei punti di forza che rendono la disamina freudiana,

<sup>149</sup> Freud, S., OSF, Vol. XI, *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 571.

<sup>150</sup> Cfr. Freud, S., *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)* (1910), p. 404.

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, p. 349.

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, p. 405.

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, pp. 405-406.

<sup>154</sup> Eschilo (2011), *Eumenidi*, v. 746, pp. 440-441.

oltre che paradigmatica per ogni studio psicanalitico posteriore sulla paranoia, anche pressoché ineccepibile sul piano epistemologico, in virtù di un complesso di prerogative, fra cui le seguenti: 1) una cernita e un trattamento delle fonti in coerenza con la specifica natura dell'oggetto della psicanalisi: il soggetto; 2) un'indagine eziologica impostata secondo uno schema causale funzionale e moderno; 3) un evidente rigore metodologico, a partire dalla considerazione delle varie vie percorribili e dei limiti come dei vantaggi che ciascuna di esse può presentare, sino alla scelta di quella più idonea allo specifico caso in esame; 4) una giusta focalizzazione, in seno a un *mare magnum* di dati, di quelli più versatili per un proficuo avvio dello studio, identificati, nella fattispecie, nei sogni di Schreber, quali «via regia» per accedere all'inconscio; 5) un andamento prevalentemente euristico del discorso, che procede per quesiti cogenti e ipotesi, ora accolte, ora scartate; 6) una perfetta e costante relazione di coerenza e congruità fra la teoria da un lato e il complesso dei dati empirici disponibili dall'altro. Infine, muovendo dalle delucidazioni che, a stringente confutazione di taluni gravi fraintendimenti del testo freudiano intervenuti in passato, sono state di recente autorevolmente apportate sulle *Bemerkungen* – vedasi Franco Baldini, *Metapsychologica*, 2019/1 –, il presente articolo suggerisce un dibattito su qualche ipotesi ulteriore.

Parole chiave: *fissazione, libera associazione, libido dell'Io, libido oggettuale, meccanismo della paranoia, narcisismo, pulsioni dell'Io, pulsioni di autoconservazione.*

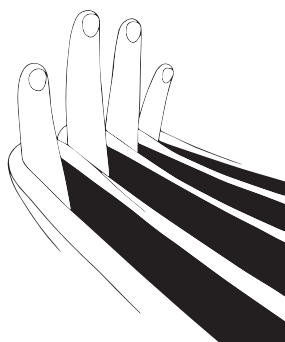
## Bibliografia

- Adler, A. (1910). Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose. *Fortschr. Med.* Vol. 28, 486.
- 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.
- Baumeyer, F. (1956). The Schreber case. *International Journal of Psychoanalysis*, 37, 69-74.
- Dalto, S. (2019). Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 35-50.
- Eschilo (2011). Le Eumenidi. In *Eschilo-Sofocle-Euripide. Tutte le tragedie*, A. Tonelli (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 458 a. C.)
- Freud, S. (1990). *Epistolari. Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904* (M. A. Massimello, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1985)
- Freud, S. (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1968). *Gesammelte Werke chronologisch geordnet in 18 Bände*. Fischer Verlag.

- Genosko, G. (2016). Storie di cani. La cinofilia freudiana. *Animot. L'altra filosofia*, 2016/6, 52-95. <https://doi.org/10.13135/2284-4090/1981>
- Haeckel, E. (1895). *Antropogenia o storia dell'evoluzione umana. Storia embriologica e genealogica* (A. Herlitzka, Trad.). UTET.
- Jones, E. (1908). Rationalization in Everyday Life. *The Journal of Abnormal Psychology*, 3(3), 161-169. <https://doi.org/10.1037/h0070692>
- Jung, C. G. (1907). *Über die Psychologie der Dementia praecox: ein Versuch*. Verlagsbuchhandlung Carl Marhold.
- Jung, C. G. (1971). Psicologia della dementia praecox (1907). In *Opere* (Vol. III). Bollati Boringhieri.
- Kandel, E. R. (2007). *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*. Raffaello Cortina Editore.
- Kant, I. (2007). *Critica della ragion pura*. C. Esposito (Cur. e Trad.). Bompiani.
- Schatzman, M. (1973). *Soul Murder: Persecution in the Family*. Random House.
- Schatzman, M. (2018). *La famiglia che uccide. Un contributo psicoanalitico alla discussione sul caso Schreber*. Pgreco edizioni. (Originariamente pubblicato nel 1973)
- Schreber, D. P. (1903). *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Oswald Mutze.
- Schreber, D. P. (1974). *Memorie di un malato di nervi* (F. Scardanelli, S. de Waal, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1903)
- Schreber, D. P. (2012). *Memorie di un malato di nervi*. R. Calasso (Cur.). (F. Scardanelli, S. de Waal, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1903)
- Tosto, M. G. (2022). Repliche a una pretesa critica di Schatzman a Freud sul caso clinico del presidente Schreber. Contributi eziologici precipui della psicanalisi sulla paranoia (Parte prima). *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2022/1, 95-130.







---

**DOCUMENTI E DIBATTITI**



## LETTERA A S. FREUD DEL 31 MARZO 1915<sup>1</sup>

**Karl Abraham**

Estrapolata dal carteggio tra i due maggiori protagonisti della psicanalisi, pubblichiamo qui di seguito la lettera di risposta di Abraham a Freud del 31 marzo 1915 in cui viene trattato il tema della fame. Prendendo lo spunto dall'elaborazione che Freud in quel periodo stava formulando sulla teoria della melanconia,<sup>2</sup> Abraham ritiene di fondamentale importanza, nel soggetto melanconico, la presenza di due aspetti sintomatici legati alla fame. Il primo è la paura di *morire di fame*: il cibo per l'Io prende il posto dell'amore. Abraham scorge nell'incapacità di amare del melanconico il tormentoso bisogno di impossessarsi e di divorare l'oggetto d'amore. Il secondo aspetto sintomatico è legato al *rifiuto del nutrimento*. Viene meno così l'interesse per gli oggetti del mondo esterno e si attua un ritiro degli investimenti sull'Io.

---

<sup>1</sup> La versione originale tedesca si trova in Freud, S., Abraham, K. (2009). *Briefwechsel 1907-1925: Vollständige Ausgabe*, Band II: 1915-1925. Turia und Kant. Wien. Traduzione italiana a cura di Giovanna Agabio.

<sup>2</sup> Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Lutto e melanconia* (1915).

Lieber Herr Professor,

Mit einer Äußerung über Ihren Entwurf zu einer Theorie der Melancholie habe ich recht lange gewartet; nicht nur, weil mir die rechte Ruhe zur Arbeit fehlte. Da ich selbst vor mehreren Jahren einen Versuch in jener Richtung unternommen habe,<sup>1</sup> dessen Unvollkommenheit ich immer erkannt habe, so fürchtete ich, daß meine Stellungnahme zu Ihrer neuen Aufstellung leicht zu subjektiv ausfallen könnte. Ich glaube, über diese Schwierigkeit jetzt hinaus zu sein, akzeptiere alles Wesentliche von Ihnen, glaube freilich ein Element aus meinen früheren Aufstellungen auch jetzt mehr betonen zu sollen als es von Ihnen geschieht, und will Ihnen schließlich einen Vorschlag zur Lösung der Frage unterbreiten, die Sie offen gelassen haben. Wichtige Fragen werden natürlich noch unerledigt bleiben, für die ich zur Zeit überhaupt noch keine Erklärung sehe.<sup>2</sup>

Es geschieht nicht, um die Priorität zu wahren, sondern nur um unsre Übereinstimmung zu betonen, wenn ich daran erinnere, daß auch ich damals von dem Vergleich der melancholischen Depression mit der Trauer ausging. Ich lehnte mich dann an Ihre kurz zuvor erschienene Arbeit über Zwangsneurose (Rattenmann) an, betonte die Bedeutung des Sadismus, dessen Stärke keine Liebesfähigkeit aufkommen lasse, und leitete aus der Selbstwahrnehmung der Liebesunfähigkeit die Depression ab. Warum im einen Falle Melancholie, im andern Zwang entstünde, mußte ich vollkommen unbeantwortet lassen. Damals fehlten noch zwei wichtige Arbeiten von Ihnen: «Narzißmus» und «prägenitale Organisation».<sup>3</sup> Ich schrieb Ihnen kürzlich, wie vollkommen mich gerade diese neue Auffassung der Zwangsneurose überzeuge. Wenn nun - was Sie gewiß anerkennen - zwischen Zwangsneurose und Melancholie eine Verwandtschaft besteht, so wird von den neuen Aufklärungen über die Zwangsneurose auch auf die Melancholie ein Licht fallen müssen.

Von den beiden wichtigen Faktoren in der Entstehung der Zwangsneurose, Sadismus und Analerotik, habe ich den ersteren in meiner Arbeit von 1911 für die Melancholie stark betont. Ich glaube, darauf auch jetzt nicht verzichten zu können. In den Analysen meiner Melancholiker kam allzuviel Gewalttätiges und Kriminelles zum Vorschein. Die Selbstvorwürfe weisen doch auf unterdrückte feindliche Regungen hin. Die totale motorische Hemmung läßt auch vermuten, daß schwere motorische Impulse unschädlich zu machen waren. Die Art der Melancholischen, ihre Umgebung zu quälen, enthält dieselbe Tendenz. Der Wiederdurchbruch des unverhülltesten Sadismus in der manischen Phase kommt dazu. Dies nur einige Gründe, warum ich diesen Faktor noch so hoch wie früher einschätze.

Dagegen glaube ich, wenn ich meine Fälle nachträglich überdenke, eine hervorragende Bedeutung der Analerotik in der Melancholie *nicht* annehmen zu sollen. Wenn ich in dieser Annahme recht habe (was noch zu bestätigen bleibt, weil ich bei der Analyse der 1911er Fälle die Bedeutung der Analerotik in der Zwangsneurose noch nicht kannte, und darum bei der Melancholie eventuell an ihr vorübergegangen bin), *dann*

<sup>1</sup> Abraham, 1911 [26].

<sup>2</sup> Die meisten der folgenden Punkte wurden von Abraham in 1916[52] aufgeworfen und diskutiert.

<sup>3</sup> Freud, 1914c, 1913i.

Caro professore,

ho aspettato davvero a lungo prima di commentare il Suo abbozzo di una teoria della melanconia; e non solo perché mi mancava la quiete per lavorare. Dal momento che anch'io parecchi anni fa ho intrapreso un tentativo in quella direzione<sup>1</sup> del quale ho sempre riconosciuto l'incompletezza, temevo che la mia posizione nei confronti della Sua nuova formulazione potesse essere troppo soggettiva. Adesso credo di aver superato questa difficoltà, accetto tutto l'essenziale della Sua teoria, tuttavia credo di dover sottolineare, più di quanto avviene nella Sua elaborazione, *un* elemento delle mie formulazioni precedenti, e infine voglio sottoporLe una proposta per risolvere il problema che Lei ha lasciato aperto. Naturalmente restano ancora irrisolte questioni importanti per le quali al momento non trovo ancora una spiegazione.<sup>2</sup>

Non è per mantenere la priorità, bensì per sottolineare la nostra concordanza che le ricordo che anch'io ero partito dal paragone tra la depressione melanconica e il lutto. Io allora trovai un appoggio sul Suo lavoro pubblicato poco prima sulla nevrosi ossessiva (L'uomo dei topi), rilevai l'importanza del sadismo, la cui forza non lascia spazio alcuno alla capacità di amare, e feci derivare la depressione dall'autoconsapevolezza dell'incapacità di amare. Dovetti lasciare senz'alcuna risposta il motivo per cui in un caso si sviluppa la melanconia e nell'altro l'ossessione. Allora non c'erano ancora due Suoi lavori importanti: «Narcisismo» e «Organizzazione pregenitale».<sup>3</sup> Di recente Le ho scritto quanto completamente mi convinca proprio questa nuova concezione della nevrosi ossessiva. Se ora – cosa che Lei riconosce senz'altro – esiste un'affinità tra la nevrosi ossessiva e la melanconia, i nuovi chiarimenti sulla nevrosi ossessiva dovranno gettare luce anche sulla melanconia.

Dei due fattori importanti nell'insorgenza della nevrosi ossessiva, sadismo ed erotismo anale, ho messo in rilievo il primo nel mio lavoro del 1911 sulla melanconia. Penso di continuare su questa via anche adesso. Le analisi dei miei pazienti melanconici hanno messo in luce troppa violenza e criminalità. Gli autorimproveri indicano senz'altro sentimenti ostili repressi. L'inibizione motoria totale fa anche ipotizzare che forti impulsi motori dovessero essere resi innocui. Il modo dei melanconici di tormentare chi è intorno a loro mostra la stessa tendenza. Vi si aggiunge il riapparire del sadismo più scoperto nella fase maniacale. Queste sono solo *alcune* ragioni per cui considero ancora l'importanza di questo fattore come in passato.

D'altro canto, se a posteriori ripenso ai miei casi, credo di *non* dover attribuire un'importanza eccessiva all'erotismo anale nella melanconia. Se la mia opinione è giusta (cosa che dev'essere ancora confermata, perché al tempo delle analisi dei

<sup>1</sup> Abraham, K. (1997), Note per l'indagine e il trattamento psicoanalitici della follia maniaco-depressiva e di stati affini (1912). In *Opere*, J. Cremerius (Cur.), Vol. 1, pp. 241-257. Bollati Boringhieri.

<sup>2</sup> La maggior parte dei punti seguenti furono sollevati e discussi da Abraham nel 1916. Abraham, K. (1997), Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido (1916). In *Opere*, J. Cremerius (Cur.), Vol. 1, pp. 258-285. Bollati Boringhieri.

<sup>3</sup> Freud, S., OSF, Vol. VII, Introduzione al narcisismo (1914); Freud, S., OSF, Vol. VII, *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913).

wäre vielleicht hier die Trennungsstelle der sonst so verwandten Zustände.

Um hier weiter vorzugehen, muß ich auf Ihre schriftlichen Äußerungen zurückgreifen, die Sie unter 3.) geben.<sup>4</sup> Wenn ich auch zunächst nicht einsehe, daß der Melancholiker Vorwürfe, die dem Liebesobjekt gelten, und die es entwerten, auf sich selbst überträgt, so leuchtet mir doch alles, was Sie über die Identifizierung mit dem Liebes-Objekt sagen, vollkommen ein. Vielleicht liegt es nur an der Knappheit Ihrer Ausführungen, daß ich hier nicht tiefer eingedrungen bin. Bei meinen Kranken kam es mir so vor, als ob der Melancholiker, liebesunfähig wie er ist, sich krampfhaft eines Liebesobjektes bemächtigen möchte. Er identifiziert sich nach meiner Erfahrung mit seinem Liebesobjekt tatsächlich, kann seinen Verlust nicht ertragen, ist gegen die geringste Unfreundlichkeit etc. von dessen Seite überempfindlich. Nicht selten läßt er sich in masochistischer Selbstbestrafung von der geliebten Person quälen. Die Vorwürfe, die er ihr dafür machen möchte, schreibt er auf sein eignes Konto, weil er ihr unbewußt viel Ärgeres zugefügt hat. (Allmacht der Gedanken.<sup>5</sup>) So hatte ich es aus meinen Analysen entnommen. Aber wie Sie wissen, lieber Herr Professor, bin ich zum Umlernen bereit. Ich bedaure nur, daß unsre Aussprache auf den schriftlichen Weg angewiesen ist.

Was aber hat der Melancholiker eigentlich an seinem Objekt, mit dem er sich identifiziert, verbrochen?

Die Antwort darauf legt mir eine Ihrer letzten Schriften nahe, ich meine es ist die über Narzißmus (?). Dort ist von der Identifizierung die Rede, und Sie verweisen auf die infantile Grundlage dieses Prozesses: das Kind möchte sein Liebesobjekt *sich einverleiben*, kürzer gesagt: es *fressen*.<sup>6</sup> Mir scheinen nun starke Gründe für eine solche kannibalistische Tendenz in der melancholischen Identifizierung zu sprechen. Daß diese Identifizierung auch ambivalente Bedeutung hat: Liebesbeweis und Vernichtung, darf wohl als sicher gelten.

Ich führe als erstes Argument die Angst der Melancholiker vor dem *Verhungern* an. Das Essen ist hier an die Stelle der Liebe getreten. Ich möchte vermuten: die Rolle, welche in der Zwangsneurose der Analzone zukommt, hätte in der

<sup>4</sup> Dort heißt es: «Man bekommt sehr oft den Emdruck, daß die Selbstvorwürfe der Melancholie nichts anderes sind als Vorwürfe gegen einen anderen, die von ihm weg aufs eigene Ich gerichtet sind. Dann liegt also eine *Identifizierung* vor des Ichs mit dem Libidoobjekt. Das Ich trauert, weil es sein Objekt durch Entwertung verloren hat, aber es projiziert dies Objekt auf sich selbst und findet dann sich selbst entwertet. Der Schatten des Objekts fällt auf das Ich und verdunkelt es. *Der Prozeß der Trauer vollzieht sich nicht an den Objektbesetzungen, sondern an den Ichbesetzungen*», (in Freud & Ferenczi, 1996, S. 107; vgl. die entsprechende Passage in Freud, 1916-17g, S. 434f.).

<sup>5</sup> Nach Freud, 1912-13a, S. 93-121.

<sup>6</sup> In der eben erschienenen dritten Auflage der *Drei Abhandlungen* hatte Freud erstmals das Konzept einer oral-kannibalistischen Libidoorganisation eingeführt. Ihr «Sexualziel besteht in der *Einverleibung* des Objektes, dem Vorbild dessen, was späterhin als *Identifizierung* eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird» (1905d, S. 98). Er sprach diesen Punkt auch in «Triebe und Tribschicksale» (1915c, S. 231), woran er gerade schrieb, an.

casi del 1911 non conoscevo ancora l'importanza dell'erotismo anale nella nevrosi ossessiva, e per questo nella melanconia posso averlo trascurato), *allora questo potrebbe essere il punto di separazione delle condizioni che altrimenti sono così affini*. Per continuare, partendo da qui, devo ritornare a quello che Lei ha scritto al punto 3.<sup>4</sup> Anche se in un primo momento non vedo che il melanconico trasferisca su di sé tutti i rimproveri che sono diretti all'oggetto del suo amore e che lo svalutano, tutto quello che Lei dice sull'identificazione con l'oggetto d'amore mi è perfettamente chiaro. Il fatto che io qui non sia andato più a fondo forse dipende soltanto dalla stringatezza delle Sue argomentazioni. Con i miei malati mi sembrava spesso che il melanconico, incapace di amare com'è, volesse appropriarsi spasmodicamente di un oggetto d'amore. Secondo la mia esperienza, il malato si identifica effettivamente con il suo oggetto d'amore, non può sopportare la sua perdita, è ipersensibile di fronte alla minima sgarberia ecc. da parte sua [dell'oggetto]. Non di rado si lascia tormentare dalla persona amata in una sorta di autopunizione masochistica. Per questo i rimproveri che potrebbe fare all'oggetto li attribuisce a se stesso, perché inconsciamente gli ha causato un danno molto maggiore. (Onnipotenza dei pensieri.)<sup>5</sup> Così ho dedotto dalle mie analisi. Ma come sa, caro professore, sono pronto a cambiare modo di pensare. Rimpiango solo che il nostro scambio di idee sia affidato alla scrittura.

Ma che danno ha fatto realmente il melanconico all'oggetto con cui si identifica? La risposta a questo mi è suggerita da uno dei Suoi ultimi scritti, credo sia quello sul narcisismo (?). Lì si parla dell'identificazione, e Lei rimanda alla base infantile di questo processo: il bambino vorrebbe *incorporare* il suo oggetto d'amore, in poche parole, *divorarlo*.<sup>6</sup> Adesso questi mi sembrano validi motivi per parlare di una simile tendenza cannibalica nell'identificazione del melanconico. Si può presumere con certezza che questa identificazione abbia anche un significato ambivalente: prova d'amore e annientamento.

Come primo argomento porto la paura dei melanconici di *morire di fame*. Qui il cibo ha preso il posto dell'amore. Potrei supporre che il ruolo che nella nevrosi ossessiva

<sup>4</sup> Ove si dice: «Si ha spesso l'impressione che gli autorimproveri della melanconia non siano altro che rimproveri fatti a un altro, diretti da lui lontano dal proprio Io. Quindi c'è un'identificazione dell'Io con la libido oggettuale. L'Io è in lutto, perché ha perso il suo oggetto a causa della svalutazione, ma proietta quest'oggetto su se stesso e quindi trova se stesso svalutato. L'ombra dell'oggetto cade sull'Io e lo oscura. «Il processo del lutto non si compie sugli investimenti oggettuali, ma piuttosto sugli investimenti dell'Io»». Freud, S., Ferenczi, S. (1998), «Lettera di S. Freud a S. Ferenczi del 7.2.1915». In Lettere 1914-1919, Vol II, p. 57; cfr. il passaggio relativo in Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Lutto e melanconia* (1915), pp. 108-109.

<sup>5</sup> Secondo Freud, in Freud, S., OSF, Vol. VII, *Totem e tabù* (1912-13), pp. 81-104.

<sup>6</sup> Nell'edizione appena pubblicata dei *Tre saggi* Freud aveva introdotto per la prima volta il concetto di un'organizzazione della libido orale-cannibalica. La sua «[...] meta sessuale consiste nell'incorporazione dell'oggetto, il modello di ciò che più tardi avrà, come "identificazione", una così importante funzione psichica». Freud, S., Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 506. Espose questo punto anche in Freud, S., Vol. VIII, *Pulsioni e loro destini* (1915), p. 33 su cui stava giusto lavorando.

Melancholie die Mundzone. Speziell bei den klimakterischen Depressionen spielt die Angst vor dem Verhungern eine Hauptrolle. Ein weiteres Hauptsymptom ist die *Nahrungsverweigerung*; in anderen, ruhigeren und mehr chronisch verlaufenden Fällen, nimmt das Essen im positiven Sinne eine übermäßige Bedeutung an.

Von Interesse ist weiter die in früheren Jahrhunderten klassische Form der depressiven Wahnbildung, die man als Lykanthropie bezeichnet hat. Es ist der Wahn, ein Werwolf zu sein und Menschen gefressen zu haben! Derartige Wahnideen sind auch heute noch nicht ganz selten. Als ein charakteristisches Kuriosum erwähne ich eine Redensart, die vor noch nicht langer Zeit etwas derbe Psychiater an Patienten, die wahnhafte Selbstvorwürfe haben sollten, sie aber nicht wiederholen wollten, zu richten pflegten. Diese Redensart lautete: «Was haben Sie denn getan, haben Sie vielleicht kleine Kinder gefressen?» Solche Scherzwörter wurzeln doch irgendwie in der realen Erfahrung.

Mir scheint, daß die «Ichverarmung» von hier aus auch verständlicher wird. Das Ich bekommt, sozusagen, nicht das zu fressen, was es haben möchte. Es hat seinen Inhalt (d.h. das, was es sich einverleiben wollte) verloren.

Mir scheint, wir müßten uns gut verständigen können, sofern meine obigen Ideen nicht allzu verkehrt sind. Die grundlegenden Punkte Ihrer Ausführung: der Melancholiker hat etwas verloren, weiß aber nicht was; die Ichverarmung und was mit ihr zusammenhängt; die Identifizierung mit dem Liebesobjekt; die Lokalisierung des Prozesses der Trauer an den Ichbesetzungen; die Aufhebung der Objekt-Besetzung in der narzißtischen Identifizierung, alles dies dürfte unbedingt festzuhalten sein. Ich glaube, Sadismus und Munderotik hinzufügen zu sollen.

Ich bitte Sie, lieber Herr Professor, um ganz schonungslose Kritik, aber auch um ausführlichere Instruktion da, wo ich Ihre sehr gedrängten Ausführungen etwa mißverstanden habe.

Ich werde hier in Deutsch Eylau wohl nur bis zum 5. IV. bleiben; dann bin ich wieder in Allenstein. Ich gebe Ihnen meine dortige Adresse noch und bitte Sie, mir vorher lieber nicht zu schreiben, damit Ihr Brief mich sicher erreicht.

Mir geht es sonst gut. Sowohl Allenstein wie Deutsch Eylau liegen in schöner Gegend, die ich sehr genieße. Die Arbeit ist nicht übermäßig groß.

In der Hoffnung auf gute Nachrichten von Ihnen und den Ihrigen - auch Ich habe solche von [zu] Hause - bin ich Ihr

Karl Abraham



spetta alla zona anale nella melanconia spetterebbe alla zona orale. Soprattutto nelle depressioni della menopausa la paura di morire di fame ha un ruolo fondamentale. Un altro sintomo fondamentale è il *rifiuto del nutrimento*; in altri casi, più tranquilli e con un decorso più cronico, il cibo assume un'importanza eccessiva in senso positivo.

Interessante è anche la forma classica, nei secoli precedenti, della formazione delirante depressiva, che è stata definita licanthropia. È il delirio di essere un lupo mannaro e di aver divorato esseri umani! Simili idee deliranti non sono del tutto rare neanche oggi. Come curiosità tipica cito qui un'espressione con cui ancora non molto tempo fa degli psichiatri un po' grossolani solevano rivolgersi a pazienti che dovevano soffrire di autorimproveri deliranti ma non volevano rivelarli. L'espressione era questa: «Ma che cosa ha fatto, ha forse divorato dei bambini?» Simili parole scherzose devono essere radicate in qualche modo nell'esperienza reale.

Mi sembra che partendo da qui l'«impoverimento dell'Io» diventi anche più comprensibile. L'Io, per così dire, non riceve il cibo che vorrebbe divorare. Ha perso il suo contenuto (cioè quello che vorrebbe incorporare).

Mi sembra che dovremmo intenderci bene, sempreché le mie idee qui esposte non siano troppo sbagliate. I punti fondamentali della Sua esposizione: il melanconico ha perso qualcosa ma non sa *che cosa*; l'impoverimento dell'Io e tutto ciò che vi è connesso; l'identificazione con l'oggetto dell'investimento oggettuale nell'identificazione narcisistica, tutto questo dovrebbe essere incondizionatamente mantenuto. Credo che si dovrebbe aggiungere il sadismo e l'eroticismo orale.

Le chiedo, caro professore, di non risparmiare nessuna critica, ma anche di spiegarmi più dettagliatamente i punti in cui io posso aver frainteso le Sue argomentazioni molto stringate.

Probabilmente resterò qui a Deutsch Eylau fino al 5 di aprile; poi sarò di nuovo ad Allenstein. Le darò il mio indirizzo di là e Le chiedo di non scrivermi prima, in modo che la Sua lettera mi arrivi per certo.

Per il resto sto bene. Sia Allenstein che Deutsch Eylau si trovano in una bella regione che mi piace molto. Il lavoro non è eccessivo.

Sperando di avere buone notizie di Lei e dei Suoi - così come ne ho io da casa,

Suo Karl Abraham



# L'ARTE DEL DIGIUNO: GLI ULTIMI RACCONTI DI FRANZ KAFKA. CON UN'APPENDICE SU BALZAC

Michele Bertolini

La vera via passa su una corda, che non è tesa in alto, ma rasoterra.  
Sembra fatta più per far inciampare che per essere percorsa.  
Franz Kafka<sup>1</sup>

Il digiunatore digiuna, il guardiano tace, e gli studenti vegliano.  
In forma così segreta agiscono, in Kafka, le grandi regole dell'ascesi.  
Walter Benjamin<sup>2</sup>

## Abstract:

*The art of fasting: the last short stories of Franz Kafka. With an appendix on Balzac.*

The essay proposes a reading of one of Kafka's last short stories, *A Hunger Artist*, as an interpretive key to understanding some contemporary art practices marked by the poetics of silence, absence, subtraction, exile and isolation. Through an analysis of the reflections on gesture as a pure medium elaborated by Benjamin, Adorno and Agamben, the figure of the faster, like those of the trapeze artist and of the mouse Josephine the songstress, at the center of the Prague writer's last literary collection, delineate a performative practice that shifts the center of gravity of art from aesthetics to ethics, toward an art of living and everyday behaviour. The art of the faster, in Kafka's tale, assumes the character of a somatic-spiritual and ascetic technique, capable of suspending subservience to the natural impulse of hunger, loading itself with possible ethical-political meanings and regaining the original meaning of the artistic event. The bulimic collecting and enormous appetite of the protagonist of Balzac's last great novel, *Cousin Pons*, represent, on the other hand, the mirror reversal of the ascetic fasting of Kafka's character and underscore another fundamental character of modernity: the impulse to accumulate signs, objects, and works in front of which is mirrored the silent withdrawal of the faster.

Keywords: *Franz Kafka, art, gesture, asceticism.*

---

<sup>1</sup> Kafka, F. (1972), *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via.*

<sup>2</sup> Benjamin, W. (1995), *Franz Kafka.*

Il rapporto costitutivo dell'uomo con il cibo dispiega una rete quasi infinita di rimandi simbolici, antropologici, psicologici, estetici, politici, che l'arte e la letteratura del Novecento e contemporanea non hanno cessato di investigare ed esplorare. Nell'ambito delle arti visive e performative, ad esempio, l'allargamento dei confini e del limite tra arte e vita, la considerazione critica dell'arte come merce da consumare e digerire e la circolazione tra produzione e consumo delle opere hanno dato vita a partire dagli anni Sessanta a una serie di pratiche, performance, azioni e operazioni artistiche in cui il cibo, sia nella sua dimensione materiale che metaforica, è stato direttamente esposto e assorbito all'interno del campo dell'arte. Dalla critica alla società dei consumi e all'istituzione museale fino all'utopia sociale e politica incarnata dalle forme di convivialità e relazioni rappresentate dall'immaginario della tavola e dal banchetto, le arti si sono confrontate con le dimensioni culturali, politiche e antropologiche assunte dal cibo.<sup>3</sup> A partire dagli anni Novanta, inoltre, il cibo come fatto sociale e culturale è stato investigato dalle arti soprattutto come medium relazionale, come linguaggio sociale, nella forma del mercato, del bazar, della tavola, in quanto attivatore di modelli provvisori di partecipazione sociale, di microutopie quotidiane basate sulla convivialità, come vettore di incontri effimeri ma significativi tra le persone, per approdare infine nel XXI secolo a fenomeni sociali come il *social eating* o i *flash mob* conviviali.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A titolo esemplificativo, ricordiamo l'*environment Eat* di Allan Kaprow (1963-64), «ambiente» deputato a innescare grazie alla presenza di portate specifiche di cibo relazioni tra i partecipanti, il ristorante *Food* aperto dall'artista Gordon Matta-Clark nel 1971, le cene preparate da Daniel Spoerri, l'happening *Marabunta* realizzato da Narcisa Hirsch, Marie-Louise Aleman e Walther Mejía al Teatro Coliseo di Buenos Aires il 31 ottobre del 1967 (in questa occasione un'enorme scultura ricoperta di frutta, verdura, piatti e portate veniva mangiata e consumata dal pubblico rivelando infine un gigantesco scheletro bianco), l'esposizione, curata da Dan Cameron, *Cocido y Crudo* al Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía di Madrid (1994-1995), che, invertendo i termini del celebre libro del 1964 di Claude Lévi-Strauss, intendeva ripensare in un'ottica critica e post-coloniale le relazioni culturali tra l'Occidente e le altre culture.

<sup>4</sup> Secondo la formula popolare del critico d'arte francese Nicolas Bourriaud l'arte degli anni Novanta è stata dominata dall'estetica relazionale, esemplificata, ad esempio, dalle opere di Rirkrit Tiravanija, che, a partire da *Untitled (Pad Thai)*, organizzata nel 1990 alla Paula Allen Gallery di New York, predispone gli ingredienti per preparare, riscaldare e consumare zuppe cinesi coinvolgendo il pubblico delle esposizioni in forme di socializzazione impreviste. Cfr. Bourriaud, N. (2010), *Estetica relazionale*. Le «cene urbane» nate a Parigi come *Dîner en blanc* e riproposte tra il 2012 e il 2015 a Milano dalla gallerista Rossana Ciocca, si propongono come eventi autogestiti in spazi urbani pubblici, originati spesso sui social media al pari dei *flash mob*, in cui la volontà di socializzazione aperta si accompagna all'intenzione di ridefinire importanti luoghi simbolici delle città. Cfr. Leveghi, E. (2015), *Pratiche relazionali del cibo. Mangiare nell'epoca dei social*.

In queste pagine, tuttavia, saranno piuttosto l'assenza o il rifiuto del cibo e l'isolamento volontario rispetto alla dimensione sociale del mangiare a essere approfonditi sul piano estetico e filosofico, risalendo ad alcune manifestazioni letterarie decisive delle avanguardie del Novecento. Una dimensione, quella dell'astinenza e del digiuno, in cui la capacità del cibo di funzionare sul piano simbolico come un codice linguistico e comunicativo non viene interrotta ma al contrario viene riproposta in forma negativa e rovesciata.

## 1. Un artista senza opera

*Un digiunatore*, tardo racconto di Kafka, fu pubblicato sulla rivista *Die neue Rundschau* nell'ottobre del 1922, per essere poi incluso, insieme ad altri tre racconti (*Primo dolore*, *Una donnina* e *Giuseppina la cantante ossia Il popolo dei topi*), nella raccolta omonima *Un digiunatore*, apparsa poco dopo la morte del suo autore nell'estate del 1924.<sup>5</sup> Il breve, laconico racconto potrebbe assumere il valore di un'icastica firma o suggello di quell'estetica del silenzio che ha attraversato la produzione artistica di tante avanguardie del Novecento.<sup>6</sup> Più in generale, i quattro brevi racconti sono stati tra l'altro interpretati, all'interno dell'insuperabile stratificazione e pluralità interpretativa che ha coinvolto i testi di Kafka (i quali al tempo stesso sollecitano ed eludono ogni interpretazione), «come una sola e insolita meditazione su questo fenomeno che è l'arte e il dedicarsi ad un'arte».<sup>7</sup> Un'arte, tuttavia, singolarmente sfuggente, nella misura in cui aderisce totalmente all'artista, al suo corpo, alla sua vita, risolvendo e cancellando quindi l'opera (il prodotto della pratica artistica) nell'esercizio della vita stessa. Kafka non a caso sceglie i suoi quattro personaggi, uomini o animali che siano, tra coloro che lavorano sul loro stesso corpo, ovvero un digiunatore, un trapezista, una donnina mossa da un'incomprensibile irritazione verso il narratore esibita in gesti e pianti da consumata attrice e infine Giuseppina, la topolina cantante. Le arti performative (come la danza, il mimo, il canto, la recitazione, la performance, lo sport), cui sembrano dedicarsi le quattro figure kafkiane, godono infatti di un privilegio, manifestando una differenza qualitativa nel novero delle arti della rappresentazione, differenza riconosciuta all'interno della stessa tradizione

---

<sup>5</sup> Cfr. Kafka, F. (1979), *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar. La raccolta *Un digiunatore*, comprendente i quattro racconti, occupa le pp. 495-533 dell'edizione Mondadori. L'ultima raccolta di Kafka è stata recentemente ripubblicata con il titolo *Un artista del digiuno. Quattro storie*, che risulta più fedele all'originale tedesco: *Ein Hungerkünstler*. Il tema della fame e del digiuno attraversa in realtà tutta l'opera di Kafka, a cominciare da Gregor Samsa, il protagonista de *La metamorfosi*, che si lascia morire di fame, rifiutando il cibo che gli viene dato dalla famiglia.

<sup>6</sup> Cfr. Sontag, S. (1975), *L'estetica del silenzio*.

<sup>7</sup> Cavazzoni, E. (2009), «*Ein Schreibkünstler*», *un artista della scrittura*, p. 83.

filosofico-estetica del pensiero occidentale: esse assorbono e inglobano il prodotto della loro attività nel compiersi della loro azione, nell'effettuarsi del gesto, costituendo «l'esempio di un'azione umana che sembra sfuggire alla categoria della finalità» e che si presenta come «un mezzo puro [...], un mezzo che, pur restando tale, si è emancipato dalla relazione con un fine».<sup>8</sup>

Artisti senza opera, senza tracce visibili da lasciare in eredità agli altri esseri umani, i protagonisti dell'ultima raccolta letteraria di Kafka, *body artists ante litteram*, dissolvono inoltre (nuovo paradosso) l'eccezionalità o l'esemplarità del loro agire inoperoso nella quotidianità di un gesto che si scopre indistinguibile dal comune fischiare e dal comune parlare, come avviene con il singolare canto della topolina Giuseppina; oppure superano addirittura l'intenzionalità del gesto artistico, come nel caso dell'artista acrobata di *Primo dolore* e soprattutto dell'artista della fame di *Un digiunatore*. Se il primo sceglie di vivere giorno e notte sospeso sul trapezio senza mai scendere, «in principio soltanto per l'ambizione d'arrivare alla perfezione» e in seguito «per un'abitudine ormai divenuta tirannica»,<sup>9</sup> il secondo scopre con sconcerto e colpevole vergogna al termine della sua vita di essere costretto a digiunare da un impulso naturale, da una necessità fisiologica, non avendo mai trovato in tutta la sua vita alcun cibo che gli piacesse. Non v'è nulla di più facile, infatti, per il digiunatore dell'arte del digiuno.<sup>10</sup>

Queste quattro figure estreme introducono, nella ricca fenomenologia dei personaggi delle opere di Kafka richiamata da Walter Benjamin nel suo celebre saggio del 1934,<sup>11</sup> una nuova tipologia o forse una rielaborazione di motivi precedenti: accanto al mondo parassitario e sudicio delle figure del potere e dei suoi sodali, il mondo dei «padri» e dei «funzionari», alla bellezza senza speranza di salvezza degli «accusati» e dei «figli», all'eroticismo lascivo delle «timide ragazze»

<sup>8</sup> Agamben, G. (2017), *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, p. 131 e p. 134.

<sup>9</sup> Kafka, F. (1979), *Primo dolore*, p. 495. Il simulacro di perfezione cui ambisce l'acrobata del racconto di Kafka, isolato nel «cielo del circo», non appartiene dunque all'infinita perfettibilità dell'arte, ma risiede, come ricorda Ferruccio Masini, «nell'assolutezza di quell'isolamento che il trapezista è riuscito a creare intorno a sé», una parvenza di autosufficienza, di «costruita trascendenza», per quanto precaria, che dev'essere continuamente alimentata attraverso l'autoinganno e l'illusione. Cfr. Masini, F. (1986), *La cognizione del dolore*, p. 112.

<sup>10</sup> Cfr. Kafka, F. (1979), p. 508: «Egli solo sapeva – e nessun iniziato lo sospettava – quanto facile fosse il digiunare. Era la cosa più facile del mondo»; *ivi*, p. 514: «e così il digiunatore continuava a digiunare, come aveva sognato un tempo, e gli riusciva senza sforzo come aveva predetto, ma nessuno contava più i giorni, nessuno, nemmeno il digiunatore, sapeva quanto alta era ormai la sua prova e il suo cuore si sentì oppresso».

<sup>11</sup> Cfr. Benjamin, W. (1995), *Franz Kafka*, pp. 276-281.

e delle «donne» (connettori di segmenti erotici, sociali e gerarchici distinti), all'universo crepuscolare, intermedio e incompiuto dei «messaggeri» e degli «aiutanti», cui soltanto sembra aprirsi una possibilità di speranza, i personaggi circensi dell'acrobata e del digiunatore appaiono come «estranei» e «solitari», figure devianti in attesa di una diserzione definitiva dal loro stesso ambiente sociale o di una fuga attraverso l'uomo verso il non-umano e l'animalità.<sup>12</sup> Tali figure sono forse assimilabili agli ostinati e instancabili «studenti» dei romanzi e dei racconti kafkiani, ancora in attesa di una redenzione, «sagrestani rimasti senza parrocchia, [...] scolari senza scrittura», i cui «studi forse non hanno significato nulla, ma sono molto vicini a quel nulla che solo rende servibile il qualcosa, e cioè al tao».<sup>13</sup>

Seguendo una progressione di consapevole rovesciamento del significato che l'arte ha assunto nella tradizione culturale dell'Occidente, Kafka sembra ironicamente alludere a una forma d'arte che non solo rinuncia alla sedimentazione storica e museificata dell'opera-oggetto, ma anche al suo statuto di originalità ed eccezionalità paradigmatica, di azione consapevole di un soggetto creatore, per approdare infine alla sparizione dell'artista stesso, del suo corpo fisico e della sua identità. Nel suo sforzo di continuo superamento dei limiti e di coerenza ascetica nel gesto del rifiuto del cibo, il digiunatore non potrà che estinguere se stesso, quasi *scompare* all'interno della grande gabbia ricoperta di paglia con il suo esile e ormai minuscolo corpo estenuato. I digiunatori fisici e metaforici, a partire dal loro archetipo kafkiano, sembrano incarnare quindi una cifra fondamentale dell'arte contemporanea, da intendersi come arte della discrezione e arte della scomparsa, «certo non un'arte del negare se stessi o del voler morire, ma un'arte dell'andare sempre “un passo oltre”, di guardare sempre in direzione della propria verità, e al tempo stesso voler fare scomparire tutto quello che ci definisce effettivamente: sé, opera o parrocchia».<sup>14</sup> Una cifra che si declina, ormai privata nel corso del Novecento di ogni *pathos* vitalistico della negazione e del rifiuto, secondo una triplice forma: come sparizione dell'autore, come scomparsa dell'opera e infine come evaporazione dell'arte stessa.

Sarebbe facile quanto rischioso intravedere nella tarda produzione di Kafka un'anticipazione lucida e per certi tratti quasi profetica di pratiche e atteggiamenti che hanno investito gli artisti del Novecento nelle forme più radicali di espressione del confine sospeso e quasi impercettibile tra arte e vita: dal gesto estremo degli azionisti viennesi alla sparizione della materialità dell'opera nell'arte

---

<sup>12</sup> Cfr. Adorno, T. W. (2018), *Appunti su Kafka*, p. 259: «Al pari del suo compatriota Gustav Mahler, Kafka sta dalla parte dei disertori. Al posto della dignità umana, il supremo concetto borghese, si ripresenta in lui la salutare rammemorazione della somiglianza con la bestia, che alimenta tutta una serie di suoi racconti».

<sup>13</sup> Benjamin, W. (1995), p. 304 e p. 301.

<sup>14</sup> Cfr. Zaoui, P. (2015), *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, p. 111.

concettuale (Robert Barry con *Telepathic Piece* del 1969 cercava di trasmettere telepaticamente al pubblico un'opera d'arte costituita da pensieri non definibili sul piano del linguaggio o dell'immagine), da John Cage e *fluxus* alla poetica del fallimento di Bas Jan Ader alle performance senza traccia documentaria di Tino Sehgal.<sup>15</sup> Sotto questo aspetto Kafka potrebbe assurgere al ruolo paradossale del «più lucido, intuitivo e premonitore analista, il teorico più spietatamente coerente e conseguente delle ragioni contraddittorie, profondamente aporetiche dell'arte radicale novecentesca [...] dal *readymade* di Duchamp fino ad oggi»,<sup>16</sup> come suggerisce Massimo Carboni. Soprattutto, la centralità assunta dal gesto performativo negli ultimi racconti dello scrittore praghese, un gesto che al tempo stesso si espone e si mimetizza, si ritaglia su uno sfondo neutro e si neutralizza azzerandosi nel flusso quotidiano della contingenza, sposta il baricentro dell'attività artistica dalla sua pura legittimazione estetica verso un territorio nuovo, etico e politico, dominante nell'arte del ventesimo secolo.<sup>17</sup>

## 2. Digiunare: una tecnica somatico-spirituale, un gesto politico

Non deve sfuggire peraltro l'affinità tra il rifiuto del cibo, o l'impossibilità di nutrirsi, e il silenzio del linguaggio, due gesti che coinvolgono entrambi l'organo della bocca. Come se la bocca fosse coinvolta in una doppia negazione, rifiutandosi di svolgere la sua funzione biologica e materiale e il suo ruolo intellettuale e spirituale: l'ingestione del cibo e la trasmissione del *logos*. La rinuncia al nutrimento materiale e il gesto arpocratico del silenzio. Una doppia impossibilità (quella del cibo e quella della parola) che peraltro investe dolorosamente lo stesso Kafka, costretto negli ultimi mesi di vita, contemporanei alla stesura dei racconti, al digiuno e al silenzio dal progredire della malattia, la laringite tubercolare.<sup>18</sup> Il rifiuto del cibo e della parola, che accomuna alcuni dei personaggi kafkiani, potrebbe inoltre essere assimilato al gesto ascetico dell'artista e del lettore e

<sup>15</sup> Sul gesto infrasottile, al limite della sparizione, che unisce e distingue lo spazio (fisico e mentale) dell'arte dallo spazio quotidiano pubblico e privato si rimanda al bel libro di Grazioli, E. (2018), *Infrasottile. L'arte contemporanea ai limiti*.

<sup>16</sup> Carboni, M. (2007), *La mosca di Dreyer. L'opera della contingenza nelle arti*, p. 115. Dello stesso autore si consiglia anche: Carboni, M. (2017), *Il genio è senza opera. Filosofie antiche e arti contemporanee*.

<sup>17</sup> Come sottolineano Deleuze e Guattari, «nessuno meglio di Kafka ha saputo definire l'arte o l'espressione senza riferirsi minimamente a qualcosa di estetico». Deleuze, G., Guattari, F. (1996), *Kafka. Per una letteratura minore*, p. 123. Il passaggio dell'arte dall'estetica all'etica va inteso nel suo senso letterale di un'arte dell'*ethos*, del comportamento vivente, di una pratica dell'esistenza.

<sup>18</sup> Cfr. Donalizio, F. (2014), *Il digiuno necessario. Una nota sul Digiunatore di Franz Kafka*.



spettatore novecentesco che intendono sottrarsi al volgare consumo culturale di un'arte ridotta a merce da gustare e digerire.<sup>19</sup>

L'arte del digiuno, che rivela la sua affinità con le millenarie pratiche ascetiche, è peraltro un fare che disfa se stesso, assimilabile a un segno che si cancella nel suo farsi: lungi dal rappresentare una pratica di disprezzo o svalutazione del corpo, gli asceti come «i martiri non sottovalutano il corpo, anzi lasciano ch'esso venga innalzato sulla croce»,<sup>20</sup> come ci ricorda un aforisma di Kafka riunito da Max Brod nella raccolta *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*. La rinuncia al cibo, laddove viene trasfigurata dalla pratica artistica o dall'ascesi religiosa, assume anche una connotazione politica di sabotaggio e profanazione del potere,<sup>21</sup> da sempre collegato al consumo smodato, eccessivo, spettacolare del cibo, ritualizzato attraverso sontuosi banchetti e grandi feste fin dall'antichità. Se «l'atto primordiale del potere» consiste, a partire dalle comunità di popoli antichi, dalle caste sacerdotali ebraiche e indù studiate dall'antropologia storica, nel «dominio sul cibo e sulla distribuzione dello stesso [...] ai seguaci invitati»,<sup>22</sup> la distruzione e il rifiuto del cibo si affermano come un gesto di fuga e di sottrazione rispetto alle logiche del potere e come tali sono state spesso messe in scena dalle arti.<sup>23</sup> La rinuncia al cibo, infatti, interrompe e sospende la circolazione e l'equivalenza tra produzione e consumo (delle merci, dei prodotti, dei servizi), che si realizza nella sua forma più immediata e irriflessa proprio

<sup>19</sup> In questo senso si comprende l'attenzione riservata da un pensatore come Adorno al linguaggio d'avanguardia e all'intransigenza radicale di artisti come Kafka e Beckett o, in campo musicale, a Schönberg e Berg, non riducibili ai modelli dominanti del consumo di massa e dell'industria culturale: cfr. Adorno, T. W. (2018). Il «caso» Kafka è comunque doppiamente paradossale agli occhi di Adorno, in quanto autore dotato di una popolarità e di una «falsa fama», che non solo contrasta con l'oblio auspicato dall'autore stesso sulla sua opera, ma che rischia anche di dissolverne l'enigma, di sciogliere dietro facili formule pseudofilosofiche la dura, ostinata e contraddittoria oscurità: cfr. *ivi*, pp. 230-234.

<sup>20</sup> Kafka, F. (1972), *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*, p. 796.

<sup>21</sup> Assumiamo il termine «profanazione» nel significato elaborato da Giorgio Agamben, che lo intende come quell'operazione, incarnata tra l'altro dall'attività artistica, di disattivazione e sabotaggio del dispositivo politico-filosofico dominante nella cultura dell'Occidente, fondato sull'opposizione assoluta tra i mezzi e i fini dell'azione umana; cfr. Agamben, G. (2005), *Profanazioni*; Agamben, G. (2017).

<sup>22</sup> Masiero, R. (2018), *Artisti della fame. Storie di viventi alle prese col cibo*, p. 52.

<sup>23</sup> Per limitarsi a due celebri esempi cinematografici, questo significato politico e rivoluzionario del digiuno o dello spreco del cibo come forma di contestazione del potere emerge nel mediometraggio *La ricotta* (1963) di Pier Paolo Pasolini, attraverso la «fame atavica» del protagonista Stracci, o nel film sperimentale *Le margheritine* (*Sedmikrásky*, 1966) della regista cecoslovacca Věra Chytilová.

nell'alimentazione, in cui il consumo del cibo è sia produzione che costruzione del proprio corpo.<sup>24</sup> Al tempo stesso, la pratica ascetica del digiuno messa in atto dagli antichi maestri religiosi indiani e poi dai monaci mendicanti cristiani si connota come una rivolta contro la dittatura della miseria e della fame, in grado di «sottrarre il singolo praticante al blocco della realtà dominante», di mettere in dubbio «il carattere definitivo della condizione postparadisiaca: [...] sviluppando la rinuncia al nutrimento ed elevandola a una tecnica somatico-spirituale», gli asceti digiunatori «trasformarono la fame in una libera azione di digiuno. Di una passività avvilente costoro fecero un'azione ascetica. L'esautorazione della fame comportò immediatamente l'emancipazione dalla necessità di lavorare. Chi sceglie la temperanza si stacca dalla vita produttiva e conosce ormai soltanto esercizi».<sup>25</sup> In questo lungo passaggio Peter Sloterdijk sottolinea la forte componente politica e rivoluzionaria, oltre che spirituale, di questo gesto volontaristico, che trasforma la passività dell'asservimento al naturale impulso della fame in una vittoria sulla natura, alludendo al tempo stesso a una carenza ben più grande, la fame di Dio o dell'illuminazione. Queste implicazioni etiche e politiche, innervate nell'atto del digiuno, sono reinterpretate e riattivate nel maturo racconto di Kafka, che insegue un gesto tanto silenzioso e umile quanto dirompente e rivoluzionario.

### 3. Gesto e scena

L'azione ossessiva e reiterata del digiunatore è presentata da Kafka come un *gesto* puro, in grado di unire, secondo le parole illuminanti di Benjamin, «la massima enigmaticità alla massima semplicità come un gesto animale».<sup>26</sup> È proprio intorno all'articolazione di senso di questo lemma, così decisivo non solo per l'opera di Kafka ma per tutto il pensiero del Novecento, che dobbiamo soffermarci. Il termine «gesto» va qui interpretato secondo un doppio possibile riferimento teorico, che rimanda alle letture offerte da Walter Benjamin e da Giorgio Agamben, raffinati interpreti dell'opera kafkiana. Sulla scorta del saggio di Benjamin su Kafka, scritto nel 1934 per il decennale della morte del grande scrittore, il gesto dev'essere inteso, in opposizione al carattere strumentale dell'azione diretta a uno scopo, come «un evento, si potrebbe quasi dire un dramma a sé», a cui l'autore «toglie i sostegni tradizionali» per farne «l'oggetto

<sup>24</sup> Cfr. Marx, K. (1979), *Introduzione a «Per la critica dell'economia politica»*, p. 178: «Il consumo è immediatamente anche produzione, come nella natura il consumo degli elementi e delle sostanze chimiche è produzione della pianta. Che nell'alimentazione per esempio, che è una forma di consumo, l'uomo produca il proprio corpo, è chiaro».

<sup>25</sup> Sloterdijk, P. (2010), *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, pp. 511-512.

<sup>26</sup> Benjamin, W. (1995), p. 286.

a riflessioni senza fine».<sup>27</sup> L'orizzonte espressivo e non meramente comunicativo del gesto rinvia alla magia del gioco infantile e al potere ricettivo e creativo racchiuso nella corporeità.

La tematizzazione del gesto in Kafka svolge un ruolo strategico nella lettura di Benjamin in quanto esso rappresenta prima di tutto un punto opaco, oscuro e impenetrabile che impedisce di leggere le sue «favole dialettiche» secondo un significato univoco, come hanno cercato di fare, secondo Benjamin, rispettivamente l'interpretazione naturale, psicanalitica, e quella soprannaturale, teologica.<sup>28</sup> Il gesto è letterale e opaco, rinviando il lettore solo alla sua continua esibizione, citazione e ripetizione, «è il punto oscuro e nebuloso delle parabole»<sup>29</sup> kafkiane, che non risolve la poesia nella dottrina, la trasmissione dei segni nella trasparenza della verità, nella misura in cui lavora sul piano del significante. Un'osservazione di Adorno pare rafforzare questa ipotesi interpretativa: come il punto cieco di un sogno, un particolare incomprensibile e impenetrabile per l'analisi del sognatore, in Kafka «i gesti costituiscono un contrappunto alle parole», «le tracce delle esperienze coperte dal significare»,<sup>30</sup> non un semplice accompagnamento mimico del linguaggio. I gesti rappresentano un deposito prelinguistico di esperienza, nascosto dal proliferare confuso e polisignificante delle parole, un deposito che non deve essere superato e risolto nella verità del linguaggio.

Seguendo la lettura di Benjamin, «tutta l'opera di Kafka rappresenta un codice di gesti, che non hanno già a priori un chiaro significato simbolico per l'autore, ma sono piuttosto interrogati al riguardo in ordinamenti e combinazioni sempre nuove».<sup>31</sup> I gesti si dispiegano sullo sfondo di una scena, di un teatro naturale

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 285-286.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 292: «Ci sono due modi di mancare totalmente gli scritti di Kafka. Una è l'interpretazione naturale, l'altra quella soprannaturale: l'una e l'altra - l'interpretazione psicanalitica come quella teologica - trascurano del pari l'essenziale. La prima è sostenuta da Hellmuth Kaiser; la seconda già da parecchi autori, come H. J. Schoeps, Bernhard Rang, Groethuysen». D'altra parte Adorno, che pure sviluppa le sue note su Kafka a partire dal saggio commemorativo di Benjamin, rileva l'affinità di alcuni temi ricorrenti nell'opera kafkiana con la psicoanalisi di Freud, al di là di riferimenti espliciti e consapevoli da parte dello scrittore praghese: in particolare la concezione della gerarchia e dell'autorità, la dipendenza dell'io da istinti amorfi e la tentazione del parricidio. Due dei possibili rischi di una lettura rigidamente univoca dell'opera letteraria di Kafka sono rappresentati dal riduzionismo biografico e dal contenutismo, due «piste» che a volte si sforzano di rinchiudere la costitutiva ambiguità, enigmaticità e polisemia del testo all'interno di una cornice di senso esplicativa. Cfr. Adorno, T. W. (2018), pp. 236-239.

<sup>29</sup> Benjamin, W. (1995), p. 294.

<sup>30</sup> Adorno, T. W. (2018), pp. 234-235.

<sup>31</sup> Benjamin, W. (1995), pp. 284-285. Sui diversi significati del termine «gesto» nell'opera di Walter Benjamin, cfr. Marchesoni, S. (2018), *Gesto*, pp. 63-66.

e universale, dell'articolazione di uno spazio, la cui figura più emblematica è rappresentata dall'ippodromo di Clayton, il teatro di Oklahoma descritto nel romanzo *America*. Gesto e scena, figura e teatro rappresentano dunque i due poli dialettici intorno ai quali si dispiega la lettura performativa, visivo-scenica e teatrale dell'opera letteraria di Kafka da parte di Benjamin: un teatro – è necessario ricordarlo – che si sottrae alle coordinate del dramma occidentale, alle categorie del tragico e del comico, per avvicinarsi piuttosto al teatro mimico e gestuale cinese.<sup>32</sup> Nel caso specifico dell'ultima raccolta di racconti kafkiani, tuttavia, i *gesti* del digiuno in *Un digiunatore*, del trapezista in *Primo dolore*, del canto/fischio in *Giuseppina la cantante ossia Il popolo dei topi*, non si inseriscono all'interno della narrazione soltanto come momenti di interruzione, di cesura e di stasi dialettica dell'azione, ma costituiscono il cuore, il centro, la professione dei personaggi stessi. Quasi raddoppiato e potenziato, il gesto vi compare qui come in una *mise en abyme* continuamente ripresa, ripetuta e citata da una pagina all'altra. Il gesto si presenta in queste pagine nella sua dimensione più essenziale e spoglia, come una finale meditazione sul senso del fare arte, del suo accadere e della forma di spettacolo sociale che può assumere fino alla sua sparizione.

La performance dell'anonimo protagonista del breve racconto è presentata infatti come un'arte, l'arte del digiuno, tale da richiedere rispetto, sacrificio e un continuo sforzo di superamento dei propri limiti da parte dell'artista. Mostrandosi al pubblico all'interno di una gabbia, il digiunatore circonda una soglia, resa visibile dalla cornice della rete in cui si è rinchiuso, che separa la folla dei visitatori dal recinto in cui si svolge la sua azione ripetuta. Al tempo stesso, nella seconda parte del racconto, quando la perdita di interesse da parte del pubblico nei confronti dello spettacolo del digiuno spinge l'uomo a separarsi dal suo impresario e a farsi assumere in un grande circo, la gabbia del digiunatore è spostata nelle vicinanze delle gabbie degli animali feroci e delle stalle degli animali, suggerendo una finale sostituzione, più volte replicata nei racconti di Kafka, dell'uomo da parte delle bestie. Il gesto del digiunatore si presenta come il rovesciamento in negativo della voracità piena di vita delle bestie rinchiuso: dopo la sua morte, per fame e consunzione, non a caso, la sua gabbia ormai svuotata sarà occupata da una giovane pantera che non sembra rimpiangere la perdita libertà tanta è la gioia di vita che si esprime nelle sue fauci spalancate. Kafka articola in questo modo un inventario di gesti perduti o dimenticati, un catalogo di attività artistiche sulla via del tramonto: l'interesse per gli acrobati o per i digiunatori sembra ormai appartenere al passato. Questo passaggio permette di cogliere un secondo punto fondamentale dell'analisi di Benjamin: il rapporto che il gesto istituisce con il tempo, con la memoria e con l'oblio. Al pari di autori come Nietzsche o Warburg,

<sup>32</sup> Cfr. Benjamin, W. (1995), p. 284. Si vedano anche le osservazioni di T. W. Adorno riguardo all'impossibilità di drammatizzare i testi di Kafka, di ricavarne una riduzione teatrale: cfr. Adorno, T. W. (2018), p. 251.

Kafka si propone di evocare quel repertorio di gesti espressivi che la società occidentale stava perdendo con i progressi inesorabili dello sviluppo tecnologico ed economico del capitalismo.<sup>33</sup> Nella ripetizione e citazione del gesto è racchiusa una speranza, una possibilità di redenzione, una via di liberazione: ciò che si lascia «cogliere solo nel gesto, [...] il punto oscuro e nebuloso delle parabole»,<sup>34</sup> sottraendosi al circolo delle ragioni, delle azioni motivate da un fine, al labirinto senza fine delle spiegazioni e dei discorsi, permette, come agli attori del teatro naturale di Oklahoma, che ripetono e recitano la loro vita precedente, di ritrovare «frammenti della propria esistenza», di recuperare il «gesto perduto».<sup>35</sup>

Giorgio Agamben, dall'altra parte, reinterpreta le riflessioni di Benjamin, individua la radice della parola gesto (*gestus*) e del suo senso profondo nel verbo latino *gerere*, sulla scorta di una proficua suggestione di Marco Terenzio Varrone, che sembra aprire per la riflessione filosofica una terza via al di là del dualismo di matrice aristotelica tra il *poiein* (*facere*), ovvero l'attività del fare umano che produce opere (incluse le opere d'arte), e il *prattein* (*agere*), ossia l'agire umano che ha il suo fine in se stesso e che trova nell'azione politica una delle sue fondamentali possibilità di realizzazione.<sup>36</sup> Al di là del fare (*poiesis*), in quanto mezzo in vista di un fine, e dell'agire (*praxis*), in quanto fine senza mezzi, sarebbe l'azione come gesto a rendere inoperose le opere umane, dischiudendole a un loro possibile nuovo uso, nella misura in cui il gesto, interrompendo la falsa alternativa tra fini (senza mezzi) e mezzi (in funzione di un fine), è «*l'esibizione di una medialità, il rendere visibile un mezzo come tale*, che fa apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo e, in questo modo, apre per lui la dimensione etica».<sup>37</sup> L'esibizione del gesto come «mezzo puro» trova la sua affermazione più caratteristica nella performance del mimo, nella danza, nell'arte dell'attore, che arriva a esibire, a mostrare ciò che non può essere detto.

Il comune fischiare della topolina Giuseppina, svelando il fondo inoperoso che rende possibile l'agire umano nella sua produttività, rivela la natura del medium del fischio/canto sottraendolo alla sua impercepita e ovvia presenza abituale. Come scrive Kafka:

Resta però il fatto che le sue manifestazioni sono soltanto un fischiare. [...] Fosse anche soltanto il nostro fischiare di tutti i giorni, va rilevata anzitutto la particolarità che

<sup>33</sup> Cfr. Agamben, G. (1996), *Note sul gesto*, pp. 48-49.

<sup>34</sup> Benjamin, W. (1995), p. 294.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>36</sup> Cfr. Agamben, G. (1996), pp. 45-53. Il riferimento aristotelico alla distinzione tra *fare* (*facere*) e *agire* (*agere*), citato da Agamben, si trova in: Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b, mentre per l'opera di Varrone si rimanda a: Varrone, *De lingua latina*, VI, VIII, 77. Sul gesto si rimanda anche a: Agamben, G. (2017), pp. 100-139.

<sup>37</sup> Agamben, G. (1996), p. 52.

uno si metta lì solamente a eseguire nient'altro che un'attività consueta. Non si può dire che schiacciare una noce sia un'arte, e perciò nessuno oserà convocare il pubblico per divertirlo schiacciando noci. Se però lo fa e riesce nel suo intento, vuol dire che non si può trattare del puro e semplice schiacciare noci. Oppure sì, si schiacciano noci, ma infine risulta che non abbiamo prestato attenzione a quest'arte perché ne eravamo perfettamente padroni ed ora questo nuovo schiacciatore di noci ce ne mostra la vera natura, e per ottenere l'effetto potrebbe essere persino opportuno che fosse un po' meno abile a schiacciare noci di quanto non lo sia la maggior parte di noi.<sup>38</sup>

#### 4. Dall'etica acrobatica all'ascesi

Un'oscillazione polare attraversa e percorre queste epifanie del gesto artistico: un movimento di esibizione e ostensione teatrale da una parte, un processo di mimetizzazione e nascondimento nel flusso della quotidianità dall'altra parte, un'affermazione e una cancellazione, un mostrarsi e un ritrarsi. La dislocazione degli spazi in cui operano i personaggi degli ultimi racconti risulta particolarmente significativa, disegnando quasi una progressione, una discesa nella contingenza: se il gesto dell'acrobata di *Primo dolore* tende a sospendersi e isolarsi verticalmente nel cielo del tendone del circo, in un'astratta e separata trascendenza, Giuseppina si esibisce su un palcoscenico per essere poi assorbita e dimenticata nel pantheon degli eroi e degli eletti del popolo dei topi, mentre il digiunatore si mimetizza orizzontalmente, fino a scomparire, tra la paglia della gabbia in cui vive.

Lo spazio in cui risuona e si dispiega il gesto è definito da un doppio dispositivo spaziale: il primo dispositivo assume l'aspetto di una costruzione – essa è anche una costrizione, una griglia, al tempo stesso fisica e mentale – che imprigiona progressivamente il protagonista invece di liberarlo (il trapezio, singolo e poi doppio, dell'acrobata di *Primo dolore*, la gabbia di *Un digiunatore*, la tana gigantesca dell'animale de *La tana*, l'enorme edificio della scienza stessa nel racconto *Il maestro del villaggio*)<sup>39</sup> e che stabilisce una soglia tra l'habitat del personaggio e l'esterno; il secondo dispositivo si configura come un teatro, uno spazio pubblico e sociale che definisce l'orizzonte dello spettacolo offerto allo sguardo degli altri (il teatro «naturale» di *America*, il teatro di varietà in *Primo dolore* o il circo in *Un digiunatore*).

<sup>38</sup> Kafka, F. (1979), *Giuseppina la cantante ossia Il popolo dei topi*, pp. 518-519.

<sup>39</sup> Siegfried Kracauer, in una recensione alla raccolta di racconti *Durante la costruzione della muraglia cinese*, apparsa sulla Frankfurter Zeitung nel settembre del 1931, ha messo in evidenza il rapporto reciproco tra la paura senza speranza e la raffinatezza sistematica della costruzione nei racconti di Kafka: «Quanto più sistematicamente [la costruzione] è stata costruita, tanto meno egli vi può respirare. [...] Le misure dettate dall'angoscia esistenziale minacciano l'esistenza stessa» (cfr. Kracauer, S. (1982), *La massa come ornamento*, p. 176).

Una limpida e acuta lettura degli ultimi racconti di Kafka (in particolare di *Primo dolore* e di *Un digiunatore*, preceduti dall'analisi del racconto *Una relazione per un'Accademia* del 1917), rubricati sotto la cifra di una morale e di un'arte acrobatica, di un «esistenzialismo acrobatico», è stata proposta da Peter Sloterdijk all'interno del volume *Devi cambiare la tua vita*.<sup>40</sup> Il filosofo tedesco reinterpreta le figure dell'acrobata e del digiunatore di Kafka come versioni de-spiritualizzate e immanenti dell'ascetismo religioso e metafisico occidentale dominante per millenni nella nostra cultura, collocando Kafka in una posizione di continuità e al tempo stesso di scarto rispetto all'etica acrobatica eroica proposta da Nietzsche nel Prologo di *Così parlò Zarathustra*. L'acrobata trapezista e il digiunatore, modelli di inclusione volontaria all'interno di una sfera d'esistenza separata di infinito perfezionamento della propria arte, si presentano come «una seria parodia dell'anacoresi, ossia la rottura con il mondo profano basato su motivazioni religiose»,<sup>41</sup> espressioni di quell'anelito a trascendere i propri limiti e ad ascendere verso una realtà ulteriore, che percorre tanto l'ascesi religiosa quanto l'esperienza artistica.

Rispetto al modello eroico e agonistico proposto dalle figure dei «discepoli» di Zarathustra, che si affacciano fin dalle prime righe del testo attraverso lo sfortunato funambolo precipitato dalla corda tesa tra le due torri sopra il mercato, Kafka riconduce l'etica acrobatica nietzschiana nell'alveo di una quotidianità umile e discreta, dimessa e paradossale, visivamente rappresentata nel passaggio dalla verticalità delle peripezie dell'acrobata all'orizzontalità della postura del digiunatore. La corda tesa non è più infatti collocata nella parte più alta del tendone del circo, al pari della nietzschiana «corda tesa tra la bestia e il superuomo – una corda sopra un abisso»<sup>42</sup> che metaforizza la natura di *passaggio* e di *ponte* dell'uomo, ma posta a filo del suolo, rasoterra, come ricorda un aforisma di Kafka: «La vera via passa su una corda, che non è tesa in alto, ma rasoterra. Sembra fatta più per far inciampare che per essere percorsa».<sup>43</sup> La corda rasoterra suggerisce che l'esistenza in quanto tale, nella sua ovvia quotidianità, può essere pensata come una prestazione acrobatica per la quale non esistono formule o esercizi preparatori che ci possono assicurare una protezione speciale. La dissoluzione dell'acrobatica eroica nella quotidianità della vita non comporta in Kafka la sparizione dell'etica acrobatica, ma al contrario la sua universale estensione a tutti gli aspetti della vita, come lo è nel *Processo* l'implicazione di ogni uomo e non solo di Josef K. nella sfera del processo e della legge per il semplice fatto di vivere. Al tempo stesso Kafka si avvicina a Nietzsche su un punto decisivo: recidere alla morale ascetica il suo punto d'arrivo, la sua meta trascendente, come

<sup>40</sup> Cfr. Sloterdijk, P. (2010), pp. 75-89.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>42</sup> Nietzsche, F. (2017), *Così parlò Zarathustra*, p. 14.

<sup>43</sup> Kafka, F. (1972), p. 793.



sembra suggerire, significa esibire l'esercizio e la pratica ascetica nella sua nudità, come un mezzo puro, privato del suo fine. Kafka ci mostra un'asceti decapitata della sua gloria trascendente: «il digiuno può svelare ciò che resta dell'istanza metafisica quando la sua meta ultraterrena è estinta». <sup>44</sup> Il cielo sotto cui si dispiega il gesto dell'asceta è uno sfondo vuoto, «è solo uno sfondo, [...] il fondale dipinto di una scena in cornice in una galleria di quadri». <sup>45</sup>

## 5. «Non contava più come uomo, era uno stomaco»: *Le cousin Pons* di Balzac

L'itinerario che conduce da Balzac a Kafka può essere interpretato come un viaggio che dalla perdita della purezza e perfezione del gesto umano nel panorama della modernità urbana e industriale, borghese e capitalistica (Balzac), persegue una sua ipotetica riconquista salvifica, sia pur posta sotto il segno negativo della rinuncia (Kafka). Come il digiunatore di Kafka anche Pons è un uomo sulla soglia della sparizione, fisica e sociale: decaduto come artista dopo un esordio promettente come musicista vincitore del *Prix de Rome*, un «glorioso relitto dell'Impero» <sup>46</sup> napoleonico, progressivamente emarginato dai salotti sociali e percepito come un parassita e uno scroccone, egli «aveva naturalmente finito per diventare meno che niente, senza tuttavia essere completamente disprezzato». <sup>47</sup> Il mite protagonista del romanzo maturo di Balzac, il vecchio musicista Pons, emarginato e deriso per le sue incomprensibili e anacronistiche manie, assorbe e digerisce cibi e confidenze, seguendo uno sforzo di accumulazione che si rivolge agli oggetti d'arte, alla sua passione di collezionista.

Pons rappresenta non solo l'ultima grande creazione letteraria di Balzac, pubblicata in trenta *feuilletons* tra il marzo e il maggio del 1847 su *Le Constitutionnel*, ma anche una proiezione autobiografica del suo autore, dell'impulso al collezionismo artistico del grande scrittore francese, in particolare prima del 1848: non un investimento esclusivamente materiale, ma «il coronamento di un sogno antico di ascesa sociale, [...] la collezione di Pons è sostanzialmente la collezione di Balzac». <sup>48</sup> Una pulsione collezionistica che sarà condivisa dalla passione per il collezionismo di libri di Walter Benjamin, tra l'altro. <sup>49</sup> Figura malinconica e grottesca per la sua estraneità ai valori materiali e alle dinamiche dell'ambiente sociale in cui si trova a vivere, Pons porta inscritto

<sup>44</sup> Sloterdijk, P. (2010), p. 88.

<sup>45</sup> Benjamin, W. (1995), p. 285.

<sup>46</sup> Balzac, H. de (2011), *Il cugino Pons*, p. 3.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>48</sup> Balzac, H. de (2011), *Introduzione*, p. LVIII.

<sup>49</sup> Sulle figure di Pons, Balzac e Benjamin, incarnazioni emblematiche del collezionismo tra Ottocento e Novecento, cfr. Grazioli, E. (2012), *La collezione come forma d'arte*.



nel suo corpo precocemente invecchiato, goffo e brutto, rivestito di abiti fuori moda, nei gesti e comportamenti, nelle parole e negli atteggiamenti, i segni di una dissonanza e disarmonia rispetto ai valori della rapace borghesia parigina, una dissonanza rivelatrice delle contraddizioni sociali e morali della propria epoca. La sua magrezza, indice in realtà di un appetito inesauribile, contrasta con la doppia mania che lo domina: il collezionismo di oggetti d'arte da una parte, la gola e il gusto ossessivo per i buoni pranzi dall'altra parte, compensazione digestiva di una partecipazione al mondo sociale parigino assente.

La pulsione collezionistica e la gola, entrambe rubricate sotto la logica del consumo, incarnano una doppia compensazione all'assenza del piacere e della felicità: la prima sostituisce la gloria artistica mancata, la seconda rappresenta un surrogato dell'amore, sessuale e coniugale, negato a Pons dalla sua bruttezza fisica.

Pons non aveva mai visto sorridergli una donna. A molti uomini è riservato questo destino fatale. Pons era un mostro nato; suo padre e sua madre l'avevano avuto quando erano già vecchi, e portava le stigmate di questa nascita fuori stagione sul suo colore cadaverico [...]. Quest'artista, dotato di un'anima sensibile, sognatrice e delicata, costretto ad accettare il carattere che il viso gli imponeva, non aveva alcuna speranza d'essere amato. Il celibato fu dunque per lui più una necessità che un'inclinazione. La ghiottoneria, il peccato dei monaci virtuosi, gli tese le braccia [...]. La buona tavola e il *bric-à-brac* sostituirono per lui la donna [...]. Il saggio Pons, i cui soli godimenti erano concentrati nello stomaco, chiedeva alla buona tavola tutte le sensazioni che essa può dare, e fino ad allora le aveva ottenute tutti i giorni.<sup>50</sup>

Secondo la tecnica narrativa e la concezione della realtà sociale e umana di Balzac, la deformazione grottesca è inscritta nel rapporto espressivo che si istituisce tra la forma dell'anima (la passione o l'idea dominante) e le sue variazioni e manifestazioni esterne, manifestazioni che inevitabilmente si scontrano con l'orizzonte dell'ambiente sociale: il grottesco, la cui comica bruttezza è segnata dalla malinconia del declino sociale, è la cifra espressiva ed estetica del romanzo balzachiano, in grado di svolgere una precisa funzione euristica, un rivelatore sociale e insieme fisiognomico delle forze invisibili che si muovono al di sotto della superficie visibile della realtà.<sup>51</sup>

La descrizione in Balzac, attenta alla dimensione fisiognomica e fisiologica, trasforma il corpo in un archivio di segni e produce un incremento semiotico dell'esistenza umana, in un gioco continuo di ripetizioni e di riflessi incrociati che si riverberano sugli ambienti, sugli spazi domestici dei personaggi. L'uomo

<sup>50</sup> Balzac, H. de (2011), pp. 17-18.

<sup>51</sup> Cfr. Rosen, E. (1982), *Le grotesque et l'esthétique du roman balzacien*, pp. 139-157; Scaiola, A. M. (1988), *Dissonanze del grottesco nel Romanticismo francese*.

sociale è accompagnato dal «testo della sua esistenza»,<sup>52</sup> per cui l'immagine dell'Io si offre come un testo da interpretare e decifrare. Pons, ad esempio, è inseparabile non solo dai vestiti fuori moda che indossa, dalle sue abitudini alimentari e di vita, ma anche dalla collezione di oggetti d'arte cui è ossessivamente legato, un vero prolungamento cosale della sua esistenza: una collezione con la quale intrattiene un rapporto ambivalente e ambiguo, che finisce per rovesciare l'ingenua visione idealistica dell'arte come puro prodotto dello spirito.<sup>53</sup> Gli oggetti della collezione sono al tempo stesso trasfigurati nel loro valore simbolico dalla scelta e dall'amore di Pons e posseduti come feticci da consumare con lo sguardo.

È la stessa ripetizione duplicata dell'interno nell'esterno a suscitare la deformazione grottesca, un'eco moltiplicata dell'Io dagli effetti comici e imprevedibili, che marca ad esempio la distanza e l'isolamento di Pons dall'ambiente sociale che lo circonda. Il grottesco di Pons si manifesta nei dettagli anacronistici, che rivelano uno scarto temporale rispetto alle esigenze del presente. L'anacronismo di Pons lo rende equivalente alla moltitudine di oggetti che accumula, secondo un processo di identificazione ricorrente del collezionista con la propria collezione: la sua avventura personale, infatti, risulta inseparabile dal rapporto istituito con la collezione, oggetto-eroe, che al termine del romanzo sarà definita «l'eroina di questa storia».<sup>54</sup>

Pons incarna la dimensione contemporanea di un'inclinazione estetica e artistica ridotta e restituita al meccanismo della riproduzione e ripetizione di gesti minimi, piuttosto che consegnata alla produzione e alla creazione dell'opera d'arte: egli è un consumatore dei cibi come dell'arte e un fruitore della stessa musica che esegue. La logica della ripetizione che attraversa le passioni di Pons è un agente produttore del grottesco, e testimonia la profetica attenzione di Balzac per la dimensione «simulacrale» e «spettacolare» del capitalismo borghese. Ridotto a semplice spettatore di uno spettacolo di cui non riesce a cogliere le manipolazioni e i meccanismi di funzionamento economico, morale e sociale, Pons è la vittima designata di un ordine sociale che decide al momento opportuno di espellerlo dalla rete familiare, non senza averlo privato del suo tesoro nascosto, la collezione di opere d'arte, di cui intuisce il potenziale valore di mercato.

L'intreccio straniante e bizzarro fra l'alto e il basso, fra il collezionismo e la gola, rende visibile l'economia del desiderio che possiede Pons e lo restituisce al circolo economico del consumo da cui sembrava escluso: arte e gusto culinario sono sottoposti a uno stesso regime di produzione e consumo, di conservazione e di spesa. Pons, che rispecchia nei modi, nell'atteggiamento e nelle parole la società che lo disprezza, diventa a sua volta l'immagine iperbolica, caricaturale ed estrema

<sup>52</sup> Balzac, H. de (1992), *Trattato della vita elegante*, p. 50.

<sup>53</sup> Cfr. Biasi, P. M. (1981), *La collection Pons comme figure du problème*, pp. 61-73.

<sup>54</sup> Balzac, H. de (2011), pp. 314-315.

della logica del desiderio della società borghese, che supera «il semplice motivo del profitto».<sup>55</sup> La metafora che meglio racchiude la sua funzione sociale è dunque quella del «grande stomaco» che silenziosamente e umilmente digerisce tutto:

Del resto Pons era ovunque una specie di fogna delle confidenze domestiche: egli offriva le migliori garanzie per la sua discrezione ben nota e necessaria [...]. La sua parte di ascoltatore era perciò accompagnata da una costante approvazione; sorrideva su ogni cosa, non accusava, né difendeva nessuno; per lui avevano ragione tutti. In questo modo non contava più come uomo: era uno stomaco!<sup>56</sup>

Sotto questo aspetto Pons, figura apparentemente antitetica al digiunatore di Kafka per la sua bulimica fame di cibo e di oggetti, incarna una polarità altrettanto decisiva per la cultura e le arti del Novecento: l'impulso archivistico e memoriale, che sostituisce la tensione modernista alla creazione pura e al ritorno all'origine, all'azzeramento e al silenzio, con una sterile e compulsiva accumulazione di segni.

#### Sintesi

*L'arte del digiuno: gli ultimi racconti di Franz Kafka. Con un'appendice su Balzac.*

Il saggio propone la lettura di uno degli ultimi racconti di Kafka, *Un digiunatore*, quale chiave interpretativa per comprendere alcune pratiche dell'arte contemporanea, segnate dalla poetica del silenzio, dell'assenza, della sottrazione, dell'esilio e dell'isolamento. Attraverso l'analisi della riflessione sul gesto come mezzo puro elaborata da Benjamin, Adorno e Agamben, la figura del digiunatore, come quelle dell'acrobata circense e della cantante, la topolina Giuseppina, al centro dell'ultima raccolta letteraria dello scrittore praghese, disegnano una pratica performativa che sposta il baricentro dell'arte dall'estetica all'etica, verso un'arte del comportamento vivente e quotidiano. L'arte del digiunatore, nel racconto di Kafka, assume il carattere di una tecnica somatico-spirituale e ascetica, in grado di sospendere l'asservimento al naturale impulso della fame, caricandosi di possibili valenze etico-politiche e recuperando il senso originario dell'evento artistico. La bulimia collezionistica e l'enorme appetito del protagonista dell'ultimo grande romanzo di Balzac, *Il cugino Pons*, rappresentano, d'altra parte, il rovesciamento speculare del digiuno ascetico del personaggio di Kafka e sottolineano un altro carattere fondamentale della modernità: l'impulso all'accumulazione dei segni, degli oggetti, delle opere di fronte al quale si specchia il silenzioso ritrarsi del digiunatore.

Parole chiave: *Franz Kafka, arte, gesto, ascesi.*

<sup>55</sup> Adorno, T. W. (2012), *Lettura di Balzac*, p. 68.

<sup>56</sup> Balzac, H. de (2011), p. 41.

## Bibliografia

- Adorno, T. W. (2012). *Note per la letteratura* (E. De Angelis, E. Filippini, A. Frioli & G. Manzoni, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1969 e nel 1974)
- Adorno, T. W. (2018). *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (A. Burger Cori, M. Bertolini Peruzzi, E. Filippini, C. Mainoldi, G. Manzoni & E. Zolla, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1955)
- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005). *Profanazioni*. Nottetempo.
- Agamben, G. (2017). *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Bollati Boringhieri.
- Balzac, H. de (1992). *Patologia della vita sociale* (P. Tortonese, P. Minsenti, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1839)
- Balzac, H. de (2011). *Il cugino Pons* (L. Binni, Trad.). Garzanti. (Originariamente pubblicato nel 1847)
- Benjamin, W. (1995). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. R. Solmi (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1955)
- Biasi, P. M. (1981). La collection Pons comme figure du problématique. In F. van Rossum-Guyon & M. van Brederode (Cur.), *Balzac et les parents pauvres* (pp. 61-73). CEDES.
- Bourriaud, N. (2010). *Eстетica relazionale* (M. E. Giacomelli, Trad.). Postmedia Books. (Originariamente pubblicato nel 1998)
- Carboni, M. (2007). *La mosca di Dreyer. L'opera della contingenza nelle arti*. Jaca Book.
- Carboni, M. (2017). *Il genio è senza opera. Filosofie antiche e arti contemporanee*. Jaca Book.
- Cavazzoni, E. (2009). Ein Schreibkünstler, un artista della scrittura. In Kafka, F., *Un artista del digiuno. Quattro storie* (pp. 81-99). Quodlibet.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1996). *Kafka. Per una letteratura minore* (A. Serra, Trad.). Quodlibet. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Donalizio, F. (2014). Il digiuno necessario. Una nota sul Digiunatore di Franz Kafka. *Blow Up*. <https://www.quodlibet.it/recensione/1783>
- Grazioli, E. (2012). *La collezione come forma d'arte*. Johan & Levi.
- Grazioli, E. (2018). *Infrasottile. L'arte contemporanea ai limiti*. Postmedia Books.
- Kafka, F. (1972). *Confessioni e diari*. E. Pocar (Cur.), (E. Pocar, A. Rho & I. A. Chiusano, Trad.). Mondadori. (Originariamente pubblicato nel 1948)
- Kafka, F. (1979). Un digiunatore. In *Tutti i racconti* (pp. 495-533, E. Pocar, R. Paoli, G. Tarizzo, Trad.). Oscar Mondadori. (Originariamente pubblicato nel 1936)
- Kafka, F. (2009). *Un artista del digiuno. Quattro storie* (G. de' Grandi, Trad.). Quodlibet. (Originariamente pubblicato nel 1924)

- Kracauer, S. (1982). *La massa come ornamento* (M. G. Amirante Pappalardo, F. Maione, Trad.). Prismi. (Originariamente pubblicato nel 1963 e nel 1964)
- Leveghi, E. (2015). *Pratiche relazionali del cibo. Mangiare nell'epoca dei social*. Postmedia Books.
- Marchesoni, S. (2018). Gesto. In A. Pinotti (Cur.), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin* (pp. 63-66). Einaudi.
- Marx, K. (1979). *Per la critica dell'economia politica* (E. Cantimori Mezzomonti, Trad.). Editori Riuniti. (Originariamente pubblicato nel 1859)
- Masiero, R. (2018). *Artisti della fame. Storie di viventi alle prese col cibo*. DeriveApprodi.
- Masini, F. (1986). La cognizione del dolore. In *La via eccentrica. Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka* (pp. 111-123). Marietti.
- Nietzsche, F. (2017). *Così parlò Zarathustra*. S. Mati (Cur.). Feltrinelli. (Originariamente pubblicato nel 1885)
- Rosen, E. (1982). Le grotesque et l'esthétique du roman balzacien. In C. Duchet & J. Neefs (Cur.), *Balzac: l'invention du roman* (pp. 139-157). Pierre Belfond.
- Scaiola, A. M. (1988). *Dissonanze del grottesco nel Romanticismo francese*. Bulzoni.
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita* (S. Franchini, Trad.). Raffaello Cortina. (Originariamente pubblicato nel 2009)
- Sontag, S. (1975). L'estetica del silenzio. In *Interpretazioni tendenziose. Dodici temi culturali* (pp. 5-31, E. Capriolo, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1969)
- Zaoui, P. (2015). *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione* (A. Guareschi, Trad.). Il Saggiatore. (Originariamente pubblicato nel 2013)



# RIFLESSIONI TEORICHE SUL RACCONTO *UN DIGIUNATORE* DI F. KAFKA. COMMENTO A *L'ARTE DEL DIGIUNO* DI M. BERTOLINI

Annalena Guarnieri

## Abstract

*Theoretical reflections on F. Kafka's short story A Hunger Artist. Comment to The art of fasting by M. Bertolini.*

In Bertolini's essay *The art of fasting: the last stories of Franz Kafka. With an appendix on Balzac*, the author analyses widely from a sociological and literary perspective the theme of hunger through an examination of the short story *A Hunger Artist* by Franz Kafka.

Here the intention is to offer a further interpretation of the short story which, in reference to Freudian metapsychology, will highlight the importance of the self-preservation drives and their interaction with sexual drives in the drive development of the subject. In particular these theoretical reflections will seek to develop further on the theme of the eroticization of hunger.

Keywords: *self-preservation drives, object presentation, preasure, eroticization of hunger.*

## 1. Introduzione

Questo intervento vuole dare sviluppo a un aspetto del lavoro di Michele Bertolini sul racconto di Kafka del 1922 *Un digiunatore*, un elemento della dinamica psichica della fame, a nostro avviso rilevante, che è rimasto in qualche modo non del tutto esplicitato, soprattutto in relazione al senso complessivo del racconto: il movente psichico che spinge il protagonista al rifiuto del cibo, poiché dall'atto del nutrimento non aveva mai tratto alcuna soddisfazione.

*Un digiunatore* narra la vicenda straordinaria di un autentico «artista della fame» che fa del suo ostinato rifiuto del cibo l'arte di cui va fiero: le *performance* del digiunatore hanno lo scopo di perseguire la perfettibilità della sua arte, prolungando di volta in volta la durata del digiuno. Preda della sua ossessione, finirà la sua vita in solitudine fino a svanire per sempre all'interno dell'angusta gabbia di un circo, dimenticato da tutti e lasciato morire d'inedia.

Viene osservato che Kafka sembra prefigurare certe tendenze dell'arte contemporanea: la *body art*.<sup>1</sup> In essa vi è la tematica del gesto e della sua continua

---

<sup>1</sup> L'impiego del corpo nelle *performance* artistiche è il protagonista assoluto. Cfr. Vergine, L. (1974), *Il corpo come linguaggio. La Body art e storie simili*.

ripetizione in opposizione all'azione finalizzata. Che cos'è un gesto sotto questa luce? Un qualcosa che si ripete, dice Bertolini, che si recita nuovamente e continuamente senza che in esso vi sia un vero scopo: «sarebbe l'azione come gesto a rendere inoperose le opere umane». <sup>2</sup> Bertolini sottolinea l'interesse di questo tipo di personaggi, «artisti senza opera», figure estranee e solitarie, che esprimono un'arte che non rilascia opere-oggetto, che non ha altra finalità che quella di autorappresentarsi, che si consuma nella scomparsa dello stesso artista e della sua esangue identità. Ma egli aggiunge che si tratta di un'arte che non è un «negare sé stessi o [...] voler morire», bensì un'arte come «sparizione dell'autore, come scomparsa dell'opera e infine come evaporazione dell'arte stessa». <sup>3</sup>

Proprio su questo aspetto vogliamo iniziare le nostre riflessioni e ci domandiamo: perché se il digiunatore non vuole negare se stesso, né vuole morire, muore veramente? E lo fa proprio a causa della «sua arte» che si fonda sul gesto che gli costa la sopravvivenza? Perché il protagonista raggiunge un obiettivo che non desidererebbe? Come è possibile spiegare questo?

## 2. La pulsione di morte

La metapsicologia freudiana, nonostante venga ritenuta da alcuni autori <sup>4</sup> uno strumento sbagliato per interpretare sul piano naturale un gesto artistico, quale quello del digiunatore, è in grado di mettere in luce i retroscena di questa vicenda raccapricciante. Freud introduce nella sua teoria il concetto di pulsione di morte e spiega che essa si manifesta in tutti gli esseri viventi e si esprime attraverso il principio del Nirvana, <sup>5</sup> una tendenza alla riduzione completa degli stimoli, ovvero a ricondurre l'essere vivente allo stato inorganico

[...] e, per estensione, alla morte; è un principio che tende a distribuire, a livellare la quantità di eccitamento, a far diventare statico il sistema. Una tendenza alla massima entropia del sistema che viene silenziosamente mandata ad effetto dalla pulsione di morte, conducendo l'organismo a una riduzione anche drastica della propria capacità di agire. Il principio del Nirvana [espressione della pulsione di morte] fondamentalmente dice che ciò che vive vuole morire, ciò di cui il vivente è costituito vuole di nuovo liberarsi dal vincolo della vita. È un modo per esprimere a livello della biologia il secondo principio della termodinamica. <sup>6</sup>

<sup>2</sup> Bertolini, M. (2023), *L'arte del digiuno: gli ultimi racconti di Franz Kafka. Con un'appendice su Balzac*, *infra*, p. 161.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>4</sup> *Ivi*, nota 28, p. 158.

<sup>5</sup> Il Principio del Nirvana esprime la tendenza dell'apparato psichico a ridurre la tensione interna provocata dagli stimoli.

<sup>6</sup> Dalto, S. (2022), *Eros e pulsione di morte: una libido, due regimi*, p. 36.



La pulsione di morte non va interpretata quindi in un senso negativo, come la parola «morte» potrebbe lasciare intendere, ma va intesa come la tendenza ad abbassare la tensione al livello minimo. Essa è costitutiva dell'essere vivente e raggiunge sempre il suo obiettivo. Non considerarla, rimuoverla o sconfiggerla, non cambia la sua forza ma anzi, facilita il suo soddisfacimento a discapito del soggetto. Nella teoria freudiana è descritta come una dinamica di processi diretti (eccitamento/scarica), veloci e distruttivi,<sup>7</sup> e si oppone ad una seconda dinamica più lenta, la pulsione di vita, che permette invece ai processi di pensiero di trasformarsi in attività costruttive legando l'energia psichica agli oggetti. Ciò che l'individuo fa durante la sua vita, attraverso le esperienze di soddisfacimento dei bisogni primari, le relazioni oggettuali, o le sublimazioni nelle attività artistiche, è rallentare l'attività della pulsione di morte<sup>8</sup> e quindi ritardare la propria fine, che comunque arriverà. Questa pulsione non può non essere presente e operante – seppure rimossa – sia nella mente del digiunatore, che in quella dei suoi spettatori; in effetti è lei che dà rilevanza al gesto di privazione.<sup>9</sup>

Ciò che rende eccitante l'arte del digiuno è proprio il rischio portato al limite tra la vita e la morte, simile all'adrenalina che accompagna gli sport estremi: chi si lancia tra i *canyon* con la tuta alare è ben consapevole che soltanto un impercettibile errore gli può costare la vita. Così lo spettatore che si identifica con il *performer*, vive le stesse emozioni. In questa prospettiva metapsicologica possiamo intendere con maggiore chiarezza anche il significato del gesto ripetuto in opposizione all'azione finalizzata. Quel qualcosa che si ripete, che si recita nuovamente e continuamente, rendendo inoperose le opere umane, appunto come intuisce Bertolini, ma che ora in questa prospettiva rivela il suo scopo e svela ciò che veramente è: una coazione a ripetere, e cioè la manifestazione di quella stessa pulsione di morte che, seppur inconscia, ha la meglio. Il gesto del digiunatore ha poco di artistico, è più che altro un atto coattivo, ovvero un sintomo che lo condurrà allo spegnimento totale.

L'errore in cui incorrono i critici citati da Bertolini è lo stesso commesso dagli spettatori del racconto di Kafka, i quali, credendo di osservare «l'arte» dell'uomo in gabbia che rischia la vita non mangiando, osservano, invece, solo un uomo psichicamente disturbato in preda ai suoi sintomi, che non tiene conto del rapporto con il cibo. L'arte è sublimazione e la sublimazione non comporta rimozione, ma

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 31: «La pulsione di morte è una pulsione che lavora in silenzio all'interno dell'organismo: non possiamo discernerla finché rimane colà. Una parte di essa diventa riconoscibile, perché mostra la sua attività nel mondo esterno come pulsione di *aggressione* e di *distruzione*». Quando è rivolta verso l'interno tende all'autodistruzione.

<sup>8</sup> Baldini, F. (inedito), *Fantasticherie fluviali: Un'analogia fisica per la teoria della libido*. (Materiale interno della SPF.)

<sup>9</sup> Non sortirebbe di certo lo stesso effetto osservare qualcuno che durante la *performance* si priva di bere il latte.

consapevolezza di sé, principio di realtà, relazioni oggettuali e l'innalzamento delle mete pulsionali.<sup>10</sup> L'arte del digiunatore avrebbe potuto essere la rappresentazione del digiuno (una *performance*) se interrotta dai pasti per garantirsi la sopravvivenza. Non vale qui l'obbligo imposto dai suoi guardiani, come vedremo più avanti, interessati solo a garantire il proseguimento dello spettacolo: questa non è la sublimazione del gesto dell'artista consapevole. Nel digiunatore non c'è nessuna consapevolezza del rischio *reale*, c'è soltanto la sfida e la brama di piacere, di mostrarsi, di finire in gloria. Quella che viene considerata come arte, anch'essa «senza opera», è destinata infatti a sparire con lui e, mentre le *performance* artistiche hanno lo scopo di trasmettere un messaggio sociale, quelle del digiunatore sono soltanto autocelebrative e autodistruttive. Vediamolo in dettaglio.

Bertolini sottolinea bene la differenza della pratica del personaggio di Kafka da quella politico-religiosa dell'asceta, poiché ha come unico scopo un'autoesibizione fine a se stessa:

[...] mentre egli, pallido, nella sua maglia nera, con le costole esageratamente sporgenti, sdegnando perfino una poltrona, se ne stava seduto sopra paglia sparsa qua e là, facendo a volte un cenno cortese con la testa, a volte rispondendo alle domande con un sorriso sforzato o allungando un braccio attraverso le sbarre per far palpare la sua magrezza [...].<sup>11</sup>

Il personaggio di Kafka non ha spinte interiori, ma null'altro che questa volontà di *farsi ammirare* per le sue prodezze digiunatorie, di cui per tutto il racconto non si sa l'origine. Come accada che egli sia così è un dato, come è un dato la metamorfosi di Gregor Samsa.<sup>12</sup> Eppure l'angosciata ricerca di una stabilità psichica, che Kafka, uomo e scrittore, non raggiunse mai, si presenta nel suo stile

<sup>10</sup> Cfr. Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), *Enciclopedia della psicoanalisi*, alla voce «sublimazione»: «La pulsione è detta sublimata nella misura in cui essa è deviata verso una nuova meta non sessuale e tende verso oggetti socialmente valorizzati. [...] Freud cerca la molla ultima di questi comportamenti in una trasformazione delle pulsioni sessuali: la pulsione sessuale “mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro d'incivilimento, e ciò a causa della sua particolare qualità assai spiccata di poter spostare la propria meta senza nessuna essenziale diminuzione d'intensità. Chiamiamo facoltà di *sublimazione* questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima”». Questo è possibile soltanto se non è presente una rimozione che impedisce il compiersi dell'«attrazione delle forze pulsionali sessuali verso mete diverse da quelle sessuali, dunque la sublimazione della sessualità», pp. 618-619.

<sup>11</sup> Kafka, F. (1970), *Racconti*, p. 565.

<sup>12</sup> Vedi *ivi*, pp. 157-220. Gregor come il digiunatore, anche se per una motivazione diversa, si lascia morire di fame.

inconfondibile sorprendendo il lettore proprio alla fine del racconto. Sono le ultime righe che svelano il *vero* motivo che spinge il digiunatore al rifiuto del cibo. Certo, si può scorgere in questa *performance* il trapelare di un godimento pulsionale nell'esibire il proprio corpo consunto, o una sfida verso il mondo nel voler continuare ad oltranza il digiuno; il suo autocompiacimento resta sempre sospeso all'incredula curiosità di coloro che vengono a vederlo, e dipendente da essa fino alla fine. Di questa vanità il digiunatore ha cercato di riempire la sua vita, fino a non potersi capacitare che il suo gesto, a un certo punto del racconto, non susciti più nessuna attrattiva. Ma questi motivi non rispondono ancora alle motivazioni più profonde che lo inducono ad agire in tal modo. Questi godimenti presentano i caratteri di qualcosa di accessorio. Non è del resto la ricerca inesauribile della perfeffibilità, che egli attribuisce alla sua Arte, ad averlo spinto al digiuno. Anche questa ha un carattere accessorio. Semmai una motivazione tragica che rivela, di nascosto, una sorta di liberazione, quando egli pronuncia con un filo di voce queste sorprendenti parole: «[...] sono *costretto* a digiunare [...] perché non riuscivo a trovar il cibo che mi piacesse». <sup>13</sup>

Dall'atto del nutrimento il digiunatore non aveva mai tratto alcun godimento e alcuna soddisfazione: «[...] non era soddisfatto mai». <sup>14</sup> Egli afferma, infatti, poco prima di morire, rivolgendosi ad uno dei custodi delle gabbie del circo: «*Se l'avessi trovato* <sup>15</sup> [qualcosa che mi fosse piaciuto], non avrei fatto tante storie e mi sarei messo a mangiare a quattro palmenti come te e gli altri». <sup>16</sup>

Questa sua scarna dichiarazione tocca proprio un aspetto psicologico molto profondo, eziologico, e per questo riteniamo di poter aggiungere alcune riflessioni ricorrendo alla metapsicologia freudiana, che forse Bertolini non ha considerato, dal momento che oggi non è, a torto, di uso corrente tra gli studiosi. L'aspettativa del digiunatore di trarre piacere dal nutrimento è stata sempre delusa, e questo ha comportato l'erotizzazione della fame percepita solo in funzione del piacere sessuale ricavato da questa pulsione primaria, perdendo interesse nei confronti dei suoi oggetti e sconfessando così il valore autoconservativo legato al nutrimento. Il digiunatore esibisce la sua fame, la mette in mostra, si appaga del piacere di farsi guardare mentre si dimentica dell'importanza di mangiare, lasciando così la pulsione di morte libera di imporsi.

### 3. L'erotizzazione della fame

Ci si domanda quindi: che senso ha il fatto che nessun cibo gli sia mai piaciuto? Che cosa può far sì che in un soggetto sia così turbata la sensibilità da

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 567.

<sup>15</sup> [Il corsivo è mio.]

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 576.

impedire anche il minimo gusto? Perché questo deve portarlo fino alle estreme conseguenze?

In tutto il racconto non troviamo altro che un forte senso di insoddisfazione che sembra pervadere la vita del protagonista: «non era *soddisfatto mai*».<sup>17</sup> Succhiava «[...] di quando in quando un sorso d'acqua da un minuscolo bicchierino, per inumidirsi le labbra»,<sup>18</sup> quindi riduceva al minimo i contatti con il cibo che in generale disprezzava; «[...] il solo pensiero [del cibo] gli procurava una *nausea* che [...] cercava faticosamente di soffocare».<sup>19</sup> Al termine di ogni periodo di digiuno era obbligato a uscire dalla gabbia e a trascinarsi verso un «tavolino ove era imbandito un pranzo da malati, preparato con cura».<sup>20</sup> Nonostante il lungo periodo di digiuno che, alla fine, avrebbe dovuto spingerlo a tuffarsi sul cibo, si sentiva, invece, *costretto* a nutrirsi da un obbligo tassativo imposto dal suo impresario. Solo allora, di malavoglia, mangiava sì, ma senza provare alcun piacere. Che cosa significava per lui questa privazione? Perché non era mai soddisfatto?

Il racconto di Kafka ci pone di fronte a un problema che, a livello teorico, non può essere sottovalutato: il digiunatore percepiva lo stimolo ma era *già* consapevole che nessun cibo lo avrebbe potuto soddisfare. Nella metapsicologia questo comportamento si spiega con il fatto che la pulsione di autoconservazione può subire una erotizzazione in base a un processo di spostamento della libido.

Freud ci dice che l'oggetto di soddisfacimento specifico della pulsione di autoconservazione è inizialmente lo stesso anche per la pulsione sessuale che vi si appoggia, la pulsione sessuale orale per esempio. Infatti, «si appoggia» per il conseguimento del suo soddisfacimento agli oggetti propri delle pulsioni di autoconservazione.<sup>21</sup> Nel bambino, ad esempio, lo stesso oggetto, il cibo, soddisfa entrambe le pulsioni: in primo luogo le pulsioni di autoconservazione il cui oggetto è strettamente legato alla conservazione in vita, in secondo luogo le pulsioni sessuali che trovano nella bocca, attraverso la suzione, la zona erogena su cui soddisfarsi. Ma così: «[...] il bisogno di ripetere il soddisfacimento sessuale viene diviso dal bisogno dell'assunzione di cibo».<sup>22</sup> La pulsione di autoconservazione fornisce alla pulsione sessuale la fonte (zona erogena) e indica l'oggetto, il seno. L'attività orale del lattante trova, per prima, il soddisfacimento della fame attraverso l'assunzione del cibo, poi, trova il soddisfacimento nella zona erogena della bocca, nel succhiare il capezzolo. E anzi il piacere dell'atto, a questo punto sgan-

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 567. [Il corsivo è mio.]

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 565-566. [Il corsivo è mio.]

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 569.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 568.

<sup>21</sup> Il concetto di «appoggio», *Anlehnung*, della pulsione è un punto fondamentale della teoria delle pulsioni e si trova già presente in Freud, S., OSF, Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 492.

ciato dal soddisfacimento della fame, quindi un piacere sessuale, si può spostare sull'esercizio del controllo della fame; si produrrebbe qui quella che possiamo chiamare a buon diritto una erotizzazione di una pulsione di autoconservazione.

Dalla clinica si può riscontrare che in certi casi di anoressia isterica è presente un grande controllo sull'atto dell'alimentazione, ad esempio, nella tendenza a ridurre a pezzettini l'oggetto che deve essere mangiato come in una sorta di rituale che, non legato alla soddisfazione della fame, prolunga indefinitamente l'atto di un soddisfacimento continuamente rimandato. Con lo sminuzzamento del cibo e con l'indugiare nella sua assunzione, si tende a perdere il senso del gusto, oggetto del soddisfacimento, e alla fine viene rifiutato.

Il nostro digiunatore tendeva a controllare al massimo la spinta e si adirava con coloro che mettevano in dubbio la sua capacità di digiunare a lungo. Il pervicace controllo sulla fame è una forma di questa erotizzazione che viene messa in atto a danno della pulsione di autoconservazione. La fame si sessualizza e si svuota del suo significato autoconservativo; la pulsione così trasformata distoglie la libido dal suo oggetto specifico, che ha ora perso il suo valore, per soddisfarsi solo attraverso il controllo sintomatico della spinta e l'esibizionismo ad esso associato.

#### 4. Controllo del tempo e principio di realtà

C'è un ultimo elemento da non sottovalutare per comprendere un'ulteriore sfumatura nel comportamento del digiunatore: il suo rapporto col tempo. Egli potrebbe digiunare per un tempo illimitato. Ma che senso avrebbe allora la sua arte, si chiede Kafka? E soprattutto quale godimento trarrebbero gli spettatori se non ci fosse un limite di tempo da raggiungere? A ogni giorno di digiuno aumentava l'interesse del pubblico, ma ci doveva pur essere una fine.<sup>23</sup>

Il controllo del tempo del digiuno si struttura nel racconto in due parti: una prima, in cui esso viene esercitato dall'esterno, e cioè dall'impresario che obbliga il protagonista ad assumere il cibo imponendogli il limite massimo del periodo di digiuno; una seconda, in cui nessuno più si prende la briga di controllare modalità e tempi delle sue *performance*, e così il digiunatore, dimenticato dal suo pubblico che in passato era stato l'unico scopo della sua vita, finirà per morire.

Nella prima parte, lo scandire del tempo è un'esperienza che il digiunatore non sente come propria. La sua è una vita senza tempo.<sup>24</sup> Egli potrebbe digiunare

<sup>23</sup> Cfr. Kafka, F. (1970), p. 565.

<sup>24</sup> Come lo è per l'inconscio freudiano: «[...] i processi inconsci sono di per sé "atemporalì". Ciò significa in primo luogo che questi processi non presentano un ordine temporale, che il tempo non li modifica in alcun modo, che la rappresentazione del tempo non può essere loro applicata». Freud, S., OSF, Vol. IX, *Al di là del principio di piacere* (1920), p. 214; Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Metapsicologia* (1915), p. 71 e nota 2.

all'infinito, potrebbe giacere supino, chiuso dentro la sua gabbia protettiva, senza alcun desiderio di uscirne. E finire poi per «sprofondarsi in se stesso, senza occuparsi più di nessuno, neppure del battito dell'orologio [...] unico mobile della sua gabbia».<sup>25</sup>

Si nota qui come il protagonista abbia perduto il suo rapporto con la realtà e, completamente chiuso in se stesso, mantenga però quell'unico legame con il mondo esterno: il piacere di essere ammirato dal suo pubblico. Per garantire questo piacere ci deve essere, comunque, qualcuno che dall'esterno agisca al suo posto. Quel qualcuno è l'impresario, colui che lo costringe a mangiare, colui che gli fissa come termine massimo del digiuno quaranta giorni, colui che non gli permette di superare mai quel limite.<sup>26</sup> «L'esperienza insegnava che sino a quaranta giorni si poteva aumentare gradatamente l'attenzione di una città [...] più a lungo il pubblico non rispondeva più».<sup>27</sup> Oltre quel limite scema l'attenzione degli spettatori e anche il loro godimento. Il protrarsi del digiuno crea angoscia. Lo spettatore sa bene che un tempo di digiuno ulteriore porterebbe gravi conseguenze all'artista. Cosicché al termine del digiuno viene organizzata una festa con un adeguato banchetto. Il momento è partecipato da tutti con entusiasmo, quasi come fosse una corale liberazione, proprio perché l'interruzione del digiuno dava senso alla *performance* sul piano artistico ed evitava l'effetto distruttivo che avrebbe acquisito sul piano reale.

A questa *interruzione* il digiunatore si ribellava sempre: «Perché smettere il digiuno proprio ora, dopo quaranta giorni? Avrebbe resistito ancora a lungo, per un tempo illimitato; perché farlo smettere proprio ora ch'era nel punto culminante del digiuno, anzi non c'era ancora arrivato?».<sup>28</sup>

L'impresario lo defrauda «della gloria di continuare ancora a digiunare, di diventare non solo il più gran digiunatore di tutti i tempi – questo forse lo era già – ma di superare perfino se stesso sino a un punto incredibile, perché sentiva che le sue possibilità di digiunare erano addirittura illimitate».<sup>29</sup> Come i bambini in preda all'onnipotenza dei pensieri necessitano degli adulti per ridimensionare le loro fantasie, il digiunatore è vittima del suo narcisismo, della sopravvalutazione di sé, e necessita di un intervento esterno per mantenere un rapporto con la realtà. L'insoddisfazione del digiunatore è sempre presente perché egli non è mai pago del suo digiunare: vuole digiunare ancora, ancora e ancora, senza alcun limite. Gli manca completamente il controllo del tempo, ma Kafka gli affianca la figura dell'impresario a cui fa assumere questo compito ingrato ma essenziale: «è lui che vuole limitarmi, quel rompiscatole di un impresario che non comprende qual è il

<sup>25</sup> Kafka, F. (1970), p. 565.

<sup>26</sup> Vedi *ivi*, p. 568.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 568-569.

<sup>29</sup> Vedi *ivi*, p. 569.

mio desiderio», questo sembra dire, ribellandosi inutilmente alle costrizioni del suo controllore.

Nella teoria freudiana, in situazioni normali e non patologiche, questo ruolo viene svolto dall'Io, il quale ha la funzione di mediatore tra le pretese dell'Es e le regole del mondo esterno. Senza un Io che organizza l'afflusso di energia libidica proveniente dall'Es, il soggetto non trova il modo di relazionarsi agli oggetti e soddisfarsi sul piano reale. Ora sappiamo che il digiunatore non ha nessun interesse a conservarsi in vita, nessun interesse per il cibo perché predilige soddisfare le sue perversioni<sup>30</sup> – senza tenere conto delle pulsioni vitali, senza tenere conto dell'importanza fondamentale del principio di realtà.<sup>31</sup>

I guardiani hanno un compito diverso: sorvegliarlo giorno e notte, attenti a scovarlo prima o dopo, di nascosto, a mangiare, e lo mettono incessantemente alla prova, increduli delle sue prodezze. Per il digiunatore nulla era più penoso di questi guardiani e faceva di tutto, con grande rabbia, per dimostrare loro che non avrebbe mai toccato cibo: «lo impediva il rispetto verso la sua arte». <sup>32</sup> Ma per quanto si sforzasse di dimostrare la sua correttezza i guardiani continuavano a dubitare di lui. Allora per il nostro protagonista il digiunare assumeva ancora più senso, gli era vitale la presenza del testimone del suo digiuno, che doveva esserci assolutamente per spingerlo a continuare a digiunare. E questo non faceva altro che rafforzare l'esibizionismo coattivo che abbiamo citato appena sopra.

La seconda parte è quella in cui si consuma il vero dramma, quella in cui la realtà materiale (autoconservazione) si impone su quella psichica (sessualizzazione coattiva). Quando l'arte del digiuno non sarà più di moda e gli spettacoli del digiuno non interesseranno quasi più a nessuno, anche la fama del digiunatore diminuirà. Non più giovane e dimenticato ormai dal pubblico di mezzo mondo, egli prende la decisione di licenziare l'impresario che lo aveva seguito per una vita, disfacendosi così anche di colui che controllava la sua indifferenza assoluta verso il desiderio di mangiare. Si fa assumere in un circo senza alcuna pretesa. Gli viene assegnata una gabbia vicino alle stalle. Inevitabilmente la sua presenza viene oscurata da quella delle bestie feroci che, fameliche e piene di vita, gli rubano la scena. I visitatori per raggiungere le stalle degli animali passano davanti alla sua gabbia ma non si fermano, solo qualcuno lo fa distrattamente. Ora, in solitudine, è libero di perseguire il suo proposito inconscio soddisfacendo la pulsione di morte: continuare a digiunare senza alcun limite. Progressivamente nessuno più lo controllò, nessuno più si interessò a lui e così «il suo destino fu segnato». <sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Le pulsioni sessuali, che qui si presentano come pulsione esibizionistica attraverso il ripetersi di un gesto senza alcuna finalità, si soddisfano a discapito delle pulsioni autoconservative e preparano così alla morte.

<sup>31</sup> Cfr. Dalto, S. (2022), *Eros e pulsione di morte: una libido, due regimi*.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 566.

<sup>33</sup> Kafka, F. (1970), p. 575.



La presenza delle figure dell'impresario, dei guardiani, del pubblico, era stata l'unico anello che lo teneva legato alla vita *malgré lui*. Era stata l'imposizione del principio di realtà che aveva dato senso alla sua arte; ma nel momento in cui non ci fu più nessuno a imporgli alcunché, l'arte svanì e rimase soltanto la morte.

## Conclusioni

Il racconto di Kafka *Un digiunatore* tocca un aspetto psicologico molto profondo e drammatico nella natura degli esseri umani. Abbiamo voluto aggiungere questo sviluppo perché risultasse chiaro come un comportamento che appariva incoerente e inafferrabile secondo la lettura estetica di Bertolini, W. Benjamin e H. Kaiser, diventi immediatamente comprensibile e logico alla luce della metapsicologica freudiana. Lo strumento psicanalitico non toglie nulla all'arte né alla creatività, ma è anzi in grado di rilevare sfumature altrimenti impercettibili che completano una visione di insieme finalmente capace di decifrare la natura di certi comportamenti umani e, di conseguenza, delle loro produzioni artistiche.

Il soddisfacimento ineluttabile della pulsione di morte, anche se prematuro e patologico, come abbiamo visto nel caso del digiunatore, offre due punti di riflessione importanti; il primo lo suggerisce la psicanalisi, il secondo Kafka stesso:

1. non tenere conto della natura pulsionale degli esseri umani allontana dal principio di realtà necessario per permettere la sopravvivenza, lo sviluppo e il raggiungimento della maturità nell'individuo;
2. il valore del «tempo finito», che dà senso al godimento del pubblico ed evita l'angoscia che scatena il protrarsi indefinito del digiuno.

Bertolini ci ha aiutato a sottolineare che l'arte è qualcosa che riguarda il rapporto del soggetto con se stesso e con il mondo esterno, richiede consapevolezza e una spinta interna capace di sublimare i destini delle pulsioni, i loro oggetti e le loro mete.

Come abbiamo visto, il corretto rapporto con le pulsioni di autoconservazione – la fame nel nostro caso – non è così scontato e, in alcuni casi di particolare fragilità individuale, espone il soggetto stesso al rischio di non sopravvivere. Il tema della fame, troppo a lungo trascurato, ci ha fornito invece una chiave di lettura straordinaria che ha esaltato il contenuto del racconto di Kafka. Non sappiamo, e non sapremo mai, le ragioni che hanno portato l'autore a scrivere sulla vita del digiunatore, ma sappiamo ora che i motivi per cui quest'opera suscita in noi tante emozioni contrastanti sono legati alla sua capacità di toccare corde così profonde e primordiali della struttura umana. In fondo, il senso dell'arte è proprio questo.



## Sintesi

*Riflessioni teoriche sul racconto Un digiunatore di Franz Kafka. Commento a L'arte del digiuno di M. Bertolini.*

Nel suo saggio *L'arte del digiuno: gli ultimi racconti di Franz Kafka. Con un'appendice su Balzac*, M. Bertolini fa un'ampia disamina in chiave sociologica e letteraria sul tema della fame, prendendo in esame il racconto *Un digiunatore* di F. Kafka. Noi, qui, ci proponiamo di dare un'interpretazione del racconto sulla base della metapsicologia freudiana, che mette in risalto l'importanza delle pulsioni di autoconservazione e la loro interazione con le pulsioni sessuali nello sviluppo pulsionale del soggetto. In particolare, la nostra riflessione teorica trova modo di svilupparsi sull'erottizzazione della fame.

Parole chiave: *Pulsione di autoconservazione, rappresentazione d'oggetto, spinta, erotizzazione.*

## Bibliografia

- Baldini, F. (inedito). *Fantasticherie fluviali: Un'analogia fisica per la teoria della libido*. (Materiale interno della SPF.)
- Bertolini, M. (2023). *L'arte del digiuno: gli ultimi racconti di Franz Kafka. Con un'appendice su Balzac. Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana, 2023/1, infra.*
- Dalto, S. (2022). Eros e pulsione di morte: una libido, due regimi. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana, 2022/1, 21-50.*
- Freud, S. (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Kafka, F. (1970). *Un digiunatore*. In E. Pocar (Cur.), *Racconti* (pp. 565-576). Arnoldo Mondadori Editore. (Originariamente pubblicato nel 1935)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010). *Enciclopedia della psicoanalisi* (L. Mecacci, C. Puca, Trad.; 9. ed.). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1967)
- Vergine, L. (1974). *Il corpo come linguaggio. La Body art e storie simili*. Prearo Editore.



# **PRESENTAZIONE DEL LIBRO *TRANSFERT. SETTE LEZIONI SULLA TEORIA FREUDIANA DEL TRATTAMENTO PSICANALITICO***

**Franco Baldini**

0. Per cominciare, penso che la cosa migliore da fare sia inquadrare bene la prospettiva generale in cui si situa il libro, del cui argomento specifico penso che avremo modo di parlare nella discussione.

1. La prima cosa che voglio dire è che non bisogna credere alla vulgata che descrive Freud come un pensatore maldestro e comunque superato. Al contrario il testo freudiano è di un'attualità sorprendente e anzi, è ancora in gran parte davanti a noi in attesa d'esser compreso. Freud è stato un pensatore molto in anticipo sui tempi. Ciò che è superato sono piuttosto i milioni di pagine dei suoi epigoni e detrattori, che hanno cercato di valutarne l'opera quasi sempre mediante strumenti intellettuali obsoleti e dunque senza comprenderla. Freud non è stato né un filosofo né uno psicologo ottocentesco ma bensì un fisico del novecento: con la sua metapsicologia ha infatti gettato le basi di una fisica del pensante, di una vera e propria scienza del soggetto. Questa scienza, a dispetto dei giudizi superficiali e frettolosi di alcuni influenti epistemologi, dispone di un metodo di controllo delle proprie ipotesi teoriche che è un metodo squisitamente falsificazionista. Questo lo ho dimostrato – non dico «mostrato», dico «dimostrato» – io personalmente quindi posso dire di esserne abbastanza certo. Ho anche personalmente dimostrato, contro i giudizi di certi critici, che la struttura teorica di questa scienza è di tipo neotrascendentalista: si tratta quindi di un edificio tutt'altro che rozzo bensì estremamente sofisticato.

2. La seconda cosa che va evidenziata è che il trattamento psicanalitico nella sua essenza non è un dispositivo sanitario volto all'eliminazione di sintomi psiconevrotici come credono praticamente tutti, dagli psichiatri agli psicoterapeuti agli psicanalisti stessi, bensì un metodo di indagine e di controllo di ipotesi teoriche formulate sulle dinamiche psichiche. Questo perché in psicanalisi, e in psicologia in generale, il controllo sperimentale delle ipotesi teoriche non può essere extraclinico come in medicina ma deve necessariamente essere intraclinico. Questo metodo di controllo intraclinico è ancora oggi considerato impossibile dai più, nonostante che il testo freudiano offra tutti gli elementi per costruirlo, come ho fatto vedere nel dettaglio in diversi scritti. Ora, se il metodo di controllo sperimentale è intraclinico, è automatico che lo scopo precipuo e qualificante del trattamento psicanalitico non sia sanitario, cioè non punti alla dissoluzione del sintomo. Questo perché se si punta alla dissoluzione del sintomo, non si è in

grado di stabilire se questo miglioramento sia dovuto all'effettivo lavoro dell'analista oppure a qualche fattore suggestivo che si è surrettiziamente insinuato nella relazione tra l'analista e l'analizzante. È il famoso effetto placebo della medicina. Se si vuole rimanere sul sentiero della scienza bisogna rendersi conto che, mentre in medicina la dissoluzione del sintomo è comunque un successo, perché in essa i controlli sperimentali sono extraclinici, in psicologia è un problema. Questo problema richiede che si escogiti un metodo per distinguere gli effetti benefici dovuti al lavoro analitico da quelli dovuti a un fattore aspecifico come la suggestione: è esattamente quello che ha fatto Freud, come ho dimostrato. E qui bisogna dire con chiarezza una cosa che in genere viene accuratamente tenuta nascosta: ottenere degli effetti positivi nei trattamenti psichici è molto, molto più facile di come si pensi usualmente: qualunque analfabeta dotato di un minimo di carisma, qualunque mago di paese, è in grado di farlo in virtù, appunto, della suggestione. Gli psicoterapeuti non hanno dunque molto da vantarsi dei loro pretesi successi. Per questa ragione il trattamento psicanalitico, se vuole rimanere sulla via della scienza, non può essere, come ogni trattamento sanitario, un *wellness oriented treatment* ma bensì un *knowledge oriented treatment*. Il trattamento psicanalitico è orientato alla conoscenza, non al benessere, e ciò fa sì che non abbia nulla a che vedere con un trattamento sanitario comunemente inteso.

3. La terza cosa che va evidenziata è che la psicanalisi non si occupa in modo generico della mente ma si occupa del soggetto, ossia dell'Io che è – scrive Freud – «il soggetto per eccellenza». Questo perché, come Freud spiega in molti luoghi, l'Io è l'unica istanza psichica con cui è possibile interagire direttamente. Ora, tutta la storia del pensiero umano testimonia del fatto che il soggetto è un oggetto molto molto particolare e non è possibile trattarlo come si tratta il fegato o il rene, come fanno gli psicologi o i cosiddetti scienziati cognitivi. È un oggetto particolare perché – come per esempio Kant ha chiarito molto bene – si disloca tra la sfera della natura e la sfera della libertà. Il soggetto può essere oggetto di un'indagine naturalistica ma è anche e al contempo un'istanza etica, per esempio è il punto di riferimento della responsabilità giuridica. Questa cosa che è enorme, ed è sconvolgente che la maggioranza degli addetti ai lavori la ignori bellamente, ha delle conseguenze importantissime. Ci si può per esempio domandare qual è lo stato di salute del soggetto, e qui si vedrà a cosa serve un trattamento volto alla conoscenza. Ebbene, Freud ha scoperto che il nevrotico soffre del fatto che un determinato processo psichico, che ha chiamato *rimozione*, gli rende impossibile dar corso a certe mozioni psichiche. In genere gli addetti ai lavori credono che il nevrotico non sia libero perché soffre – è il modo psichiatrico di declinare le patologie psichiche – ma sbagliano gravemente perché quello che Freud ha dimostrato è il contrario, ossia che il nevrotico soffre perché non è libero nelle sue scelte esistenziali. Per esempio, non è vero che l'anoressica non può mangiare perché soffre: l'anoressica soffre perché non è libera di scegliere di nutrirsi, perché una rimozione glielo impedisce. Del pari, l'agorafobo soffre perché non è libero di

scegliere di uscire. Lo stato di salute del soggetto non consiste nell'assenza di sintomi, bensì nella massimizzazione della sua libertà di scelta. Lo scopo di un trattamento psicanalitico non è sanitario ma etico. Questo scopo etico è raggiunto attraverso il recupero della conoscenza di sé che il soggetto aveva perduto a causa della rimozione.

4. La quarta cosa che va evidenziata – e qui veniamo al tema specifico del libro – è che, nel corso di questo lavoro di riconquista della libertà di scelta, al di là della stima e dell'affetto che l'analizzante può nutrire per l'analista – è quello che Freud chiama «transfert sublimato» – a un certo punto e contro la volontà dei due, nell'analizzante insorgono dei moti erotici che prendono l'analista come oggetto, e a questi moti erotici si accompagnano abbastanza regolarmente dei moti distruttivi. «Erotici» vuol dire proprio che si tratta di impulsi sessuali. Questi impulsi non hanno riguardo né per il sesso, né per l'età, né per la prestanza fisica dell'analista. Questo è quello che Freud chiama «transfert erotico-distruttivo». È così che la psicanalisi si trova direttamente investita di un problema antico come il mondo: il problema dell'amore e, conseguentemente, dell'odio perché si sa che amore e odio vanno sempre a braccetto. Questo amore tende a mettersi di traverso nel percorso dell'analisi, a ostacolare questo lavoro di riconquista della conoscenza di sé. Il problema che si pone allora, non dirò per l'analista ma per la psicanalisi stessa perché si tratta di un problema generale e altamente teorico, è se sia possibile coniugare l'amore con la verità. Sappiamo bene che, nella vita comune della maggior parte degli individui non lo è: amore e verità vanno ognuno per la propria strada, ed è questa la ragione per cui in genere gli amori finiscono in catastrofe. È così che la psicanalisi si trova di fronte il compito di riattivare quel tipo di conoscenza che era tipica del mondo classico e che poi, con il lento penetrare del cristianesimo nelle menti occidentali, ha finito per perdersi, ossia l'erotica, l'arte di amare. Questo Freud lo dice molto chiaramente. E dice anche molto chiaramente qualcosa che gli analisti tendono a dimenticare, ossia che l'amore da transfert non è un amore sbagliato, malato, maligno, da curare o da eliminare bensì un amore esattamente come tutti gli altri. Gli unici aspetti problematici che lo caratterizzano sono: che si tratta di un amore coatto, cioè condizionato dalla coazione a ripetere, e fallito, nel senso che ripete il fallimento dell'amore edipico, infantile, per le figure parentali. Questi aspetti tuttavia non lo rendono affatto particolare perché la stragrande maggioranza degli amori tra esseri umani hanno le medesime caratteristiche. Ebbene, il libro parla di questo, di come il trattamento psicanalitico, così come è inteso da Freud, possa condurre l'amore a emanciparsi dalla coazione a ripetere e a riuscire. Di come l'analizzante possa esser condotto a ritrovare la libertà di conoscere, di godere e di amare che la nevrosi gli aveva sottratto.



# CONSIDERAZIONI SULLA *SOCIETÀ CRISTIANO-SADIANA*. IL SADISMO COME PERVERSIONE DELLA PULSIONE DI SAPERE

Edoardo Toffoletto

## Abstract

*Reflections on the Christian-Sadian Society. Sadism as a perversion of the drive for knowledge.*

The underlying theme of this contribution is the relationship between truth and love as expressed in Franco Baldini's book, since it appears as the central question of psychoanalysis and its polarity through which one can identify the origins of the Oedipus complex and its relationship with the incest taboo. The objective of this paper is to develop and clarify the idea of a *Christian-Sadian Society* as a semantic horizon from which to identify the truth-love tension which appears to be rooted in the tension between the erotic-obsessive (Christian) type and the narcissistic (sadistic) type. Developing the relationship between truth and love entails dealing with the expression of partial drives, ergo with drive theory, and in particular the drive for knowledge (as sublimation of the drive for mastery) and the sexual drives. Furthermore this article suggests the possibility of fundamentally reconsidering the relationship between Nietzsche and Freud. By way of conclusion, there's an allusion to overcoming the tension between truth and love by referring back to courtly love and in particular to the figure of Guillaume d'Aquitaine.

Keywords: *Nietzsche, courtly love, sadism, religion, libidinal economy, libidinal types, sublimation, idealization, drive theory, perversion.*

L'esprit humain est exposé aux plus surprenantes injonctions.  
Sans cesse, il a peur de lui-même. Ses mouvements érotiques le terrifient.  
La sainte se détourne avec effroi du voluptueux : elle ignore l'unité  
des passions inavouables de ce dernier et des siennes propres.  
Georges Bataille<sup>1</sup>

Die Instinkte bekämpfen müssen – das ist die Formel für décadence.  
Friedrich Nietzsche<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bataille, G. (1987), *L'Érotisme*, p. 11.

<sup>2</sup> Nietzsche, F. (1980-), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Götzen-Dämmerung* (Vol. VI), p. 73. [trad. it. Nietzsche, F. (2008b), *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, p. 38: «Dover combattere gli

Nel libro di Franco Baldini *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico* si assiste a una serie di sovversioni della comprensione comune di alcune figure della cultura occidentale: Amore e Psiche, Socrate e la poesia trobadorica di Guglielmo d'Aquitania. In questo intervento s'intende anzitutto chiarire la delicata questione della *Wahrheitsliebe*, l'amore della verità, che è al cuore della psicanalisi sia come teoria della mente, sia come metodo d'indagine scientifica, nonché come prassi analitica. Pertanto si chiarirà il ruolo svolto dalla verità (amore della verità) nel contesto analitico, che comporta l'esplicitazione delle implicazioni gnoseologiche, metodologiche ed etiche del transfert. Ciò farà emergere quanto la tensione conflittuale tra amore e amore della verità sia il problema centrale del complesso edipico.

Le *sovversioni* al centro del libro ruotano attorno al nesso tra l'ideale e l'amore della verità, e alle specifiche modalità di relazione oggettuale che da esso si organizzano secondo il tipo libidico. La prima sezione del contributo verterà sul ruolo dell'ideale nei diversi *tipi libidici*<sup>3</sup> che esprimono le diverse modalità di relazione oggettuale e quindi anche di godimento. In seguito verrà approfondita la questione della *società cristiano-sadiana*, che si rivela la cornice concettuale nella quale s'inquadrano le analisi di Amore e Psiche, Socrate e Guglielmo di Aquitania, qui soltanto accennate in guisa di conclusione. Se si parla di *sovversioni* è perché s'intende rimandare al gesto nietzschiano della trasvalutazione (*Umwertung*)<sup>4</sup> oltre che a una certa affinità con Nietzsche già a partire da un profilo squisitamente stilistico:

---

istinti – questa è la formula della *décadence*».]

<sup>3</sup> Freud, S., OSF, Vol. XI, *Tipi libidici* (1931), pp. 55-58. I tipi libidici puri sono tre: *erotico* (predominanza Es), *ossessivo* (predominanza Super-io) e *narcisistico* (implosione tra Io e Super-io), ai quali Freud aggiunge le forme miste *erotico-ossessivo*, *erotico-narcisistico* e *narcisistico-ossessivo*. Ed in particolare si legge a pagina 57: «Qualcuno potrebbe pensare a questo punto di fare uno scherzo, domandando perché non si faccia menzione qui di un altro tipo misto teoricamente possibile, cioè l'*erotico-ossessivo-narcisistico*. Ma la risposta allo scherzo è seria: perché tale tipo non sarebbe più un tipo, ma significherebbe invece la norma assoluta, l'armonia ideale. Con ciò diventa sempre più evidente che il fenomeno del tipo nasce proprio perché, dei tre impieghi principali della libido nell'economia psichica, uno o due sono stati favoriti a spese degli altri».

<sup>4</sup> Con il termine sovversione, si vuole infatti fare eco al termine *Umwertung* (trasvalutazione), cfr. Nietzsche, F. (2008a), *Al di là del bene e del male*, pp. 103-104: «[...] una trasvalutazione dei valori, sotto il nuovo torchio e martello della quale una nuova coscienza verrebbe temprata e un cuore trasmutato in bronzo, così da poter sopportare il peso di una nuova responsabilità; e d'altro canto la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi possano non giungere, o fallire, o degenerare – queste sono le *nostre* vere ambasce e abbuamenti, lo sapete voi, voi, spiriti liberi?».



*Wahrheitsliebe, amore della verità*: ecco cosa deve manifestare il postulante per poter essere accettato come analizzante. È ciò che alla maggioranza degli psicanalisti – che abbiamo deciso di chiamare pseudo – appare come talmente raro da esser considerato impossibile. I nevrotici che amano la verità – pensano – sono troppo pochi al mondo per poter costituire un bacino di utenti sufficiente a dar da vivere alla moltitudine psicanalitica. E io ribatto che la pensano così perché sono loro i primi a non amarla, la verità; infatti, se l'amassero, si accorgerebbero senz'altro di non essere in così scarsa compagnia: nel mondo, la verità ha più spasimanti di quanto non appaia e, per accorgersene, basterebbe che gli analisti contassero quante volte i loro analizzanti, nel corso delle sedute, si domandano *il perché* di qualcosa.

E ancora:

Vale tuttavia la pena di aggiungere una parola a proposito della verità in psicanalisi per il motivo che il lacanismo, giocherellando maldestramente con l'*alétheia* parmenidea, ne ha fatto uno spettro evanescente, lo svelamento di niente. Un ottimo modo – sia detto incidentalmente – per alienare la gente dalla verità. Per Freud la verità consiste nella *Anerkennung der Realität*, nel *riconoscimento della realtà*, dunque nel conseguimento di una conoscenza oggettiva, secondo le procedure proprie della scienza. È la verità scientifica che Freud ha qui in mente, non qualche forma di verità, o di nullità, metafisica.<sup>5</sup>

Si osserva che l'argomentazione non si esime dall'uso retorico dell'ironia e del gioco sottile del paradosso, che lascia inevitabilmente la posizione avversa di fronte all'unica possibilità di produrre un'argomentazione positiva e *non semplicemente critica*. Per quanto riguarda la questione della verità, di fronte all'estrema opposizione tra verità come «riconoscimento della realtà» e un'*alétheia* ridotta allo «svelamento del niente», che conduce addirittura all'alienazione dalla verità, come ribattere se non dimostrando positivamente il contrario? E dimostrare positivamente il contrario significa rispondere con una teoria alternativa al problema posto; si tratta di una sfida che vuole la discussione radicata nella chiarezza della definizione, sfida che, in questo caso, obbliga la posizione avversa a spiegare in che modo la verità-disvelamento possa essere utile per comprendere la psicanalisi come scienza naturale; e se tale spiegazione poi è impossibile, abbandonarla in quanto confutata; oppure, invita a dimostrare che l'insistenza nevrotica sul *perché* non deve essere intesa come un amore, financo a volte disperato per la verità.

*Perché* non è in definitiva la domanda per eccellenza attorno al senso? E in alcuni casi, tale insistenza non risulta essere l'espressione di un bisogno (infantile) di senso assoluto? Cioè, l'esigenza di una verità incontrovertibile? Dopotutto, è questa insistenza sul *perché* a indurre alla *razionalizzazione*, dalla vita quotidiana

---

<sup>5</sup> Baldini, F. (2023), *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*, pp. 30-31.

alle nevrosi o perversioni fino alle costruzioni del delirio paranoico. Come chiariscono Laplanche e Pontalis, la razionalizzazione è un processo tramite il quale il soggetto «tenta di dare una spiegazione coerente dal punto di vista logico, o accettabile dal punto di vista morale, a un'attitudine, una azione, un'idea, un sentimento [...] i cui motivi reali non sono percepiti». Tuttavia essa non è classificata come un «meccanismo di difesa» perché non agisce tanto «contro la soddisfazione pulsionale», quanto per «mascherare secondariamente i diversi elementi del conflitto difensivo».<sup>6</sup>

Ora, l'inconscio è l'oggetto teorico posto dal metodo psicanalitico proprio per inquadrare topicamente il luogo di tale conflitto difensivo. In questo contesto «il transfert è definito dunque come qualcosa che si oppone *non* alla guarigione, *non* all'intervento dell'analista, bensì all'avvento di un sapere, e il sapere è la base stessa della verità, della conoscenza oggettiva, perché è su di esso che può esercitarsi la metodologia scientifica di controllo».<sup>7</sup> In effetti si tratta di portare alla coscienza le componenti del conflitto difensivo esplicitandone i motivi, causa del conflitto.

Pertanto il transfert si rivela anzitutto «un ostacolo genericamente gnoseologico», cioè in quanto «resistenza alla rimemorazione», che «si manifesta, per esempio, quando l'analizzante resta in silenzio oppure passa il tempo delle sedute a raccontarvi cosa ha mangiato il giorno prima».<sup>8</sup> A tali manifestazioni si potrebbero aggiungere anche le razionalizzazioni, che impediscono nell'anamnesi l'affiorare nei ricordi dei motivi del conflitto. In effetti, poiché le «ipotesi psicanalitiche [...] si edificano soprattutto sulla base dei ricordi dell'analizzante», si rende in tal modo evidente questa prima modalità del transfert come ostacolo gnoseologico, in quanto impedisce la possibilità stessa della conoscenza. Nella forma della suggestione, il transfert è anche contemporaneamente un ostacolo metodologico, che impedisce l'oggettivazione della conoscenza, cioè la «determinazione della sua corrispondenza alla realtà». Infine, tali resistenze al sapere, nei loro meccanismi di ripetizione, non sono fenomeni emotivamente neutri, poiché vi si aggiunge la tonalità affettiva del transfert «attraverso manifestazioni di amore o di odio», spesso, anzi, concomitanti (ambivalenza). Così il transfert è una dinamica stratificata che si riverbera su un piano gnoseologico, metodologico e infine etico.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022), «Rationalisation». *Vocabulaire de la psychanalyse*, pp. 387-388. [La traduzione è mia.]

<sup>7</sup> Baldini, F. (2023), p. 34.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 34-35. Inoltre, per approfondire la funzione metodologica della suggestione nel contesto dell'analisi, si rimanda a Baldini, F. (2020), *Nuove considerazioni sul metodo psicanalitico freudiano e in generale sull'architettura empirico-razionale della metapsicologia*.

## Nietzsche e Freud: ideali, tipi libidici e relazione oggettuale

A questo punto si coglie il cuore del problema: la tensione tra l'amore per la conoscenza, cioè della verità, e l'amore stesso. Tale relazione implica una diversa articolazione tra la verità e l'ideale e quindi diverse modalità della relazione oggettuale che si possono cogliere nel breve ma denso saggio di Freud su *I tipi libidici*. In effetti i tipi libidici sono configurazioni diverse di tale tensione apparentemente irrisolvibile e pertanto predisposizioni a diverse patologie psichiche, dalle psiconevrosi alle psicosi alle perversioni.

Ma tali predisposizioni non implicano un destino o una necessità incontrovertibile verso un decorso patologico. In effetti la risoluzione della tensione amore-verità diventa pensabile soltanto integrando la questione della libertà, giacché alla domanda «è possibile una passione, nella fattispecie, l'amore [...] che sia compatibile con la verità?», la risposta è affermativa quando l'amore è «libero», ed esso è tale soltanto «se si staglia sul fondo della sua possibile negazione»; in altri termini quando la passione non è una ripetizione coatta di un passato fallimento, dunque quando non è *dettata* unicamente dal transfert, ma si fonda «su elementi reali ed attuali e non più sulla riedizione di cose del passato». Si sottolinea che si tratta di *una negazione possibile e non necessaria* dell'amore, giacché la negazione necessaria dell'amore non sarebbe altro che il risvolto negativo della coazione all'amore del cristianesimo, espresso dall'orizzonte sadiano.<sup>10</sup>

Per tale ragione, si ritiene importante approfondire le implicazioni della *società cristiano-sadiana*, che si mostra come una particolare organizzazione della tensione amore-amore della verità, i cui poli, presi come tipi puri, cioè cristianesimo e sadismo appunto, incarnano le risoluzioni patologiche della tensione: da una parte col cristianesimo si avrà l'unilateralità dell'ideale, dall'altra col sadismo la distruzione dell'ideale fino alla perversione della pulsione di sapere. In quanto risoluzioni della tensione amore-verità, questi poli sono dunque forme di godimento strutturate da precise relazioni oggettuali determinate dal tipo libidico.

Prima di inquadrare, attraverso l'analisi di alcuni luoghi sintomatici dell'opera di Sade, il sadismo come una perversione della pulsione di sapere, occorre articolare la posizione dell'ideale secondo i diversi tipi libidici e quindi l'impatto dell'ideale sulle relazioni oggettuali. Nella teoria dei tipi libidici, Freud isola tre tipi puri: erotico, ossessivo e narcisistico, che rispettivamente si radicano nella preponderanza dell'Es, del Super-io e dell'Io; in quest'ultimo tuttavia la preponderanza dell'Io implica un'implosione tra Io e Super-io, giacché non vi è alcuna «tensione tra Io e Super-io» e inoltre «nessun predominio dei bisogni erotici». Se il *tipo erotico* è orientato (qui sta l'orientamento della relazione oggettuale) ad *essere amato*, si tratta cioè di soggetti «dominati dall'angoscia di perdere l'amore», il *tipo ossessivo* è invece «dominato dall'angoscia morale», il che gli consente «un alto grado di au-

<sup>10</sup> Baldini, F. (2023), pp. 201-203.

tonomia e, socialmente, diventa l'autentico portatore della civiltà, orientato in senso prevalentemente conservatore» e pertanto è abitato dalla questione della giustizia; il *tipo narcisistico* invece è «principalmente indirizzato alla conservazione di sé stesso», che si esprime in elevata aggressività, nonché inclinazione ad agire, il che lo spinge «a dare incitamenti sempre nuovi allo sviluppo della civiltà o a danneggiare ciò che esiste». Freud afferma che il tipo erotico è presente anche nella sua purezza, ma più frequenti risultano i tipi misti: *erotico-ossessivo*, *erotico-narcisistico* e *narcisistico-ossessivo*; egli osserva inoltre che il tipo misto *erotico-ossessivo-narcisistico* sarebbe più «la norma assoluta, l'armonia ideale», che un tipo empiricamente possibile, giacché «il fenomeno del tipo sorge proprio perché, dei tre impieghi principali della libido nell'economia psichica, uno o due sono stati favoriti a spese degli altri». Il tipo prelude anche a una predisposizione psicopatologica, per cui l'erotico tenderà all'isteria, l'ossessivo alla nevrosi ossessiva, mentre il narcisistico ha «in sé una particolare disposizione alla psicosi» e presenta «le condizioni essenziali per l'esplosione della delinquenza».<sup>11</sup>

Freud non lo dice esplicitamente nella trattazione dei tipi libidici, ma è evidente che l'interesse prevalente dei tipi è dedotto da determinate fissazioni dello sviluppo psicosessuale correlative delle predisposizioni a determinate patologie. Se si considera il tipo narcisistico puro, l'assenza in lui di bisogni erotici e il fatto che l'esposizione «a una frustrazione da parte del mondo esterno»<sup>12</sup> possa facilmente portarlo alla psicosi, sono aspetti che significano per via negativa che esso è privo dell'ideale: non c'è infatti quella distanza che normalmente separa l'Io dal suo ideale, e manca dunque anche la tensione generatrice dell'angoscia; l'angoscia si determina in prima istanza, appunto, nella tensione tra l'Io e l'ideale (l'Io non si sente amato dal suo ideale, così come da bambino, poteva non sentirsi amato dal padre). Per il tipo narcisistico mancano le condizioni per questa modalità dell'angoscia, che invece sono presenti negli altri due tipi. Infatti il tipo narcisistico non esperisce né l'angoscia sotto forma di senso di colpa (angoscia morale), né l'angoscia relativa alla perdita dell'oggetto (angoscia di abbandono). Freud chiarisce che l'Io «è l'unica sede dell'angoscia» e tuttavia «le tre principali forme di angoscia» reale, nevrotica e morale esprimono «le tre forme di dipendenza dell'Io: dal mondo esterno, dall'Es e dal Super-io».<sup>13</sup> Pertanto, l'angoscia del tipo narcisistico puro è indipendente da ogni ideale perché espressione della dipendenza dal mondo esterno, il che spiega l'interesse maggiore del tipo narcisistico per la propria autoconservazione. Tuttavia si tratta di illustrare come un tale maggiore interesse possa portare fino all'abisso della psicosi mettendo a repentaglio la stessa conservazione dell'Io.

In effetti, bisogna rimandare alla fase sadico-orale per comprendere l'ambiva-

<sup>11</sup> Freud, S., *Tipi libidici* (1931), pp. 56-58; cfr. *supra*, nota 3.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 56-58.

<sup>13</sup> Freud, S., OSF, Vol. XI, *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)* (1932), pp. 194-195.

lenza delle pulsioni di autoconservazione nel tipo narcisista. In questa fase persiste e prevale ancora una modalità peculiare della relazione oggettuale e cioè l'incorporazione iscritta in un rapporto fusionale con la madre. In effetti, la modalità dell'incorporazione precede la costituzione di una vera e propria relazione oggettuale nella misura in cui inoltre il senso di piacere emerge unicamente in concomitanza con la soddisfazione della pulsione di autoconservazione (come nel caso della fame). Per tale ragione, Winnicott suggerisce che una relazione oggettuale si costituisce unicamente attraverso uno spazio di *illusione*, o meglio di ideale o immaginazione, dove il bambino «sia in grado di concepire l'idea di qualcosa che potrebbe soddisfare il bisogno crescente che sorge dalla tensione pulsionale». Da questo stesso spazio sorgono le forme simboliche della sublimazione umana come l'arte o la religione e perciò si tratta di una dimensione psichica ineliminabile, al fine di istituire una relazione oggettuale. Lo spazio dell'ideale consente di diversificare la meta delle pulsioni sessuali dalle pulsioni di autoconservazione e ciò rende possibile l'emancipazione dal modello dell'incorporazione attraverso la possibilità della manipolazione dell'oggetto o del gioco,<sup>14</sup> in luogo della sola incorporazione, che di fronte ad oggetti spiacevoli può condurre alla loro distruzione, come sarà appunto il caso del sadismo.

Ciò comporta interrogarsi attorno alle diverse funzioni dell'ideale all'interno delle diverse modalità della relazione oggettuale. In questo senso, l'amore in quanto relazione oggettuale necessita di tale spazio dell'ideale, mentre la verità in quanto principio di realtà è per definizione lo scioglimento di ogni ideale: se la soluzione è che l'amore sia libero, quale posizione-funzione assume dunque l'ideale in tale caso? Intanto, se tale tensione è la condizione di ogni nevrosi, si osserva che il cristianesimo in quanto religione è una forma di nevrosi collettiva, la cui accettazione «sottrae al compito di costruirsi una nevrosi individuale» e ciò accade attraverso lo «sminuire il valore della vita e nel deformare in maniera delirante l'immagine del mondo reale, cose queste che presuppongono l'avvilimento dell'intelligenza. A questo prezzo, mediante la fissazione violenta a un infantilismo psichico e la partecipazione a un delirio collettivo». In questo senso, il tipo cristiano è per definizione un tipo erotico-ossessivo, dove l'interesse primario di *essere amati* radicato nell'angoscia di perdere l'amore si intensifica tramite l'angoscia morale, radicata nel Super-io, del tipo ossessivo comportando una «dipendenza da oggetti umani recenti e da relitti dei genitori, degli educatori e delle personalità che fungono da modelli».<sup>15</sup> Questa dipendenza, afferma Freud, qui «raggiunge il massimo grado». Ciò risulta perfettamente coerente con la genesi freudiana delle «rappresentazioni religiose», quali componenti tra le più importanti «dell'inventario psichico di una civiltà».

<sup>14</sup> Winnicott, D. W. (2005), *Play and Reality*, pp. 12-20; cfr. Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022), «Objet transitionnel», pp. 295-296.

<sup>15</sup> Freud, S., *Tipi libidici* (1931), pp. 56-57.

Tale genesi risulta identica a quella di Nietzsche che afferma che Dio è il nome che l'uomo ha dato alla propria «disperazione [*Verzweiflung*]] e «inermità [*Unvermögen*]]», ma anche che il desiderio (*Begierde*) amplifica (*vergrößert*) l'oggetto ed aumenta con la mancata soddisfazione (*Nichterfüllung*) ed in tal modo pone le basi di fatto per una teoria dell'idealizzazione. Freud afferma precisamente che il «tesoro di rappresentazioni, nate dal bisogno di rendere sopportabile l'umana miseria, edificate con il materiale dei ricordi dell'impotenza sia dell'infanzia propria che di quella del genere umano» sia un patrimonio che

protegge l'uomo in due direzioni: contro i pericoli della natura e del fato, e contro le offese della stessa società umana. Si tratta in sostanza di ciò: la vita in questo mondo serve a uno scopo più alto, scopo che non è certo facile da indovinare, ma che sicuramente mira a un perfezionamento dell'essere umano.<sup>16</sup>

Sempre seguendo Nietzsche, l'ideale si radica dunque nella pulsione meno realizzata (*das unerfüllteste*). Isola tre tipi di ideale: pagano, anemico e contronatura. Il primo corrisponde a un «rafforzamento della vita [*Verstärkung des Lebens*]]», il secondo a una «estenuazione della vita [*Verdünnung des Lebens*]]» e l'ultimo a una «negazione della vita [*Verleugnung des Lebens*]]». Tali ideali corrispondono a tre modi di godimento, rispettivamente ottenuti «nella pienezza suprema – nella selezione più delicata – nel disprezzo e nell'annientamento della vita». Inoltre, si aggiunge che l'ideale cristiano sarebbe una «formazione ibrida [*Zwischengebilde*]]» tra l'ideale anemico e quello contronatura.<sup>17</sup>

Si potrebbe dimostrare che dietro l'anemico (angoscia di perdere l'oggetto) e il contronatura (angoscia morale) vi siano appunto il tipo erotico e il tipo ossessivo, la cui combinazione fornisce il tipo cristiano (o religioso). In tal modo, il tipo narcisista è il complemento *negativo* con il quale si dà tutto lo spettro delle tendenze libidiche strutturanti le relazioni oggettuali.<sup>18</sup> In questo senso, per *società cristiano-sadiana* si intende dopotutto un orizzonte culturale nel quale secondo diverse tendenze libidiche si esprime irrisolta la tensione tra amore per la verità e amore sessuale, dando luogo a diverse forme nevrotiche giustificate a livello collettivo.

Questo intreccio tra i tipi libidici freudiani e gli ideali analizzati da Nietzsche potrebbe essere oggetto di critica nella misura in cui non vi è propriamente un ideale corrispondente al tipo narcisistico e questo tuttavia conferma l'ipotesi

<sup>16</sup> Nietzsche, F. (1980-), *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 10[174] (Vol. XII), p. 559. [trad. it. Nietzsche, F. (2008d), *La volontà di potenza*, § 336, pp. 186-187]; Freud, S., OSF, Vol. X, *L'avvenire di un'illusione* (1927), pp. 444-450.

<sup>17</sup> Nietzsche, F. (1980-), *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, 11[138] (Vol. XIII), pp. 63-65.a [trad. it. Nietzsche, F. (2008d), § 341, pp. 189-190.]

<sup>18</sup> Freud, S., *Tipi libidici* (1931), p. 57 (cfr. *supra*, nota 3).

del fatto che il narcisista non ha propriamente ideali se non il proprio Io. Per evitare malintesi, Nietzsche ha qui isolato degli ideali, non dei tipi. In tal modo, la questione è se l'ideale pagano possa essere concepito come l'ideale del tipo narcisistico freudiano, il cui maggiore interesse è l'autoconservazione. Eppure, sebbene Nietzsche parli di autoconservazione contro l'ideale anemico, il suo senso di autoconservazione implica, oltre all'affermazione di sé, «l'incremento della forza del corpo»: Nietzsche critica altrove la nozione di «lotta per la vita» o «lotta per l'esistenza» dilagante nel darwinismo del suo tempo, poiché egli la ritiene un'*eccezione*, giacché «nella natura non è l'estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza, la prodigalità spinta fino all'assurdo». Insomma, la vita secondo Nietzsche è anzitutto espansione, volontà di potenza. E tale «volontà di potenza» si coglie a pieno quando Nietzsche afferma, attraverso l'esempio del sacrificio del martire «nell'interesse della sua Chiesa», quanto mettiamo in gioco la nostra vita come sacrificio «offerto alla *nostra* avidità di potenza, ovvero al fine di conservare il nostro sentimento di potenza». Per tale ragione, ogni forma di ideale è per Nietzsche un'espressione di volontà di potenza, anemico e contronatura inclusi. La specificità dell'ideale pagano consiste semmai nel fatto che il corpo non è né l'oggetto dell'autosvalutazione dell'ideale contronatura, né atrofizzato dalla passività dell'ideale anemico. A questo punto non si può che rinviare alla descrizione nietzschiana delle «religioni mondiali», buddhismo e cristianesimo, quali espressioni di «una mostruosa *malattia della volontà*» per la quale

entrambe queste religioni s'imbatterono nell'esigenza di un «tu devi» innalzata all'assurdo da una malattia della volontà, e progrediente fino alla disperazione; entrambe queste religioni furono maestre di fanatismo in epoche di snervamento della volontà e pertanto offrirono a innumerevoli uomini un appoggio, una nuova possibilità di volere, un godimento nel volere. Il fanatismo è difatti l'unica «robustezza del volere» alla quale possono essere portati anche i deboli e gli incerti, essendo una specie di ipnosi dell'intero sistema sensibile-intellettivo, a vantaggio della sovrabbondante nutrizione (ipertrofia) di un particolare modo di vedere e sentire, che ormai è dominante – il cristianesimo lo chiama la sua *fede*.<sup>19</sup>

La strabiliante affinità con la speculazione freudiana non si ferma a un tale quadro antropologico generale, ma si spinge a osservazioni che potremmo definire cliniche. Infatti Nietzsche aggiunge che il soggetto, se perviene «alla convinzione fondamentale che a lui *devono* essere impartiti ordini», diventa un credente, e quindi delega l'organizzazione del proprio Io ad una nevrosi collettiva, e perciò

---

<sup>19</sup> Nietzsche, F. (1980-), *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (Vol. VI), pp. 331-332 [trad. it. Nietzsche, F. (2010), *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, pp. 90-91]; Nietzsche, F. (1980-), *Die fröhliche Wissenschaft* (Vol. III), § 13-14, pp. 384-387, § 347, pp. 581-583, § 349, pp. 585-586 [trad. it. Nietzsche, F. (2008c), *La gaia scienza e idilli di Messina*, pp. 65-69, pp. 261-262, 264-265.]



la libertà del volere significa libertà «da ogni desiderio di certezza» e quindi «congedo da ogni fede». In effetti, il fanatismo in Nietzsche (e quindi il tipo fanatico) corrisponde perfettamente al tipo ossessivo, giacché parimenti è un portatore della civiltà ma in senso conservatore. Nell'ottica di tale volontà di potenza, osserva quanto la cupidigia (*Habsucht*) e l'amore (*Liebe*) siano rispettivamente due nomi della stessa pulsione (*Trieb*) sotto due punti di vista differenti, cioè dalla prospettiva di chi è giunto a soddisfazione e di chi è ancora insoddisfatto [*Habenden* [...] *Unbefriedigten*] e tale pulsione non sarebbe altro che il «piacere [*Lust*] di noi stessi» che «vuole mantenersi in vita, trasformando sempre ogni volta *in noi stessi* qualcosa di nuovo – questo appunto significa possedere». <sup>20</sup>

Pertanto, si capisce che la volontà di potenza implica il mantenimento nella durata del piacere, e questo significa autoconservazione per Nietzsche, al di là della sola soddisfazione pulsionale, il che prelude già alla speculazione più matura di Freud, dove Eros racchiude il principio di piacere e l'autoconservazione, cioè gli interessi dell'Io. <sup>21</sup>

Alla luce della pertinenza di tali riflessioni nietzscheane, si pone l'esigenza di ripensare attentamente la relazione Nietzsche-Freud tanto da parte della psicanalisi, quanto da parte della filosofia, la cui discussione attorno al filosofo della volontà di potenza sovente si disperde in interpretazioni selvagge. Il contributo nietzscheano alla questione della genesi dell'ideale, così come la concezione del rapporto tra piacere e autoconservazione impongono l'urgenza di tale confronto.

### ***Società cristiano-sadiana: amore, pulsione di sapere e godimento***

Si è fin qui insistito sul lato dell'ideale, cioè si è ricondotto il tipo cristiano al tipo misto erotico-ossessivo, che è soggiogato dalla necessità di amare il proprio ideale, al contrario, l'orizzonte sadiano «impone l'obbligo di non amare», <sup>22</sup> ma occorre domandarsi quale sia la genesi di tale obbligo. In effetti anche l'obbligo di non amare è pur sempre una forma di imperativo, la cui struttura è identica a quella del fanatismo radicato, come ricorda Nietzsche, nella «verità».

Se l'obbligo di amare è dettato dal volto oppressivo dell'ideale, l'obbligo di

<sup>20</sup> Nietzsche, F. (1980-), *Die fröhliche Wissenschaft* (Vol. III), § 14, pp. 386-387, § 347, pp. 581-583 [trad. it. Nietzsche, F. (2008c), pp. 67-69 e pp. 261-262.]

<sup>21</sup> Inoltre, si potrebbe affermare che il nesso del piacere con il possedere in cui si radica la volontà di potenza sia appunto analoga all'espansione dell'Io descritta da Freud nella transizione dal *Real-Ich* al *Lust-Ich*. Cfr. Dalto, S. (2019), *Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana*, p. 41: «[...] l'Io-reale permane nell'Io-piacere che ne costituisce semplicemente un'estensione. Se l'Io-reale s'identifica fondamentalmente con la spinta pulsionale (*Drang*), l'Io-piacere si identificherà allora con questa stessa più l'oggetto (*Objekt*)».

<sup>22</sup> Baldini, F. (2023), pp. 202-203.



non amare sarà necessariamente radicato nel tipo narcisistico, il cui ideale non è altro che la propria autoconservazione, che tuttavia intrattiene un'intima *relazione negativa* con l'ideale del tipo cristiano. Klossowski osserva che l'ateismo sadiano è puramente apparente, giacché si radica nel risentimento espresso tramite il sacrilegio. Senza questa dimensione di profanazione e oltraggio,<sup>23</sup> il sadismo sarebbe mera pulsione di appropriazione; è per tale ragione che è necessario esplicitare la relazione tra sadismo e pulsione di sapere, poiché tale profanazione si rivelerà appunto una perversione della pulsione di sapere strutturata dalla coazione a ripetere l'atto di distruzione dell'ideale. E che cosa è la distruzione dell'ideale, se non un atto conoscitivo?

La complementarità del sadismo con il cristianesimo emerge ulteriormente se si considera la comune struttura fanatica, come emerge dal seguente breve ritratto di Tertulliano.

Risalta anzitutto il suo nobile ardore, il suo fuoco, il suo temperamento passionale e la profonda interiorità del suo modo di concepire la religione. Al servizio della verità rivelatagli, egli è un fanatico intransigente, geniale nella sua unilateralità; ha la natura del lottatore ed è inesorabile nella lotta, giacché vede la sua vittoria solo nell'annientamento totale dell'avversario; la sua parola è come una lama scintillante che egli maneggia con crudele maestria.<sup>24</sup>

L'affermazione della propria «verità» avviene dunque in virtù dell'intransigenza dell'ideale «solo nell'annientamento totale dell'avversario» e ciò richiede una specifica organizzazione pulsionale ed economia libidica. Anzitutto occorre liquidare alcuni grossolani pregiudizi riguardo al quadro sadico: si tace della sommarietà delle considerazioni del DSM-5 sulle parafilie – che risultano ancora più inconsistenti rispetto ad altri disturbi – ma in particolare nella trattazione del sadismo si osservano delle lampanti incongruenze con il quadro sadiano. Infatti si afferma che se gli individui dovessero ammettere tali «interessi parafilici» e dovessero anche riportare «difficoltà psicosociali a causa delle loro attrazioni sessuali o preferenze per la sofferenza fisica e psicologica di un altro individuo» potrebbero essere diagnosticati come «disordine di sadismo sessuale». Inoltre, in

---

<sup>23</sup> Klossowski, P. (1967), *Sade mon prochain, précédé de le philosophe scélérat*, pp. 101-102: «La conscience du libertin entretient une relation négative, d'une part, avec Dieu ; d'autre part, avec le prochain. La notion de Dieu et la notion du prochain lui sont indispensables. Relation négative avec Dieu [...] elle l'est par effervescence, donc par ressentiment ; son athéisme n'est qu'une forme du sacrilège : la profanation des symboles de la religion peut seule la convaincre de son athéisme apparent ; par quoi elle se distingue nettement de la conscience du philosophe athée, pour qui le sacrilège n'a d'autre signification, que de révéler la faiblesse de celui qui s'y livre».

<sup>24</sup> Jung, C. G. (1996), *Tipi psicologici*. In *Opere* (Vol. VI), p. 24.

negativo si deduce che potrebbero essere sempre diagnosticati con tale disturbo qualora riportassero «ansia, ossessioni, colpa, o vergogna» o ancora se dovessero essere impediti nel perseguire la vita sociale a causa di tali interessi parafilici. Si considera poi incredibilmente tra le possibili comorbidità «il disordine di masochismo sessuale», il che è evidentemente incompatibile – per le ragioni che si vedranno in seguito – con il tipo sadico. Altra curiosa considerazione è l'eventuale non-soddisfazione dei soggetti come sintomo del disturbo, prendendo spunto dal fatto che nelle comunità sadomasochistiche non si manifesta alcuna «insoddisfazione rispetto ai propri interessi sessuali».<sup>25</sup>

Anzitutto, ritenere tali comunità come gruppo-campione o metro di paragone per l'indagine sul sadismo o sul masochismo implica ritenere che il sadico possa godere nell'infliggere sofferenza ad un masochista e già su questo assunto ogni possibile comprensione del sadismo è, come si vedrà, fallimentare in partenza. In effetti, il godimento sadico risiede *fenomenologicamente* nella sofferenza dell'altro non nel godimento dell'altro (il che fa della clausola del DSM-5 relativa al consenso del partner una *contradictio in adjecto*: l'essenza del sadismo è appunto il non-consenso della vittima). È sufficiente sfogliare la ricca casistica e fenomenologia riportata in *Psychopathia sexualis* per constatare che l'occhio clinico di Krafft-Ebing dubita sulla classificazione del caso 51: il soggetto esprimeva violenza di fronte alla resistenza della ragazza alle sue avances erotiche, tuttavia l'esito manifesta chiaramente l'esclusione dal quadro sadico nella misura in cui a seguito dell'ejaculazione, temendo «che la ragazza morisse, il giovane si diede alla fuga; ma poi tornò indietro e si mostrò pentito di quanto aveva fatto».<sup>26</sup>

Secondo il DSM-5, il pentimento e il senso di colpa dell'atto o comunque lo stato d'angoscia tradito dalla fuga sarebbero criteri sufficienti per diagnosticare il caso come sadismo. Tuttavia, vi è un piccolo dettaglio che i soggetti identificati da Krafft-Ebing come sadici manifestavano al contrario: «nessuna traccia di senso morale, pentimento e simili»; o ancora «alcun pentimento; la sua azione era stata una disgrazia»; o «non mostrò alcuna emozione», o un caso particolare in cui il soggetto «desiderava egli stesso di essere giustiziato, essendo sempre stato un reietto»; o ancora il caso di Vacher che parla «cinicamente dei suoi delitti, non mostra alcun pentimento e adduce continuamente come spiegazione accessi di furore».<sup>27</sup>

Appurata l'assenza di senso di colpa e quindi di angoscia morale, nonché il generale stato di indifferenza e apatia del tipo sadico, è necessario sondare le ragioni di tale obbligo del non amare, che si rivela dopotutto l'espressione pa-

<sup>25</sup> AA.VV. (2013), «Paraphilic Disorders», «Sexual Sadism Disorder». DSM-5. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, pp. 695-697. [La traduzione è mia.]

<sup>26</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), «Sadismo». *Psychopathia sexualis* (Vol.VIII), p. 162.

<sup>27</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), pp. 151, 153, 156.

rossistica dell'assenza di bisogni erotici propria – come si è visto sopra – del tipo narcisistico. Pertanto la *società cristiano-sadiana* riassume i tipi libidici secondo la struttura complementare articolata sui poli costituiti dal tipo erotico-ossessivo (cristiano) e dal tipo narcisistico (sadiano).

Freud allude ad alcune componenti della pulsione sessuale: pulsione di guardare, di conoscere e di appropriazione e quest'ultima viene essenzialmente identificata con il sadismo.<sup>28</sup> Freud riprende la concezione di Krafft-Ebing, secondo cui appunto il masochismo non è che il rovescio del sadismo, cioè sono due modalità rispettivamente passiva e attiva della pulsione di appropriazione. In questo contesto, Freud non esita ad affermare che

La sessualità della maggior parte degli uomini si rivela mescolata a una certa *aggressività*, all'inclinazione alla sopraffazione, il cui significato biologico potrebbe risiedere nella necessità di superare la resistenza dell'oggetto sessuale anche diversamente che con gli atti del corteggiamento. Il sadismo corrisponderebbe allora a una componente aggressiva della pulsione sessuale, resasi indipendente ed esagerata, che usurpa per spostamento la posizione principale.<sup>29</sup>

Il sadismo è anzitutto l'autonomizzazione e l'intensificazione della componente aggressiva della pulsione sessuale, cioè della pulsione di appropriazione, e non è un caso che Krafft-Ebing affermi che i «morsi libidinosi» siano «il principio delle azioni sadiche», giacché essi si rivelano un atto di appropriazione fonte di godimento.<sup>30</sup> Ora, si tratta di distinguere la pulsione sadica, quale componente della pulsione sessuale, dalla sua perversione in quanto destino pulsionale indipendente. L'ipotesi è che tale indipendenza della componente aggressiva non è spiegabile con la sola dimensione di appropriazione e cioè che il sadismo come perversione non è soltanto una questione di affermazione o sopraffazione, poiché altrimenti non si spiegherebbero molti dettagli della fenomenologia del quadro sadico.

In effetti, se il principio delle azioni sadiche passa per il senso del tatto e la

---

<sup>28</sup> Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917), p. 486.

<sup>29</sup> Freud, S., OSF, Vol. IV, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), p. 470; cfr. Krafft-Ebing, R.v. (1966), pp. 146, 162. Del caso 51, Krafft-Ebing scrive in perfetta coerenza con Freud e forse addirittura aggiungendo l'intrinseco godimento proprio del *fiaccare la resistenza della donna*: «Per me non è sicuro che questo caso rientri tra quelli di uccisione per libidine; esso mostra comunque come la resistenza della donna possa provocare un'azione che di una uccisione per libidine riveste per lo meno tutti gli aspetti esteriori. Forse però il fattore che, in questi casi, esacerba il già esagerato stimolo sessuale, è l'atto stesso di fiaccare la resistenza della donna: atto che, spinto all'esasperazione, può dar luogo ad omicidio (preterintenzionale)».

<sup>30</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), p. 144.

visione – ci dice Freud – «in ultima analisi deriva dal tocco», si può trarre quindi che anche la pulsione di guardare nella sua modalità attiva (*voyeurismo*) e passiva (esibizionismo) si radica nella pulsione di appropriazione. Lo stesso vale per la pulsione di sapere che risulta una forma sublimata della pulsione di appropriazione alimentata dall'«energia del piacere di guardare». Benché tale pulsione di sapere – insomma tale amore di verità – non sia da annoverare «tra le componenti pulsionali elementari» e non sia «subordinata esclusivamente alla sessualità», essa intrattiene relazioni particolarmente significative con la vita sessuale, giacché «la pulsione di sapere dei bambini è [...] attratta dai problemi sessuali, anzi ne è forse risvegliata per la prima volta».<sup>31</sup>

In questo contesto, si aggiunge che la «predisposizione verso lo spostamento sadico della meta sessuale» si radica in tale pulsione di sapere infantile riguardo alla vita sessuale, giacché sono le impressioni infantili dell'accoppiamento a interpretare «l'atto sessuale come una specie di maltrattamento o di sopraffazione», ma tale impressione è iscritta anche da una concezione del rapporto sessuale inteso come «una comunanza che è mediata dalla funzione della minzione o della defecazione», insomma una concezione dell'atto che allude alla teoria cloacale della generazione e i relativi fluidi organici. Inoltre, Freud aggiunge che a tale esplorazione sessuale infantile «restano ignoti due elementi, la funzione del seme fecondativo e l'esistenza dell'orifizio sessuale femminile [...] lo sforzo dei piccoli esploratori resta perlopiù sterile e sbocca nella rinuncia, che non di rado lascia dietro di sé una durevole offesa della pulsione di sapere».<sup>32</sup>

La tesi qui sostenuta del sadismo come perversione della pulsione di sapere si fonda sulla possibilità di una fissazione su questa «offesa della pulsione di sapere [*Schädigung des Wißtriebes*]». Un altro caso riportato da Krafft-Ebing corrobora questa tesi: un individuo che pare non abbia «mai provato gli istinti sessuali normali: due amoroze che egli ebbe non gli ispiravano altro desiderio che di guardarle», dunque un'ipertrofia della pulsione di guardare, che suggerisce una funzione negativa dell'ideale nel sadismo, giacché lo stesso individuo poi afferma riguardo ai suoi atti: «non mi è mai venuto in mente di toccare o guardare i genitali e altre regioni analoghe; mi bastava stringere al collo le donne e succhiare loro il sangue; ancor oggi io non so come sia fatta la donna». L'assenza di interesse per le zone erogene e segnatamente per i genitali si sposta sintomaticamente sugli abiti e sui

<sup>31</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), pp. 469-470 e pp. 502-503; Freud, S., OSF, Vol. VII, *La disposizione alla nevrosi ossessiva. Contributo al problema della scelta della nevrosi* (1913), p. 242. In particolare, si legge: «Soprattutto a proposito della pulsione di conoscere si ricava spesso l'impressione che nel meccanismo della nevrosi ossessiva essa potrebbe addirittura sostituire il sadismo. Questa pulsione è in fondo un rampollo sublimato, innalzato alla sfera dell'intelletto, della pulsione di appropriazione».

<sup>32</sup> Freud, S., *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), pp. 504-505.

visceri che asportava «per il piacere di fiutarli e palparli».<sup>33</sup>

Gli abiti sono ciò che impedisce allo sguardo di vedere il corpo, cioè sono il supporto materiale dell'ideale, e dall'altra i visceri come l'organo sessuale della teoria cloacale della generazione. La fissazione per i visceri nei casi riportati da Krafft-Ebing risulta quasi una costante che si manifesta sovente tramite la loro esposizione a testimonianza della necessità di rivellarli, vederli, esaminarli, appunto fiutandoli e palmandoli, riattivando così anche il senso dell'olfatto. A volte, i visceri stessi o l'interno del corpo risulta il luogo sul quale il sadico tende ad eiaculare. Come ridurre tale fenomenologia alla sola questione dell'appropriazione?

Pare sensato considerare tali sevizie – spesso praticate con ossessiva acribia – come una coazione per dimostrare empiricamente la propria concezione delirante della sessualità rimasta frustrata in epoca infantile; in questo senso il sadismo risulta una perversione della pulsione di sapere. Krafft-Ebing evoca direttamente la persona di Sade sotto la sezione dedicata ai casi «in cui l'eccitamento sessuale e la voluttà sono provocati dal veder scorrere del sangue, dal flagellare o da altri atti di violenza» e riporta che il Marchese fu processato «per aver costretto una vedova [...] sotto la minaccia di una pistola di spogliarsi davanti a lui e a lasciarsi fustigare».<sup>34</sup>

Come si vedrà in effetti la morte stessa è secondaria nel quadro propriamente sadiano, ossia quello che emerge dall'opera del Marchese di Sade. Se a tutta prima il sadismo viene definito come lo spostamento di posizione della componente aggressiva della pulsione sessuale, si tratta invece di inquadrarla in un'altra sostituzione, veicolata dalla pulsione di sapere appunto, così come descritta da Freud analizzando la figura di Leonardo da Vinci:

Il differimento – per cui si ama solo dopo aver conosciuto – diventa una sostituzione. Non si ama né si odia più veramente, quando si è pervenuti alla conoscenza; si rimane al di là del bene e del male. Si è indagato anziché amare.<sup>35</sup>

Ed è in questo contesto che occorre leggere la sostituzione identificata da Krafft-Ebing, secondo la quale «il trucidamento sadistico» sostituisce a tutti gli effetti l'atto sessuale come via per il raggiungimento dell'orgasmo.<sup>36</sup> Insomma, si tratta di vedere in tali atti di sevizie e smembramenti del corpo delle pratiche esplorative orientate dalla perversione della pulsione di sapere, che giunge così

<sup>33</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), p. 156.

<sup>34</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), pp. 167-168.

<sup>35</sup> Freud, S., OSF, Vol. VI, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), pp. 221-224.

<sup>36</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), p. 154: «In altri casi di uccisione per libidine, in dipendenza da motivi fisici o psichici [...] manca lo stupro, e il trucidamento sadistico rappresenta da solo un sostitutivo del coito».

a ridurre il vivente a materia inerte. Una tale sostituzione del trucidamento sadistico, in quanto perversione della pulsione di sapere, all'atto sessuale si constata in modo cristallino nell'ultima narrazione delle *Centoventi giornate di Sodoma*, in cui viene descritta «l'ultima passione» designata «con il nome di inferno». In effetti, lo scellerato in questione arriva al godimento *non durante il possesso del corpo delle quindici sventurate*, ma soltanto in seguito al culmine di un preciso cerimoniale. Qui lo stupro è presente per ogni sventurata soltanto che esso ha una funzione prettamente conoscitiva, cioè è funzionale all'assegnazione di ogni vittima al supplizio più appropriato a ciascuna, al fine di scatenare la maggiore voluttà e Sade precisa la singolarità dell'intuito e la conoscenza di tale scellerato nella maniacale assegnazione dei supplizi, che risulta l'esito di una dettagliata conoscenza meccanica dei corpi. Ed è soltanto dopo tale preparazione che l'efferata sperimentazione ha inizio:

Lo scellerato scende nel sotterraneo, vi si aggira; osserva a lungo ogni tortura [*il examine un quart d'heure chaque supplice*], bestemmiando come un dannato e coprendo la vittima di invettive. Quando alla fine non ne può più, e il suo sperma così a lungo imprigionato, sta per schizzare, si butta in una poltrona da cui può osservare [*observer*] tutti i supplizi. Due demoni si avvicinano, gli mostrano il culo e lo scrollano e lui scarica lanciando urla che coprono totalmente quelle delle quindici vittime. Quando ha finito, esce; si infligge allora il colpo di grazia a quelle che non sono ancora morte, si seppelliscono i corpi, e tutto è finito per quella quindicina.<sup>37</sup>

La parola chiave è ovviamente *examine*, esamina, ed infine *observer*, osservare: soltanto dopo uno sguardo attento ai minimi dettagli di ogni supplizio, sfogandosi con bestemmie ed invettive contro la vittima, al parossismo è lo sguardo sull'insieme dell'ecatombe, mentre si lascia toccare, a portarlo alla scarica. La prova che nel sadismo la morte è secondaria, cioè non è centrale nella perversione, si deduce dal fatto che lo scellerato raggiunto l'orgasmo si disinteressa della scena e la messa a morte delle sventurate è unicamente un fatto logistico. Per tale ragione, la necrofilia isolata da Krafft-Ebing non pertiene al sadismo propriamente detto; essa è semmai una perversione della pulsione di appropriazione come tale: laddove non abbiano luogo «altri atti atroci – spezzettamento e simili –, si deve pensare che l'eccitamento sessuale sia dato dallo stato cadaverico come tale». In effetti, il cadavere in quanto «spoglia umana senza alcuna volontà» si presta perfettamente «a soddisfare un bisogno patologico dell'individuo perverso, di vedersi sottomesso l'oggetto della propria brama nel modo più completo, senza capacità di resistenza».<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Sade, D.A.F. (1987), *Les cent vingt journées de Sodome* (Vol. I), pp. 443-446 [trad. it. Sade, D.A.F. (2014), *Le centoventi giornate di Sodoma*, pp. 362-365].

<sup>38</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966), p. 163.

Al contrario, il sadismo si eccita proprio della resistenza della vittima, delle continue reazioni meccaniche del corpo soggiogate dai supplizi e l'invettiva giunge quando il susseguirsi dell'inerzia del movimento e della resistenza dei corpi cessa in virtù della morte delle vittime. Se la necrofilia è la perversione della pulsione di appropriazione, appunto in virtù dell'assenza delle sevizie sul corpo, che consente la conservazione del corpo come oggetto, è necessario inquadrare tali sevizie e smembramenti non soltanto come generica aggressività o pulsione d'appropriazione, ma appunto come pratiche esplorative orientate dalla pulsione di sapere pervertita, sovente meticolosamente ritualizzate.

Ma dove sta appunto la perversione? Cosa differenzia il sadico propriamente detto dagli stessi smembramenti compiuti da Leonardo, per esempio, a fini conoscitivi? Insomma, è evidente che non si qualificherebbe come sadico qualcuno che opera un'autopsia, anche se fenomenologicamente le prassi sono analoghe (intagli sull'epidermide, apertura del costato, svuotamento delle interiora): la perversione consiste appunto nella *risessualizzazione della conoscenza*,<sup>39</sup> che spiega appunto la sostituzione delle sevizie all'atto sessuale come via per il raggiungimento dell'orgasmo; in tal modo una pratica orientata dalla pulsione di sapere, normalmente vettore di desessualizzazione, e quindi di sublimazione, viene invece riorientata verso mete sessuali. In questo senso, la *società cristiano-sadiana* è l'apice della transizione descritta da Michel Foucault dall'*ars erotica* alla *scientia sexualis*, dove la neutralizzazione dell'erotismo o della pulsione sessuale si compie attraverso la sua integrazione in quanto oggetto di un discorso conoscitivo: dalla confessione alla scienza medica.<sup>40</sup> Il polo sadiano non è che il ritorno perverso nel reale dell'atto sessuale di tale *scientia sexualis*: l'atto sessuale diventa il luogo dell'osservazione empirica all'interno di un delirio della pulsione di sapere.

Dopotutto, è solo questa lettura del sadismo che spiega la necessità da parte di Sade di inquadrare lo scatenamento della violenza all'interno di una visione

---

<sup>39</sup> Per l'idea ancora tutta da provare empiricamente della *risessualizzazione della conoscenza* nel quadro sadico, cfr. Deleuze, G. (2007), *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, p. 108: «[...] le surmoi représente-t-il le point de la déssexualisation spécifiquement sadique [...] Mais, au plus haut point de cette déssexualisation, survient la resexualisation totale, la resexualisation de la pensée pure ou de l'énergie neutre [...] Au cœur du sadisme il y a l'entreprise de sexualiser la pensée, de sexualiser le processus spéculatif en tant que tel, en tant qu'il dépend du surmoi».

<sup>40</sup> Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (Vol. 1), pp. 76-98. In particolare a pagina 82, si legge: «En Grèce, la vérité et le sexe se lient dans la forme de la pédagogie, par la transmission, corps à corps, d'un savoir précieux; le sexe servait de support aux initiations de la connaissance. Pour nous, c'est dans l'aveu que se lient la vérité et le sexe, par l'expression obligatoire et exhaustive d'un secret individuel. Mais, cette fois, c'est la vérité qui sert de support au sexe et à ses manifestations».



meccanicistica della natura. Tale impalcatura concettuale sarebbe necessaria se si trattasse di semplice pulsione di appropriazione? La distruzione dell'oggetto – come già osservato – impedisce di identificare il sadismo con la semplice appropriazione, giacché la distruzione dell'oggetto stessa si comprende soltanto alla luce di una pulsione di sapere spinta al punto in cui l'investigazione paradossale della verità giunge a dissipare nella materia informe l'oggetto stesso di ricerca.

Il quadro teorico sadiano si rivela alla lettura di una poesia sintomaticamente intitolata *La Vérité*, dove si ritrova, come osservato da Klossowski, che l'esistenza di Dio è ammessa al fine che sia oggetto di blasfemia, a tal punto che Sade afferma in riferimento a Dio: «Io vorrei che per un momento tu possa esistere/Per gioire del piacere di meglio insultarti». Tuttavia, le considerazioni determinanti riguardano il quadro metafisico dei delitti commessi, giacché si evince chiaramente che essi sono tutti compiuti in nome del godimento della natura di fronte al quale nulla è sacro e tutto può essere distrutto in suo nome, poiché tutto si riproduce nel suo movimento eterno. In questo contesto, la distruzione stessa si legittima in nome dell'autoconservazione al fine di neutralizzare tutto ciò che provoca dispiacere «in un mondo terrificante [*Tout ce qui nous déplaît dans un monde effrayant*]». <sup>41</sup> Ed è dentro questa difesa in nome dell'autoconservazione che si appoggia anche la perversione della pulsione di sapere come strumento di controllo del mondo esterno.

Pertanto, si capisce ora il desiderio di essere giustiziato riportato nel caso citato da Krafft-Ebing, o ancora i deliri di persecuzione presenti nel sadismo, poiché dopotutto Sade sostituisce a Dio il movimento perpetuo della Natura, espressione di una «divinità ermafrodita» all'ombra della quale, ucciso il Dio padre, si ritorna alla «fraternità e uguaglianza dei bambini della madrepatria». <sup>42</sup> In effetti, la Natura sadiana si rivela una figura della madre-fallica di fronte alla quale l'uomo è nell'impotenza assoluta, e in questo senso assume la stessa posizione di Dio di fronte alle interrogazioni di Giobbe. Qui risalta l'affinità dell'idea di Natura in Sade e in Leopardi, laddove entrambi vedono una Natura come eterno movimento di creazione e distruzione. Tuttavia, se il sadismo consiste nell'abbandono apatico a tale movimento (in questo senso il masochismo in quanto modalità passiva è presente anche nel sadismo), Leopardi attraverso la figura dell'Islandese testimonia per certi versi della stessa umiliazione della pulsione di sapere, senza per questo avere adottato la soluzione sadica:

<sup>41</sup> Sade, D.A.F. (1987), *La Vérité* (Vol. I), pp. 553-556. Oltre alla lettura di Baldini, mi sono avvalso anche dei commenti di Deleuze, G. (2007), pp. 68-70, 108; Blanchot, M. (1963), *Lautréamont et Sade. La raison de Sade*, pp. 17-49; Lacan, J. (2014), *Kant avec Sade. Écrits*, pp. 243-269.

<sup>42</sup> Klossowski, P. (1967), pp. 75, 111.



Ma poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?<sup>43</sup>

La visione metafisica o il quadro concettuale è identico a quello sadiano, giacché da una parte in ultima analisi il soggetto che distrugge non gode (apatia) ed inoltre perché anche il carnefice è destinato alla medesima distruzione delle sue vittime, ma Leopardi non giunge alla risessualizzazione della conoscenza, che implicherebbe di identificare nella Natura il soggetto del godimento. In questo senso, si può affermare che nel quadro sadiano espressione del tipo narcisistico per il quale l'unico ideale è il proprio Io e la sua autoconservazione, si ha un'implosione tra Io e Super-io, che spinge il tipo sadico alla sua particolare forma di apatia. Esso finisce per identificarsi al movimento perpetuo della Natura, a cui offre in sacrificio il proprio corpo come materiale per il suo godimento: si giunge così ad una macchina inarrestabile per il godimento dell'altro (natura), nel cui movimento eterno l'individuo si disperde.

L'apatia esprime nel quadro sadiano il fatto che il godimento in senso proprio è inesistente: il tipo sadico ambisce al soddisfacimento assoluto che si identifica con la morte. La riduzione dell'atto sessuale alla sola soddisfazione della pulsione, che si incarna in uno spegnimento dell'eccitazione sessuale, coincide perfettamente con una visione meccanicistica del mondo, la cui fascinazione principale è stabilire la continuità latente degli enti; cioè la differenza degli individui è pura illusione.<sup>44</sup> Ma questa visione metafisica è la proiezione delirante della teoria cloacale della generazione, di cui il sadismo è una grande macchina di sperimentazione. Infatti, il genitale femminile è pressoché escluso dalla fantasia sadica, il che testimonia appunto della fissazione alla teoria cloacale e delle sue implicazioni sulla concezione dell'atto sessuale, che avviene tramite comunanza – cioè continuità – mediata dai fluidi del corpo tra cui si annovera anche il sangue, così centrale nelle sevizie sadiche. E tale comunanza, proprio perché radicata nella fase orale, si può spingere a volte fino ad atti di cannibalismo.

---

<sup>43</sup> Sade, D.A.F. (1987), *Lettre d'Étrennes à Mademoiselle de Rousset* (Vol. I), pp. 492-493; Leopardi, G. (2009), *Dialogo della Natura e di un Islandese*, pp. 122-123.

<sup>44</sup> Baldini, F. (2023), pp. 196-197; Bataille, G. (1987), *L'Érotisme*, p. 19: «Je tenterai maintenant de montrer que, pour nous qui sommes des êtres discontinus, la mort a le sens de la continuité de l'être : la reproduction mène à la discontinuité des êtres, mais elle met en jeu leur continuité, c'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la mort. C'est en parlant de la reproduction des êtres et de la mort que je m'efforcerai de montrer l'identité de la continuité des êtres et de la mort qui sont l'une et l'autre également fascinantes et dont la fascination domine l'érotisme».

## Guglielmo IX d'Aquitania o la libertà di amare

In guisa di conclusione si osserva che, se Sade è incapace di godimento a causa della distruzione dell'ideale prodotta dalla perversione della pulsione di sapere (cioè un fanatismo della verità), le altre figure analizzate dal libro di Baldini, Amore e Psiche e Socrate, esprimono la stessa *impasse*, legata a una fissazione all'ideale, permanente nel caso di Socrate, transitoria nel caso di Amore e Psiche. Come dunque conciliare l'amore della verità e l'amore?

In fondo, come osservava Kant, il rispetto «disdegna l'eccitazione [*den Reiz verschmäh*!]

». Se per Kant ciò per cui si prova rispetto è l'oggetto buono, risulta ancora più interessante laddove aggiunge che «l'idea del bene, quando è unita all'eccitazione [*Affekt*], si chiama entusiasmo [*Enthusiasm*]». <sup>45</sup> Ecco, la folgore dell'innamoramento, del *tomber en amour*, che esige appunto la convergenza della verità e dell'amore accettando che si possa avere eccitazione per un oggetto per cui si prova rispetto. Non si tratta dopotutto sadianamente di distruggere l'ideale, ma per certi versi di pensare possibile l'eccitazione per un ideale, o meglio per ciò di cui si prova rispetto. Sebbene come intuiva Nietzsche l'ideale sia l'espressione di un oggetto interdetto, inaccessibile, in qualche modo alcuni caratteri di tale oggetto devono passare ad un oggetto invece accessibile. Così è tramite «una disidealizzazione dell'oggetto interdetto in favore di quello accessibile» ed in tal modo l'oggetto reale e accessibile «è sottratto alla svalutazione». <sup>46</sup>

Questo significa tuttavia che qualcosa dell'ideale si sposta sull'oggetto reale: la disidealizzazione implica un disinvestimento libidico che si sposta dunque sull'oggetto accessibile. In questo senso, ciò che prima era inaccessibile, ora diventa letteralmente *alla mano*. Per l'idealista, segnatamente per il nevrotico Socrate, tale scenario, in cui per così dire l'ideale appare tangibile, alla mano, incarnato nel suo corpo, risulta un sacrilegio, una degradazione dell'ideale, da cui comprende l'infausta metafora del corpo come prigioniero dell'anima.

Ora, senza entrare nei dettagli delle varie forme della poesia trobadorica è chiaro che essa presenta un grande spettro di varianti tese dalla polarità tra pulsioni sessuali tenere e aggressive, o meglio ancora tra l'idealizzazione e la degradazione dell'oggetto: si potrebbe spaziare dalla *fin' amor* secondo Bernard de Ventadorn intesa quale magia benevola del femminile al suo negativo diabolico secondo Macabru, all'impalpabilità del sogno in Jaufre Rudel, oppure le variazioni nei nostrani fedeli d'amore da Cavalcanti a Dante fino a Petrarca. Per la maggior parte si tratta di casi, appunto, molto vicini a quelli di cui parla Freud nel saggio sulla degradazione della vita amorosa:

<sup>45</sup> Kant, I. (2004), *Critica del Giudizio*, pp. 88-92, pp. 226-229.

<sup>46</sup> In ciò che segue ci si riferirà liberamente a Baldini, F. (2023), pp. 190-205.

[...] la corrente di tenerezza e quella sensuale non sono confluite come si deve, hanno anche perlopiù una vita amorosa poco raffinata; si sono conservate in loro mete sessuali perverse, il cui mancato appagamento viene sentito come una non indifferente perdita di piacere, e il cui appagamento appare invece possibile soltanto con un oggetto sessuale degradato e spregiato.<sup>47</sup>

Eppure, i rituali di seduzione dell'amor cortese sono stati, se mai altri nella modernità, proprio un esempio preclaro di introduzione di «resistenze convenzionali per poter godere dell'amore».<sup>48</sup> In effetti, è per via della dimensione masochistica della poesia trobadorica, che essa è suscettibile di stimolare la convergenza, giacché nel masochismo a differenza del sadismo l'ideale è presente, e semmai fino all'eccesso. Eppure, come osserva Krafft-Ebing, «il fenomeno non è identificabile col masochismo, in quanto rimane pur sempre mezzo ad un fine».<sup>49</sup> Insomma, la passività masochistica del cantore non è fine a se stessa, come invece è la posizione propriamente masochistica.

In tale contesto, il mancato appagamento non viene certo rimosso ma appunto sublimato nell'agone poetico e tuttavia tale sublimazione vela l'antinomia tra l'inaccessibile dell'ideale e l'oggetto sessuale degradato, da cui trae la propria energia. Il dispositivo della *fin' amor* giunge per certi versi a *soddisfarsi* dell'inaccessibilità dell'ideale, questo è sicuramente il caso se si presta fede a Jorge-Luis Borges lettore di Dante, allorché scrive che Dante ha «edificato il miglior libro della letteratura per introdurvi alcuni incontri con l'irrecuperabile Beatrice».<sup>50</sup>

Ma si tratta pur sempre di *soddisfazione* e non già propriamente di *godimento*, cioè di *Befriedigung*, non già di *Lust*. Così si apre la tensione insita all'impotenza psichica tra la soddisfazione tutta fantasmatica dell'amore dell'ideale e il godimento dell'oggetto degradato. Baldini ha così messo in luce l'estrema lucidità di Guglielmo d'Aquitania, quando prende coscienza del fatto che «Per me sempre è stato così/Quando amo, non ne gioisco».<sup>51</sup>

In tal modo, si comprende che l'impotenza psichica struttura lo stesso quadro sadiano, che opta tuttavia per la soluzione della distruzione dell'ideale. Ciò implica non solo una degradazione psichica dell'oggetto sessuale,<sup>52</sup> bensì una degra-

<sup>47</sup> Freud, S., OSF, Vol. VI, *Sulla più comune degradazione della vita amorosa*. II. *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-1917), p. 425.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 421-432.

<sup>49</sup> Krafft-Ebing, R.v. (1966). *Sadismo* (Vol. VIII), p. 145.

<sup>50</sup> Borges, J. L. (2001), *Nove saggi danteschi*, p. 101.

<sup>51</sup> Guillaume d'Aquitaine (2013), *Pos vezem de novel florir. Le néant et la joie*, pp. 74-75.

<sup>52</sup> Freud, S., *Sulla più comune degradazione della vita amorosa*. II. *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-1917), p. 425: «Al fine di prevenire tale disturbo, il principale mezzo di cui ci si serve in questa scissione della propria vita amorosa,

dazione reale dell'oggetto, proprio in virtù della mancata disidealizzazione e il rispettivo disinvestimento necessario per non svalutare l'oggetto reale. Nello stesso luogo, il duca d'Aquitania afferma infatti che «ciascuno deve dunque assaggiare [*jauzir/gôûter*] il godimento /di cui gioisce» e continua dunque interrogandosi se lui abbia diritto all'amore (*peut-être n'y ai-je pas droit*), cioè accesso, e conclude: «Però facilmente/dona grande godimento a chi serve/tutte le sue leggi».<sup>53</sup>

A differenza del quadro sadiano, dove la soddisfazione s'incarna nella distruzione reale dell'oggetto, il rispetto di tutte le leggi d'amore è appunto la via della soddisfazione tramite l'ideale, che impedisce di *godere là dove si ama*, proprio perché servendo tutte le leggi dell'amore *non si è liberi di non amare e dunque l'amore non è libero*. E infatti Guglielmo d'Aquitania giunge a superare tale fissazione, allorché descrive lo statuto dell'ideale, come ciò che ama, ma che non ha mai visto, da cui «non ha mai avuto né servizio, né torto», ma questa presenza risulta pesante asfissiante (*E forte mi pesa la sua presenza/così parto altrove*). Ed è dal titolo stesso che il volto opprimente dell'ideale viene qui superato: *Farai un vers de dreyt nien* (farò un canto sul puro nulla), poiché appunto è il canto all'ideale, di cui se ne mostra la finzione.

In questa poesia radicale si compie insomma la convergenza delle correnti tenere e sessuali grazie alla disidealizzazione dell'oggetto interdetto, che consente così di spostare l'ammontare di corrente tenera sull'oggetto reale: questa è dunque la condizione per l'accesso al godimento. In questo senso, l'entusiasmo descritto da Kant descrive appunto la possibilità – e dunque la libertà – di potersi eccitare per un oggetto buono, di cui si ha rispetto. Questa possibilità risiede nella convergenza delle correnti tenere e aggressive della pulsione sessuale nello stesso oggetto reale. In effetti, è stata la fissazione delle correnti tenere nell'oggetto interdetto e la scarica delle correnti aggressive su un oggetto accessibile svalutato a comportare l'impotenza psichica alla base della nevrosi ossessiva, dove vi è appunto colpa per l'eccitazione nei confronti dell'ideale.

Ed è così che ciò che sottrae l'oggetto reale è proprio quell'ammontare di libido fissato nell'ideale e che in seguito alla disidealizzazione può investirsi sull'oggetto reale come corrente tenera. In effetti, è così che il duca d'Aquitania descrive la nuova gioia ritrovata come un innamoramento in cui cresce anche la voluttà.<sup>54</sup>

---

consiste nella *degradazione* [*Erniedrigung*] psichica dell'oggetto sessuale, mentre la sopravvalutazione che ad esso spetta normalmente viene riservata all'oggetto incestuoso o ai suoi sostituti. Appena è adempiuta la condizione, ossia l'oggetto è stato degradato, la sessualità può manifestarsi liberamente, sviluppando prestazioni sessuali notevoli e un alto grado di piacere».

<sup>53</sup> Guillaume d'Aquitaine (2013), pp. 74-75. [La traduzione è mia.]

<sup>54</sup> Guillaume d'Aquitaine (2013), *Molt jauzens mi prenc en amar*, pp. 88-93 e *Farai un vers de dreit nien*, pp. 112-113.

## Sintesi

*Considerazioni sulla società cristiano-sadiana. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere.*

Il tema soggiacente di questo contributo è la relazione tra verità e amore, come articolata nel libro di Franco Baldini, poiché essa appare come la questione centrale della psicanalisi e la polarità stessa attraverso la quale si possa cogliere il nucleo del complesso di Edipo e la sua relazione con il tabù dell'incesto. Lo scopo dell'articolo è sviluppare e chiarificare l'idea di una *società cristiano-sadiana* in quanto orizzonte semantico per cogliere la tensione verità-amore, che appare radicata nella tensione tra il tipo erotico-ossessivo (cristiano) e il tipo narcisistico (sadico). Sviluppare la relazione verità-amore implica di fare i conti con l'articolazione delle pulsioni parziali, dunque con la teoria delle pulsioni, e in particolare con la pulsione di sapere (in quanto sublimazione della pulsione di appropriazione) e le pulsioni sessuali. Inoltre, questo saggio suggerisce la possibilità di ripensare radicalmente la relazione tra Nietzsche e Freud. In guisa di conclusione, si accenna al superamento della tensione tra verità e amore rimandando all'*amor cortese* e segnatamente alla figura di Guglielmo d'Aquitania.

Parole chiave: *Nietzsche, amor cortese, sadismo, religione, economia libidica, tipi libidici, sublimazione, idealizzazione, teoria delle pulsioni, perversione.*

## Bibliografia

- AA.VV. (2013). *DSM-5. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. American Psychiatric Association.
- Baldini, F. (1990). Il Padre (Looking for Mr. Freud). *THELEMA. La psicanalisi e i suoi intorni*, 1990/1, 11-72.
- Baldini, F. (2020). Nuove considerazioni sul metodo psicanalitico freudiano e in generale sull'architettura empirico-razionale della metapsicologia. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 5-38.
- Baldini, F. (2023). *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*. Mimesis Edizioni.
- Bataille, G. (1987). *L'Érotisme. Œuvres complètes* (Vol. X). Éditions Gallimard.
- Blanchot, M. (2016). *Lautréamont et Sade*. Les Éditions de Minuit. (Originariamente pubblicato nel 1963)
- Borges, J. L. (2001). *Nove saggi danteschi*. T. Scarano (Cur.). Adelphi.
- Dalto, S. (2019). Precisazioni sul processo di costituzione dell'Io nella metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 35-50.
- Deleuze, G. (2007). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Les Éditions de Minuit. (Originariamente pubblicato nel 1967)
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. In *Histoire de la sexualité* (Vol. 1). Éditions Gallimard.

- Freud, S. (1967-1993). *Opere*, Voll. I-XII. Bollati Boringhieri.
- Guillaume d'Aquitaine (2018). *Le néant et la joie*. K. Bernard (Cur.). Fédérop. (Originariamente pubblicato nel XII sec.)
- Jung, C. G. (1996). *Opere*. L. Aurigemma (Cur.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1921)
- Kant, I. (2004). *Critica del Giudizio*. M. Marassi (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1790)
- Klossowski, P. (1967). *Sade mon prochain, précédé de le philosophe scélérat*. Éditions du Seuil. (Originariamente pubblicato nel 1947)
- Krafft-Ebing, R.v. (1966). *Psychopathia sexualis*. P. Giolla, A. Moll (Cur.). Carlo Manfredi Editore. (Originariamente pubblicato nel 1886)
- Lacan, J. (2014). *Écrits* (Vol. II). J.-A. Miller (Cur.). Éditions du Seuil. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France. (Originariamente pubblicato 1966)
- Leopardi, G. (2009). *Operette morali*. A. Prete (Cur.). Feltrinelli. (Originariamente pubblicato nel 1827)
- Nietzsche, F. (2008a). *Al di là del bene e del male* (F. Masini, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1886)
- Nietzsche, F. (2008b). *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello* (F. Masini, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1889)
- Nietzsche, F. (2010). *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*. R. Calasso (Cur.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1908)
- Nietzsche, F. (2008c). *La gaia scienza e idilli di Messina*. F. Masini (Cur.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1887)
- Nietzsche, F. (2009). *La nascita della tragedia ovvero greicità e pessimismo* (S. Giametta, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1876)
- Nietzsche, F. (2008d). *La volontà di potenza*. M. Ferraris, P. Kobau (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1885)
- Nietzsche, F. (2010). *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (F. Masini, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1887)
- Nietzsche, F. (1980-). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. G. Colli, M. Montinari (Cur.). De Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nunberg, H., Federn, E. (Cur.). (1973). *Dibattiti della società psicoanalitica di Vienna 1906-1908* (A. Cinato, Trad.). Bollati Boringhieri.
- Sade, D.A.F. (2014). *Le centoventi giornate di Sodoma* (G. De Col, Trad.). Feltrinelli. (Originariamente pubblicato nel 1785)
- Sade, D.A.F. (1987). *Œuvres complètes du Marquis de Sade*. A. Le Brun, J.-J. Pauvert (Cur.). Société Nouvelle des Éditions Pauvert.
- Winnicott, D.W. (2005). *Playing and Reality*. Routledge. (Originariamente pubblicato nel 1971)

# 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*,<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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»,<sup>2</sup> perseguito da Baldini e dalla *Scuola di Psicanalisi Freudiana* (SPF) da lui diretta<sup>3</sup> –, 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»<sup>4</sup>), 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*.<sup>5</sup> Essa affonda le proprie

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 11.

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

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

<sup>5</sup> 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 Comte<sup>6</sup>), specificamente nella curvatura prodotta su quest'ultima da figure come Jean Cavaillès, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem<sup>7</sup> – 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)<sup>8</sup> – 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*,<sup>9</sup> 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.

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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*.

<sup>9</sup> 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»<sup>10</sup> 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».<sup>11</sup>

---

*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.

<sup>10</sup> Bonicalzi, F. (1997<sup>2</sup>), *La ragione pentita e il soggetto della città scientifica*, p. 40.

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Che cos'è questa epistemologia storica

---

Lorraine Daston e Hans-Jörg Rheinberger, apprendo, 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. (19972). *L'epistemologia di Gaston Bachelard*; Braunstein, J.-F. (2002b), *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*.

<sup>12</sup> 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. (1997<sup>2</sup>), *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»?<sup>13</sup>

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»<sup>14</sup> in un processo di «rettificazione incessante»<sup>15</sup> –, tanto nei confronti del senso comune, dell'esperienza primitiva dal cui «dato chiaro, netto, sicuro, costante»<sup>16</sup> deve estrarre la dimensione opaca del problema, quanto rispetto alla scientificità stessa, i cui assetti sono oggetto di una continua riconfigurazione.<sup>17</sup> In relazione

<sup>13</sup> Lecourt, D. (1997<sup>2</sup>), pp. 95 e 96.

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

<sup>15</sup> Bachelard, G. (2016), *Saggio sulla conoscenza approssimata*, p. 48.

<sup>16</sup> Bachelard, G. (1995), p. 23.

<sup>17</sup> 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»<sup>18</sup> – deve essere interpretata come l'affermazione di una «*normatività*» di questa storia, che «si afferma polemicamente contro una «storia» positivista che essa contraddice esplicitamente». <sup>19</sup> Si tratta di un'ingiunzione allo storico delle scienze a non cedere a una «storia melodica», <sup>20</sup> ai fantasmi del continuismo e della ricerca dei precursori, ai miti dell'origine e del fondamento e a quelli del progresso lineare ed evolutivo, <sup>21</sup> 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)»<sup>22</sup> –, 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,<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.]

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

<sup>19</sup> Lecourt, D. (1997<sup>2</sup>), p. 149.

<sup>20</sup> Canguilhem, G. (2018a), p. 301.

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

<sup>22</sup> Bonicalzi, F. (1997<sup>2</sup>), p. 15.

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

<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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;<sup>27</sup> 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»<sup>28</sup> –, come nel caso di Émile Meyerson, sistematicamente criticato da Bachelard a questo proposito,<sup>29</sup> 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).

<sup>25</sup> Canguilhem, G. (2015), *Philosophie et science*, p. 1100.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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*.

<sup>28</sup> Braunstein, J.-F. (2002b), p. 926.

<sup>29</sup> 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».<sup>30</sup> 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».<sup>31</sup> 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»<sup>32</sup> – «un metodo iniziale, [...] generale che deve informare tutto il sapere, che deve trattare tutti gli oggetti nello stesso modo»<sup>33</sup> – essa opporrà la «mobilità del razionale nella scelta delle sue basi»,<sup>34</sup> 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*».<sup>35</sup>

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-

<sup>30</sup> Canguilhem, G. (1997<sup>2</sup>b), *Dialettica e filosofia del non* in Gaston Bachelard, p. 87.

<sup>31</sup> Canguilhem, G. (1997<sup>2</sup>a), *La storia delle scienze nell'opera epistemologica di Gaston Bachelard*, p. 62.

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

<sup>33</sup> 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*.

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

<sup>35</sup> 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». <sup>36</sup> 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». <sup>37</sup> Se il passato a cui si rivolge la storia ricorrente è sempre un «*passato-nel-presente*», <sup>38</sup> un «*passato attuale*», <sup>39</sup> 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». <sup>40</sup> 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» <sup>41</sup> – e verità, attraverso cui si sono dispiegati

<sup>36</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, p. 54.

<sup>37</sup> Canguilhem, G. (1976), *La teoria cellulare*, p. 74.

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

<sup>39</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 55.

<sup>40</sup> Canguilhem, G. (1992a), *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*, pp. 4-5.

<sup>41</sup> 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»<sup>42</sup> –, rappresenta piuttosto un «quadro di riferimento formativo[,] anch'esso condizionato da una situazione storica [e] destinato a lasciare il posto a un altro presente».<sup>43</sup> La storia ratificante è, pertanto, una storia «essenzialmente normativa»,<sup>44</sup> una «storia giudicata»;<sup>45</sup> 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»;<sup>46</sup> è «illuminata dalla *finalità del presente*»; «parte dalle certezze del presente e scopre nel passato le forme progressive della verità».<sup>47</sup> Ma proprio perché deve fare ciò, non può limitarsi a essere semplicemente una «storia registrata»<sup>48</sup> – secondo «l'immagine del microscopio» propria del «modello del laboratorio»<sup>49</sup> 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]»<sup>50</sup> – 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»<sup>51</sup> – 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».<sup>52</sup>

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

<sup>42</sup> Canguilhem, G. (1992a), p. 13.

<sup>43</sup> Bachelard, S. (1982), p. 120.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>45</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 54.

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

<sup>47</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 56.

<sup>48</sup> Bachelard, G. (1982), p. 165.

<sup>49</sup> Canguilhem, G. (2004), p. 60.

<sup>50</sup> Bachelard, G. (2016), p. 282.

<sup>51</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 54.

<sup>52</sup> Canguilhem, G. (2004), p. 60.

dialettica del procedere scientifico potesse essere restituita solamente da una storia delle scienze «a sua volta [...] dialettica»,<sup>53</sup> 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»,<sup>54</sup> possa fare rientrare dalla finestra quantomeno il fantasma di quella storia come «narrazione del progresso»<sup>55</sup> 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»<sup>56</sup> produce – al di là delle reali intenzioni di Bachelard – una sottovalutazione dei «processi reali della produzione»<sup>57</sup> 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».<sup>58</sup>

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»<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> Bachelard, G. (1982), p. 150.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 162-163. [Il corsivo è mio.]

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> Bachelard, G. (1975), *Il materialismo razionale*, p. 107.

<sup>57</sup> Fichant, M. (1974), pp. 94-95.

<sup>58</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 55.

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

<sup>60</sup> 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 della vita, 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»,<sup>61</sup> 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»<sup>62</sup> –, 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».

<sup>61</sup> Bachelard, G. (2020<sup>2</sup>), p. 54.

<sup>62</sup> 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».<sup>63</sup> 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».<sup>64</sup> 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».<sup>65</sup> 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».<sup>66</sup> 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*».<sup>67</sup> 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,<sup>68</sup> del quale questa ricostruzione, ma anche, e più generalmente, la mia personale maniera di esercitare

<sup>63</sup> Fichant, M. (1974), p. 95.

<sup>64</sup> Canguilhem, G. (2004), p. 64. [Il corsivo è mio.]

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

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

<sup>67</sup> Macherey, P. (2011), p. 66.

<sup>68</sup> 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». <sup>69</sup>

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» <sup>70</sup> o, ancora meglio, di questo *domandarsi-e-risponderesi*.

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», <sup>71</sup> 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 [...]». <sup>72</sup> 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». <sup>73</sup> Differenziando l'oggetto della storia

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>70</sup> Canguilhem, G. (2004), pp. 65-66.

<sup>71</sup> Canguilhem, G. (1977<sup>2</sup>), *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 6.

<sup>72</sup> Canguilhem, G. (1976), p. 121. [Trad. leggermente modificata.]

<sup>73</sup> 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».<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup> 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”».<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> E, tuttavia, osserva

<sup>74</sup> Canguilhem, G. (2018a), p. 306.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Cesaroni, P. (2020a), pp. 115-116.

<sup>77</sup> 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»<sup>78</sup> 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*.

<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup> Non è questo il contesto per entrare nel merito di tale metodologia e dei prodotti di tale ricerca.<sup>81</sup> 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

<sup>79</sup> 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.

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

<sup>81</sup> 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 Foucault<sup>82</sup> –, 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 Grünbaum<sup>83</sup> –, ma piuttosto l'assenza, da dentro alla psicoanalisi (e,

---

<sup>82</sup> 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*.

<sup>83</sup> 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 divennero 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»,<sup>84</sup> 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»<sup>85</sup> 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-scientifico<sup>86</sup> – 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*.

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

<sup>85</sup> Baldini, F. (2023), p. 12.

<sup>86</sup> 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».<sup>87</sup>

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 riconsiderazione 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.

Ritornero 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».<sup>88</sup>

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*.

<sup>87</sup> Baldini, F. (2023), p. 14.

<sup>88</sup> 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». <sup>89</sup>

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». <sup>90</sup>

iiia) «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*». <sup>91</sup>

iib) «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». <sup>92</sup>

iic) «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 affettivi 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’accettare». <sup>93</sup>

iiia) «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». <sup>94</sup>

iib) «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». <sup>95</sup>

iiic) «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,

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

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

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

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

<sup>93</sup> Freud, S., OSF, Vol. X, *Autobiografia* (1924), p. 105.

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

<sup>95</sup> 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».<sup>96</sup>

iiid) «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».<sup>97</sup>

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

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».<sup>99</sup>

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».<sup>100</sup>

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

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

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

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

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

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

<sup>99</sup> Freud, S., *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 623.

<sup>100</sup> Freud, S., *Autobiografia* (1924), p. 126.

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

<sup>102</sup> 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);<sup>103</sup> 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*».<sup>104</sup>

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

---

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup>

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 altrove<sup>106</sup> – 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».<sup>107</sup>

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.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> 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 Eidselstein, A. (2020), *L'origine del soggetto in psicoanalisi. Del Big Bang del linguaggio e del discorso*.

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

<sup>107</sup> Baldini, F. (2023), p. 14.

<sup>108</sup> 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»<sup>109</sup>) 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,<sup>110</sup> per Lacan è tramite i «concetti della psicoanalisi» che «la psicoanalisi dura».<sup>111</sup>

---

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 sia 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.

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

<sup>110</sup> Cfr. *supra*, n. 95.

<sup>111</sup> 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». <sup>112</sup> 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». <sup>113</sup>

«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». <sup>114</sup> 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*.

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

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> 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.<sup>115</sup> 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».<sup>116</sup>

Né empirista, né formalista, quello di Lacan, come quello di Freud,<sup>117</sup> 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»<sup>118</sup> offertoci di continuo dal senso comune. E si ri-costruisce, poi, rimettendo in discussione quegli stessi concetti ogniquale volta 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».<sup>119</sup>

<sup>115</sup> 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».

<sup>116</sup> Lacan, J. (2014), p. 4.

<sup>117</sup> Cfr. *supra*, nn. 91, 92, 93 e 94.

<sup>118</sup> Bachelard, G. (1995), p. 22.

<sup>119</sup> 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».<sup>120</sup> 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»,<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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»<sup>123</sup> (quella che ho definito saturazione psicologista 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»<sup>124</sup>), che di quella biologico-psicologista costituisce, a mio avviso, il rovescio. Troveremmo

---

<sup>120</sup> Bachelard, G. (1995), pp. 11-12.

<sup>121</sup> Canguilhem, G. (1997<sup>2a</sup>), p. 62.

<sup>122</sup> Cfr. Althusser, L. (2014).

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 48-49.

<sup>124</sup> *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».<sup>125</sup>

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

<sup>125</sup> *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».<sup>126</sup> Tale confusione è doppiamente a monte della riduzione della psicoanalisi a un dispositivo «psicopolitico» d'adattamento dell'individuo alle norme sociali – «ortopedia dell'ego»,<sup>127</sup> 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»<sup>128</sup> – 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».<sup>129</sup>

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.<sup>130</sup> 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».<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> Lacan, J. (2014), p. 219.

<sup>128</sup> Althusser, L. (2014), p. 52.

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

<sup>130</sup> 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.

<sup>131</sup> 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».<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> Più che di saturazione, in questo caso, bisognerebbe parlare di sutura (nel senso che Badiou ha attribuito a tale categoria<sup>134</sup>) 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*».<sup>135</sup> «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-organici 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.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>133</sup> 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.

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

<sup>135</sup> 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” umana, 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».<sup>136</sup>

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.<sup>137</sup> Su

<sup>136</sup> *Ivi*, pp. 27-28.

<sup>137</sup> 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'anteriorità 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-psicologistico, 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».<sup>138</sup>

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*.

<sup>138</sup> 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.*<sup>139</sup>

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).<sup>140</sup>

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.<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> *Ivi*, pp. 20-22. [Il corsivo è mio.]

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

<sup>141</sup> Cfr. almeno Althusser, L. (2008), *Sulla dialettica materialista*.

<sup>142</sup> 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*<sup>143</sup> – 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).<sup>144</sup>

---

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

<sup>143</sup> 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.

<sup>144</sup> 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».<sup>145</sup>

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».<sup>146</sup>

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*».<sup>147</sup>

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

<sup>145</sup> Althusser, L. (2014), p. 61.

<sup>146</sup> Althusser, L. (1994b), pp. 68-69.

<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> 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 pubblicato<sup>149</sup>) 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».<sup>150</sup> 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*».<sup>151</sup> 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

<sup>148</sup> 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?*

<sup>149</sup> 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).

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

<sup>151</sup> *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».<sup>152</sup>

<sup>152</sup> *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». <sup>153</sup> 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». <sup>154</sup>

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.

<sup>153</sup> Althusser, L. (1994d), pp.187-188.

<sup>154</sup> 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),<sup>155</sup> 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.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> 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*.

<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup>

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»,<sup>158</sup> 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».<sup>159</sup>

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

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

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

<sup>159</sup> 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».<sup>160</sup>

### 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».<sup>161</sup>

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.

<sup>160</sup> Althusser, L. (1994a), p. 17.

<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup> 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»<sup>163</sup> –, 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*».<sup>164</sup>

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)».<sup>165</sup> 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

<sup>162</sup> 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).

<sup>163</sup> Bachelard, G. (1998), p. 55.

<sup>164</sup> Bachelard, G. (1995), p. 70.

<sup>165</sup> 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)».<sup>166</sup>

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.?».<sup>167</sup> 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 aneddotica (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».<sup>168</sup>

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

---

<sup>166</sup> 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.

<sup>167</sup> Althusser, L. (1994c), p. 109.

<sup>168</sup> 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*?<sup>169</sup>

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.<sup>170</sup> 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

<sup>169</sup> Althusser, L. (1994a), pp. 21 e 20.

<sup>170</sup> 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». <sup>171</sup>

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 proficiuità, 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 forzosamente mediante l'imposizione alla psicoanalisi di un metodo generale prelevato altrove e supposto essere scientifico. <sup>172</sup>

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), <sup>173</sup> 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». <sup>174</sup>

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),

<sup>171</sup> Althusser, L. (1994d), p. 180.

<sup>172</sup> 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.

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

<sup>174</sup> *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».<sup>175</sup>

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».<sup>176</sup>

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»<sup>177</sup> 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».<sup>178</sup> 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

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

<sup>176</sup> Salvador, L. (2019), p. 152.

<sup>177</sup> 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».

<sup>178</sup> 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.<sup>179</sup>

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 fisicalisti e vitalisti – energetismo e sostanzialismo – già rilevabile in un breve scritto del 1936, intitolato *Aldilà del «principio di realtà»*<sup>180</sup>) e da ciò che,

<sup>179</sup> 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.

<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup>

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.<sup>182</sup> Sulla direzione della cura, sulla posizione dell'analista,

<sup>181</sup> Badiou, A. (2018), pp. 164-165.

<sup>182</sup> Per quanto riguarda il contesto italiano, cfr., a titolo esemplificativo, Recalcati,

sugli «strumenti» dell'analisi, etc.<sup>183</sup> 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».<sup>184</sup>

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.<sup>185</sup>

Accantoniamo la questione dell'antifilosofia – che, in questo contesto, ci interessa solo fino a un certo punto<sup>186</sup> –, e anche la centralità attribuita dal filosofo francese all'atto analitico – che, probabilmente, ci potrebbe interessare maggiormente, ma che dobbiamo lasciare da parte<sup>187</sup> –, 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*.

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

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> 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).

<sup>187</sup> 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 *concetto* 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.<sup>188</sup> Costruire un metodo avrebbe significato, contrariamente all'invito di Freud e in continuità con i postfreudiani, «standardizzare» la tecnica della psicoanalisi<sup>189</sup> e cedere alla sua riduzione a materiale da insegnamento.<sup>190</sup> 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).<sup>191</sup>

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.

<sup>188</sup> 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».

<sup>189</sup> 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 [...]».

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

<sup>191</sup> 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.<sup>192</sup>

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».<sup>193</sup>

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

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.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> Badiou, A. (2018), p. 165.

<sup>193</sup> Lacan, J. (2013b), *Atto di fondazione*, p. 232.

<sup>194</sup> 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*.

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



Proprio tale rigore etico – che io definirei, piuttosto, teorico-pratico o, appunto, metodologico<sup>196</sup> – 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 chiarificazione<sup>197</sup> –, 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]l 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 psicologistico qualunque enunciato teorico psicanalitico, a cominciare dalla metapsicologia freudiana, fare un bilancio di ciò che Freud, che lo sapesse o no, doveva a Kant».<sup>198</sup> 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

<sup>196</sup> Tenendo conto dell'inflessione 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.

<sup>197</sup> 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).

<sup>198</sup> 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»,<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>200</sup> *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?».<sup>201</sup> 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».<sup>202</sup> 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.<sup>203</sup>

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 postfreudiana<sup>204</sup> – di *Nachträglichkeit*. Una simile deduzione, a mio avviso, dovrebbe riguardare anche la ugualmente screditata regola psicoanalitica

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> *Ivi*, pp. 128-129.

<sup>203</sup> 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*.

<sup>204</sup> 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”»<sup>205</sup> e l'indifferenza verso «connessioni e conclusioni logiche che poco prima [ci] avevano estremamente colpito»<sup>206</sup> 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?<sup>207</sup> E ugualmente, da cosa sarebbe motivato l'ancor più miscompreso – 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»?<sup>208</sup>

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

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

<sup>207</sup> 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».

<sup>208</sup> 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».<sup>209</sup>

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»,<sup>210</sup> 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»<sup>211</sup> 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

<sup>209</sup> Perrella, E. (1986), p. 162.

<sup>210</sup> 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».

<sup>211</sup> 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».<sup>212</sup>

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,

---

<sup>212</sup> 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.<sup>213</sup> 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».<sup>214</sup> 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.<sup>215</sup> 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*<sup>216</sup>), nella misura in cui questa è soggetta, avrebbe detto Lacan, all'azione marchiante del significante. Non è un caso che lo psicoanalista francese

<sup>213</sup> 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.

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

<sup>215</sup> 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».

<sup>216</sup> 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».<sup>217</sup> 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.<sup>218</sup>

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.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Lacan, J. (2002b), p. 312.

<sup>218</sup> Freud, S., *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 550.

<sup>219</sup> *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?».<sup>220</sup>

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».<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup> 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».<sup>223</sup> 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».<sup>224</sup> 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»<sup>225</sup> a cui Freud

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

<sup>221</sup> Perrella, E. (1986), p. 148.

<sup>222</sup> Sul punto, si veda Clemente, L. F. (2018).

<sup>223</sup> Lacan, J. (2013d), *Televisione*, p. 538.

<sup>224</sup> Lacan, J. (2003), *Il seminario. Libro XI*, p. 246.

<sup>225</sup> 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»,<sup>226</sup> 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».<sup>227</sup> 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.<sup>228</sup> La fine analisi consisterà, pertanto, nella separazione della ripetizione come tale dell'incidenza significante 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 significante 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:

---

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

<sup>227</sup> Lacan, J. (2020), p. 148.

<sup>228</sup> 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 significante), quanto qualcosa che non ha nulla a che vedere con esso e che, tuttavia, è ugualmente significante, nello specifico un significante che si ripete *senza declinarsi*, vale a dire indipendentemente dalla catena significante 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.<sup>229</sup>

Se, da un lato, anche in questo caso riconosco a Perrella la capacità di porre la questione in termini interessanti,<sup>230</sup> 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*

<sup>229</sup> Perrella, E. (1986), pp. 152-153.

<sup>230</sup> 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.<sup>231</sup> 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.<sup>232</sup>

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 tragggo 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»<sup>233</sup> – 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

<sup>231</sup> Cfr. Regnault, F. (2009), *Analisi e sintesi in Freud*.

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

<sup>233</sup> 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 articolarli 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 discriminare 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 Cavaillès, «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»: <sup>234</sup> 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

<sup>234</sup> Cavaillès, 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.<sup>235</sup>

\*\*\*

*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 conoscenza<sup>1</sup> del funzionamento inconscio della realtà psichica resa possibile dai concetti della scienza psicoanalitica: la conoscenza come

---

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



«progresso della conoscenza»<sup>236</sup> implicata nella scienza) e la funzione (almeno doppia) esercitata dal sapere nella cura (la conoscenza<sup>ii</sup> coinvolta nelle resistenze che si oppongono all'estensione della conoscenza dell'analizzante «in merito alla propria persona»,<sup>237</sup> da un lato, e l'*in quanto* [per utilizzare una categoria cara alla riflessione filosofica, in modo particolare a quella fichtiana] della conoscenza<sup>iii</sup> 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»,<sup>238</sup> 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.<sup>239</sup> 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).<sup>240</sup> 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»<sup>241</sup> (transfert e inizio analisi).<sup>242</sup>

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.

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

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

<sup>238</sup> Baldini, F. (2023), p. 185.

<sup>239</sup> 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*.

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

<sup>241</sup> Baldini, F. (2023), p. 95.

<sup>242</sup> 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. (2020<sup>2</sup>). *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. (1997<sup>2</sup>). 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. (1977<sup>2</sup>). *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. (1997<sup>2</sup>a). 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. (1997<sup>2</sup>b). 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 reception 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. (1997<sup>2</sup>). *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. Cavaillès, 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.). (1998<sup>2</sup>). *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.). Paginotto. (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. (1997<sup>2</sup>). 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. Trinchero, 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)
- Recalcatti, 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)



## UNA CHIOSA AL SAGGIO DI MARCO FERRARI PER UN'EPISTEMOLOGIA DEI CONCETTI PSICOANALITICI

Franco Baldini

Non perderò tempo a sottolineare l'eccellenza del contributo di Ferrari di cui peraltro condivido gran parte, né intendo impegnarmi in un confronto che troverà sicuramente altri tempi e luoghi per dispiegarsi. Intendo limitarmi a fare un'osservazione a proposito della nota 108 del suo testo, in cui egli segnala una serie di punti sui quali la sua lettura di Lacan differisce dalla mia. Ferrari è tuttavia esplicito solo a riguardo di uno di questi, relativo alla nozione lacaniana di «significante», su cui appunto verterà la mia chiosa.

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 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 sia 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.<sup>1</sup>

Su quanto precede ritengo sia doveroso spendere qualche parola. Soprassedo sull'idea che la rappresentazione sia qualcosa d'altro rispetto al significante e, al contempo, il suo ripresentarsi perché non ho la più pallida idea di cosa possa voler dire, a parte la banalità della tautologia ricavata dal nome. Che cosa renda il significante difforme da sé nell'atto del suo ripresentarsi mi sfugge completamente, a meno di non ammettere che esso rimanga formalmente lo stesso comparando in due differenti funzioni, ma allora la sua difformità dalla rappresentazione non sarebbe più così radicale come si vorrebbe. Questione che lascio tuttavia cadere in quanto appartenente ai ghiribizzi esoterici tipici del lacanismo che, fortunatamente, mi sono lasciato alle spalle ormai più di un trentennio fa. «Ciò che limita

---

<sup>1</sup> Ferrari, M. (2023), *Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini*, Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico, *infra*, nota 108.



il vero – disse una sera René Thom proprio durante una cena con Lacan, che non credo abbia veramente compreso il tenore della frase – non è il falso ma l'insignificante»: venirne a conoscenza bastò a scuotermi da un certo sonnacchioso ipsedixismo.

Quel che voglio fare è solo ricordare che il *copyright* dell'impiego tecnico del termine «significante» non è di Lacan ma di Saussure, senza il quale il primo non avrebbe neppure cominciato a fare quello che ha fatto. Ebbene, Saussure definisce il significante come «immagine acustica», che è con ogni evidenza lo stretto equivalente della freudiana «rappresentazione di parola». Quanto a Lacan, di cui ho appena ricordato il debito con il linguista ginevrino, non ha mai fornito una propria definizione di ciò che chiama «significante», se si eccettua quell'«un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante» che è ben lungi dall'essere una definizione perché il *definiendum* contiene il *definiens*. Ora, quando qualcuno non offre una nuova definizione di un termine già in precedenza definito, di solito si suppone che mantenga quella vigente. Lacan ci ha poi elucubrato sopra a suo piacimento, ma questo non significa che ciò abbia obliterato il riferimento alla definizione saussuriana, certamente presente nel suo impiego del termine.<sup>2</sup> Da Saussure, Lacan riprende persino la schematizzazione del segno linguistico mediante la s maiuscola (significante), quella minuscola (significato) e la barra che le separa: simboli che, non per caso, costituiranno il nucleo primo della sua pseudoalgebra<sup>3</sup> a partire dal momento in cui ne complicherà le relazioni nello sforzo di far loro esprimere metafora e metonimia, e lo seguiranno lungo tutto il corso della sua elaborazione teorica, sicché è ben difficile sostenere che nella sua nozione di significante non vi sia nulla di saussuriano. Ma se c'è del Saussure, allora c'è del Freud, ossia della *Wortvorstellung*.<sup>4</sup> Su questo, tuttavia, si può discutere. Ciò che invece è assolutamente indiscutibile è che Lacan, nello sforzo di

<sup>2</sup> Ferrari dimentica la mia formazione lacaniana: ebbene, è esattamente in questo senso che ai miei tempi tra Milano e Parigi – Lacan ancora vivente – il termine veniva inteso. Il riferimento a Saussure era costante.

<sup>3</sup> La dico «pseudo» perché Lacan non ne fornì mai le regole, riservandosi quindi il monopolio del suo maneggio, cosa di cui testimonia la rottura con Jean Laplanche.

<sup>4</sup> Per questo, sarebbe sufficiente l'interpretazione come significante della *Wahrnehmungszeichen*, la traccia della percezione di cui Freud parla nella lettera 112 a Fliess [Freud, S. (1986), *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, p. 237], fatta da Lacan nel seminario *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), [Staferla, p. 63]. La traduzione di *Zeichen* come *traccia* si giustifica con il fatto che è questa stessa a fungere da *Erinnerungspur*, traccia mnestica, o *Erinnerungsrest*, resto mnestico. Ora, questa nozione va letta sullo sfondo della teoria delle facilitazioni interneuronali delineata da Freud nel *Progetto di una psicologia*. Sicché quello che Freud ha in mente quando scrive *Zeichen* è un percorso, un tragitto.

radicare il suo impiego del termine «significante» nel testo freudiano,<sup>5</sup> riferendolo appunto alla *Vorstellungsrepräsentanz*, commette uno strafalcione micidiale.

Mi rendo conto che, su questo, Ferrari non è del tutto d'accordo neppure con Lacan,<sup>6</sup> per la ragione che, a suo dire, la teoria di costui servirebbe a «produrre una torsione di alcuni punti ciechi della riflessione freudiana». Di fronte a ciò, lo ammetto, mi dichiaro serenamente sconfitto: non ho infatti alcuna idea di come possa torcersi un punto, cieco o vedente, letterale o metaforico che sia. Tuttavia Ferrari, del termine *Vorstellungsrepräsentanz*, dà la stessa lettura di Lacan, il che mi suggerisce che ciò che ho da dire non risulterà completamente inutile.

E qui, per essere compreso, devo fare un po' di storia. L'identificazione lacaniana tra il significante e la *Vorstellungsrepräsentanz* ha origine nel seminario dell'anno 1958-59 *Il desiderio*. Ecco qua la frase con cui Lacan introduce la questione:

Che cosa vedrete che Freud ci spiega? Ci spiega esattamente questo – è la terza parte di *Das Unbewußte* – Freud lo spiega molto chiaramente: che può venire rimosso – ci dice – solo ciò che lui chiama «*Vorstellungsrepräsentanz*».

Solo questo, ci dice, può essere propriamente rimosso. Questo significa dunque *representante nella rappresentazione* di cosa? Del movimento pulsionale che qui viene chiamato *Triebregung*. In questo punto il testo non lascia spazio ad alcuna specie di ambiguità.<sup>7</sup>

A questo stadio della sua elaborazione, secondo la trascrizione Staferla, *Vorstellungsrepräsentanz* è reso da Lacan con «rappresentante *nella* rappresentazione», nell'edizione in volume invece con «rappresentante *della* rappresentazione»:<sup>8</sup> traduzione, quest'ultima, che egli manterrà anche in seguito, sicché è probabile che nell'edizione a stampa la correzione sia stata fatta a posteriori. La vacillazio-

---

<sup>5</sup> Soprattutto all'inizio del suo percorso egli era sommamente attento a rivendicare patenti di nobiltà.

<sup>6</sup> Se tanto mi dà tanto, dopo l'accusa a Freud di «autofraintendimento scientifico», quella di «autofraintendimento linguistico» rivolta a Lacan mi pare imminente. È come farsa – ci ricorda Marx – che la storia si ripete.

<sup>7</sup> “Que verrez-vous Freud nous articuler? Il nous articule très exactement ceci – c’est est la partie troisième de *Das Unbewusste* – Freud nous explique très nettement ceci : que ne peut être refoulé – nous dit-il – que ce qu’il appelle «*Vorstellungsrepräsentanz*». *Ceci seul*, nous dit-il, *peut être* à proprement parler *refoulé*. Ceci donc veut dire *représentant dans la représentation* de quoi? Du mouvement pulsionnel qui est ici appelé *Triebregung*. Le texte ne laisse aucune espèce d’ambiguïté à ce moment”. (Lacan, J., *Le désir* (1958-59), transcription Staferla, <http://staferla.free.fr>, pp. 38-39). [La traduzione è mia.]

<sup>8</sup> Lacan, J. (2016), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), p. 55.

ne è comunque da notare perché esprime certamente una perplessità quanto alla comprensione del testo.

È qualche riga dopo che questo preteso «rappresentante *nella*» o «*della* rappresentazione» viene identificato al significante.

[...] questo «*Vorstellungsrepräsentanz*» è strettamente equivalente alla nozione e al termine di *significante*.<sup>9</sup>

Qui si potrebbe già notare che *Repräsentanz* significa propriamente rappresentanza e non rappresentante, tuttavia lo slittamento di significato è minimo. L'anno seguente, nel seminario sull'etica, Lacan dichiara finalmente il modo in cui intende la propria traduzione.

[...] il termine *Vorstellungsrepräsentanz*: ciò che nell'inconscio *rappresenta (come segno) la rappresentazione (come funzione di apprensione)* [...].<sup>10</sup>

È chiaro che Lacan intende la parola nei termini di un *genitivo oggettivo*: è la rappresentazione (*Vorstellung*) ad essere rappresentata da qualcos'altro, ossia da quella misteriosa rappresentanza (*Repräsentanz*) che egli identifica con il significante.<sup>11</sup> Ed è così che anche Ferrari, al suo seguito, la intende.

Ora domandiamoci: questa traduzione è corretta? Per capirlo non dobbiamo far altro che tornare al testo freudiano e ricontestualizzarla. Va qui detto, e fortemente sottolineato, che quella della decontestualizzazione è una tecnica di falsificazione del testo freudiano che Lacan usa sistematicamente per far dire a Freud il contrario di quel che aveva scritto: di ciò possono darsi numerosi esempi, uno dei quali è per l'appunto quello relativo al problema che sto trattando.<sup>12</sup>

Il brano dal quale Lacan riprende il termine in questione si trova nel saggio *L'inconscio*,<sup>13</sup> tuttavia Freud lo aveva già impiegato ne *La rimozione*, nel passo seguente.

<sup>9</sup> "... ce « *Vorstellungsrepräsentanz* » est strictement équivalent à la notion et au terme de *signifiant*". (Lacan, J., *Le désir* (1958-59), transcription Staferla, <http://staferla.free.fr>, p. 39) [La traduzione è mia.]

<sup>10</sup> "[...] le terme « *Vorstellungsrepräsentanz* » : ce qui dans l'inconscient *représente (comme signe) la représentation (comme fonction d'appréhension)* [...]". (Lacan, J., *L'éthique* (1959-60), transcription Staferla, <http://staferla.free.fr>, p. 53) [La traduzione è mia.]

<sup>11</sup> Di qualunque cosa si tratti.

<sup>12</sup> Ai miei tempi eravamo studenti scrupolosi: controllavamo le fonti ogni volta che ci era possibile, *mais où sont, aujourd'hui, les neiges d'antan?*

<sup>13</sup> Freud, S., OSF, Vol. VIII, *L'inconscio* (1915), p. 60.

Abbiamo dunque motivo di supporre l'esistenza di una rimozione originaria, e cioè di una prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla "rappresentanza" psichica (ideativa) di una pulsione [*psychisches (Vorstellungs-) Repräsentanz des Triebes*] viene interdetto l'accesso alla coscienza. Con ciò si produce una fissazione: la rappresentanza in questione continua da allora in poi a sussistere immutata, e la pulsione rimane ad essa legata. Ciò accade in forza di quelle proprietà dei processi inconsci di cui ci dovremo occupare in seguito.<sup>14</sup>

L'espressione che Boringhieri traduce come «"rappresentanza" psichica (ideativa) di una pulsione» in Freud è appunto «*psychisches (Vorstellungs-) Repräsentanz des Triebes*»: la lascerò per ora in sospenso. Lungo i saggi metapsicologici vedremo questi termini comparire variamente come *psychisches Repräsentanz*, *Repräsentanz des Triebes*, *Triebrepräsentanz* o, appunto, *Vorstellungsrepräsentanz*.

Sempre ne *La rimozione*, qualche pagina dopo, Freud scrive quanto segue:

Nelle considerazioni fatte finora ci siamo occupati della rimozione di una *rappresentanza pulsionale* [*Triebrepräsentanz*], intendendo con questa una *rappresentazione* [*eine Vorstellung*] o un gruppo di rappresentazioni [*Vorstellungsgruppe*] che sono state investite, a opera della pulsione, di un certo ammontare di energia psichica (libido, interesse). L'osservazione clinica ci costringe a scindere quanto fin qui abbiamo considerato globalmente, giacché ci mostra che accanto alla rappresentazione entra in gioco un altro elemento, che pure rappresenta la pulsione, e che può incorrere in una rimozione del tutto diversa da quella della rappresentazione. Per designare questo altro elemento della rappresentanza psichica si è imposto il termine di ammontare affettivo [*Affektbetrag*]; esso corrisponde alla pulsione nella misura in cui quest'ultima si è staccata dalla rappresentazione e trova un modo di esprimersi proporzionato al suo valore quantitativo in processi che vengono avvertiti sensitivamente come affetti. Nel descrivere un caso di rimozione *dovremo d'ora in poi seguire separatamente ciò che in virtù della rimozione è accaduto alla rappresentazione, e ciò che invece è accaduto all'energia pulsionale che ad essa era ancorata*.<sup>15</sup>

In questo brano abbiamo la spiegazione chiara, esauriente e inequivocabile di quel che Freud intende quando parla di rappresentanza (*Repräsentanz*). La rappresentanza psichica della pulsione (*psychisches Repräsentanz des Triebes* o *Triebrepräsentanz*) è costituita di due parti: la rappresentazione (*Vorstellung*) e il quanto di eccitazione (*Affektbetrag*).<sup>16</sup> Sicché è chiaro che, quando Freud usa il

<sup>14</sup> Freud, S., OSF, Vol. VIII, *La rimozione* (1915), p. 38. [GW, Vol. X, p. 250].

<sup>15</sup> Freud, S., *La rimozione* (1915), pp. 42-43. (GW, X, pp. 254-255). [I corsivi sono miei.]

<sup>16</sup> Il termine *Affektbetrag* che Boringhieri traduce come «ammontare affettivo» significa in realtà «quanto di eccitazione» perché *Affekt* significa «eccitazione» e *Betrag*

termine *Vorstellungsrepräsentanz*, intende semplicemente riferirsi a quella parte della rappresentanza che è costituita dalla rappresentazione, dato che, come scrive, i destini delle due parti vanno seguiti separatamente. Il termine *Vorstellungsrepräsentanz* non esprime dunque, come ha creduto Lacan, un genitivo *oggettivo* bensì un genitivo *soggettivo*: è la rappresentazione a costituire la rappresentanza della pulsione. Il modo migliore per renderlo è quindi «rappresentanza da rappresentazione», nel senso di «svolta dalla». L'intricata espressione «*psychisches (Vorstellungs) Repräsentanz des Triebes*», così mal tradotta nell'edizione Boringhieri, non significherà dunque altro che «rappresentanza psichica (da rappresentazione) di una pulsione». «Da rappresentazione» = genitivo soggettivo; «di una pulsione» = genitivo oggettivo.

In Freud la rappresentazione non è rappresentata da niente ma è lei che, insieme al quanto di eccitazione, rappresenta (nel senso della rappresentanza) la pulsione a livello psichico. Tutto il resto proviene dal malinteso di Jacques, con cui il povero Sigmund non c'entra nulla. Quello che io chiamo il ritorno di Freud comincia esattamente da qui: dal restituirgli ciò che è suo.

Freudiano come sono, resterò dunque orbato del significante, che se ne parte insieme a Lacan? Niente affatto, perché, come ho già spiegato, mi rimane sempre quello saussuriano, ossia l'originale, ben definito dal suo autore, ben interpretato dalla *Wortvorstellung* e ben documentato da *L'interpretazione dei sogni*, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, *Psicopatologia della vita quotidiana* e altro. Ci si domandi: che cosa aggiungono di sostanziale gli arabeschi retorici lacaniani a queste monumentali costruzioni dello spirito umano? A voler essere onesti, l'interrogazione può ricevere una sola risposta: nulla, se non arguzie da *jongleur* permesse dalla lingua francese.

Infine, quel che Lacan non ha capito, è che una rappresentazione può benissimo funzionare come rappresentanza. Per lui invece essa può soltanto raffigurare, mentre per fungere da rappresentanza è necessario inventarsi qualcos'altro. Ma in qualunque convegno – per esempio – si possono vedere dei segnaposto con scritti i nomi dei relatori: ebbene, l'insieme di lettere che compone il nome è una rappresentazione di parola nella misura in cui raffigura i fonemi mediante cui tale nome viene proferito eppure, al contempo, funge da rappresentanza di un individuo umano che invece non raffigura affatto. Una rappresentazione, cioè, può essere presa in una funzione che non è quella di raffigurare qualcosa o qualcuno ma di *stare per* questo qualcosa o qualcuno. Ed è in questa seconda che svolge, propriamente, il ruolo che Lacan stesso assegna al significante.

Il significante «carbonara» – tanto per fare un altro esempio che tiri le fila di tutto il discorso – è:

1. *rappresentazione di una parola* in quanto raffigura una sequenza particolare di fonemi che di per sé non significa niente;

---

«quantità».

2. espressione di un certo numero di *rappresentazioni di cosa*, ossia di significati: nel caso presente quelli stabilizzati dall'uso sono: a) donna che attende alla preparazione e alle operazioni di cottura nelle carbonaie; b) donna che esercita la professione di venditrice al minuto di carbone; c) aderente alla società segreta della Carboneria; d) piatto tipico della cucina romana;
3. e – talora – *rappresentanza di una pulsione* di autoconservazione come la fame e delle componenti pulsionali erotiche orali che le sono annesse per appoggio.

Sicché, quando la fame è presente, sarà lei con i suoi annessi a selezionare eventualmente il significato d) in quanto connesso al significante in questione: questo e non altro vuol dire *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*.

Tale costruzione teorica – come le opere «linguistiche» di Freud dimostrano in modo persino sovrabbondante – è perfettamente sufficiente a render conto di tutti i capricci del linguaggio: figure retoriche, paraprassi, arguzie, *bons mots*, dimenticanze e chi più ne ha più ne metta. Non c'è dunque nessun bisogno di immaginare una qualche indefinita entità fantomatica cui far svolgere la funzione di rappresentanza – da chiamare con lo stesso nome della creatura di Saussure ma da proclamare poi differente<sup>17</sup> e da tormentare concettualmente fino a ridurla a un'e-stenuata entità metafisica – quando invece l'arlecchino della rappresentazione è fatto apposta per servire due padroni.

Talora – mi rivolgo a Lacan – ciò che si prende per un avanzamento teorico è soltanto il frutto di un malinteso e i «punti ciechi» che si rimproverano ad altri null'altro che la proiezione dei propri.

Resta che, con ogni evidenza, Freud è ancora da leggere.

## Bibliografia

- Ferrari, M. (2023). Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini, *Transfert*. In *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, *infra*.
- Freud, S. (1986). Epistolari. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904* (M. A. Massimello Trad.). Bollati Boringhieri.
- Lacan, J., *Le désir 1958-59*. Staferla, <http://staferla.free.fr>
- Lacan, J. (2016). *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)* (L. Longato, Trad.). Einaudi.
- Lacan, J., *L'éthique 1959-60*. Staferla, <http://staferla.free.fr>
- Lacan, J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Staferla, <http://staferla.free.fr>

---

<sup>17</sup> Ah, questo viziaccio di appropriarsi della roba altrui!

FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI DICEMBRE 2023  
DA GECA INDUSTRIE GRAFICHE  
SAN GIULIANO MILANESE (MI)