



Data di pubblicazione dicembre 2024

Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana

Anno 6 vol. 1 2024

Direttore scientifico: Franco Baldini

Direttore editoriale: Silvana Dalto

Redazione: Pamela Cagna, Maria Vittoria Ceschi, Annalena Guarnieri, Nicola Maffeis, Stefania Olivier, Fabio Pietrantonio, Ludovica Soggia

Comitato scientifico: Franco Baldini, Pierpaolo Cesaroni, Maria Vittoria Ceschi, Silvana Dalto, Marco Ferrari, Edoardo Toffoletto

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, il materiale anche se non pubblicato non viene restituito.

Questo volume è stato pubblicato anche grazie ai donatori della campagna di crowdfunding 2023 sul portale *Produzioni dal basso*

Ringraziamo in particolare: Marco Bellezza e Marco Cagna

Progetto grafico copertina: Nicola Maffeis

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

www.metapsychologica.it

www.scuoladipsicanalisifreudiana.it

ISBN 9791222317731

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, 1966-1993.
- 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, 1953-1974.
- GW Freud, Sigmund. Gesammelte Werke chronologisch geordnet in 18 Bände. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1940-1968.

FINALITÀ O FINALISMO

**Percorsi epistemologici attorno
alla «causa finale» a partire dalla
psicanalisi**

SOMMARIO

ATTI DEL CONVEGNO (Milano, 18-19 ottobre 2023)

- Edoardo Toffoletto – *Presentazione del Convegno Finalità o finalismo. Percorsi epistemologici attorno alla «causa finale» a partire dalla psicanalisi* pag. 7
- Silvana Dalto – *Una critica del concetto di intenzionalità in Husserl alla luce della metapsicologia freudiana* pag. 17
- Franco Baldini – *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana* pag. 41
- Pierpaolo Cesaroni, Marco Ferrari – *Il problema delle finalità nel vivente, nella macchina e nella società. Un'analisi epistemologica* pag. 63
- Maria Vittoria Ceschi – *Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine: J. M. Keynes e S. Freud* pag. 91
- Edoardo Toffoletto – *Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo* pag. 133

STUDI E RICERCHE

- Franco Baldini – *Il problema della realtà nella metapsicologia freudiana* pag. 169



PRESENTAZIONE DEL CONVEGNO *FINALITÀ O FINALISMO*

Percorsi epistemologici attorno alla «causa finale» a partire dalla psicanalisi

Edoardo Toffoletto

Perché mai risollevarla la questione della «causa finale» nel XXI secolo? Non si trova essa iscritta in una fisica di matrice aristotelica, cioè antecedente alla fisica moderna? E perché dovrebbe essere al centro dello statuto scientifico non solo della psicanalisi, ma di ogni sapere scientifico?

Queste saranno alcune delle domande al cuore delle due giornate che intendo porre l'attenzione sulla finalità come condizione epistemologica necessaria di ogni costruzione scientifica. Aristotele introduce nella *Metafisica* (*Metaph.*, Liber A, 983a25-983b) la sua dottrina delle quattro cause, dove presenta la *causa finale* come causa opposta alla *causa efficiente* in quanto ciò che è «il principio del movimento», ed è dunque definita in quanto «lo scopo o il bene: infatti, questo è il fine della generazione e di ogni movimento». Il filosofo rimanda alla *Fisica* (segnatamente: *Physica*, B.3; B.7; B.8), ma già ci si può chiedere se non vi sia un nesso inscindibile tra causa efficiente e causa finale, in quanto concause del movimento, e della generazione, che ne è una specie.

Nel contesto della fisica aristotelica risulta che la causa finale converge con l'essenza stessa dell'ente, cioè tutto ciò che avviene secondo natura (*katà physin*), al punto che si legge: «non c'è dubbio che la natura sia una causa: precisamente una causa finale». Inoltre è nel vivente che si radica già in Aristotele il paradigma della causa finale, laddove afferma che «anche nel regno vegetale risulta che si producono parti utili in vista di un fine». Dunque, se la natura stessa è «una causa finale», vi è certamente in Aristotele un finalismo della natura (cioè una finalità globale), ma anche una finalità locale, come le «parti utili in vista di un fine» necessariamente specifiche di un organismo determinato.

Tuttavia, sarebbe oltremodo errato ritenere che tale quadro teorico si sia estinto con Aristotele. Al contrario, la fisica contemporanea – ma in genere ogni discorso scientifico – ha la pretesa di eliminare l'orizzonte della «causa finale», salvo poi vederla rispuntare nel principio (euristico) antropico, che rielaborando il cogito cartesiano recita: *Cogito, ergo mundus talis est*; ma tale principio epistemico non è esattamente il ritorno di una causalità globale rimossa? Il principio antropico garantisce che la teoria cosmologica (o qualunque teoria scientifica) che contempla non solo la possibilità, ma anche la necessità della nostra propria esistenza in quanto animali senzienti, sarebbe quella corretta, o se non altro quella valida.¹

¹ Arcidiacono, G., Arcidiacono, S. (2006), *Sintropia, Entropia, Informazione. Una*

Non è esattamente questa la funzione di una «causa finale» che, come in Aristotele, risulta coincidere con la natura stessa in quanto «causa»? Ma tale paradosso fu esemplarmente additato da Arthur Schopenhauer, allorché isolò l'*impasse* di ogni materialismo ingenuo, il quale pretende di assumere «la legge di causalità» «come ordine delle cose esistente in sé, come *veritas aeterna*, saltando quindi l'intelletto», al fine

di trovare il primo e più semplice stato di materia, e quindi di sviluppare da esso tutti gli altri, salendo dal mero meccanismo al chimismo, alla polarità, alla vegetazione, all'animalità; e posto che ciò riesca, l'ultimo anello della catena sarebbe la sensibilità animale, il conoscere: che dunque si presenterebbe allora come una mera modificazione della materia, come uno stato di essa prodotto dalla causalità. Ma se avessimo seguito fin qui il materialismo con rappresentazioni intuitive, noi, giunti con esso al suo vertice, sentiremmo un improvviso scoppio del riso inestinguibile degli olimpî, in quanto, come distandoci da un sogno, ci accorgeremmo a un tratto che il suo risultato ultimo, così faticosamente raggiunto, il conoscere, era già presupposto, come condizione imprescindibile, nel primissimo punto di partenza, la mera materia, sicché c'eravamo sì immaginati di pensare con esso la materia, ma in realtà non avevamo pensato nient'altro che il soggetto che si rappresenta la materia, l'occhio che la vede, la mano che la sente, l'intelletto che la conosce.²

In questo passo Schopenhauer coglie perfettamente il processo di «ritorno del rimosso» in seno al materialismo che in questo caso «rimuove» il conoscere, cioè il soggetto, per vederlo riapparire, poiché già da sempre presupposto come «causa finale» non esplicitamente ammessa. Ciononostante «il fine e l'ideale di ogni scienza della natura è in fondo un materialismo pienamente attuato»,³ cioè un'obliterazione delle forme trascendentali dell'intelletto, che le traduce in termini ontologici «come ordine delle cose esistente in sé».

Si rivela perciò indispensabile riattivare il gesto kantiano (che sarà ripreso da Schopenhauer) nella *Critica della ragion pura* in cui la funzione della ragione si differenzia dall'intelletto, dove quest'ultimo «crea» (*schafft*) concetti (di oggetti), mentre la ragione «li *ordina* soltanto, e fornisce loro quell'unità, che essi possono

nuova teoria unitaria della fisica, chimica e biologia. X. Cosmologia e principio antropico, pp. 91-93: «Sono possibili infiniti universi, ma se teniamo conto che nel nostro universo c'è la vita, e quindi l'uomo può osservarlo, essi si riducono drasticamente, forse a uno solo, come sembra suggerire la moderna ricerca cosmologica»; Hawking, S. (1988), *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*. 8. L'origine e il destino dell'universo, p. 146 e sg.; cfr. Barrow, J. D., Tipler, F. J. (2002), *Il principio antropico, passim*.

² Schopenhauer, A. (2006), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Libro I, § 7, pp. 85-87.

³ *Ivi*, Libro I, § 7, p. 89.

avere nella loro massima estensione possibile, in riferimento cioè alla totalità delle serie. L'intelletto non considera questa totalità, bensì soltanto la connessione, *mediante cui si costituiscono* ovunque – secondo concetti – serie di condizioni. La ragione quindi ha propriamente come oggetto soltanto l'intelletto e l'impiego di questo in conformità di un fine». La funzione della ragione si mostra in quanto facoltà del giudizio teleologico (in conformità di un fine). Tale ordine della «totalità delle serie» si attua tramite le idee intese quali «principi *regolativi*» e non già costitutivi come i concetti dell'intelletto, e pertanto le idee della ragione (anima, mondo, Dio) garantiscono quell'«unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale».

In particolare è l'idea di Dio che si rivela intimamente connessa alla finalità. In effetti, «la suprema unità formale», scrive Kant, «che si fonda soltanto su concetti della ragione è l'unità delle cose, *conforme a un fine*; e l'interesse *speculativo* della ragione rende necessario il considerare ogni ordinamento del mondo, *come se fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione*». La condizione analogica (come se) è la condizione di possibilità della conoscenza stessa, poiché tale unità sistematica, ordine e finalità (solamente proiettata e non data) «della costituzione del mondo» deve essere assunta dalla ragione «come principio regolativo della sua indagine sulla natura». Tale principio regolativo implica che l'analogia del «come se» il mondo «fosse scaturito dal disegno di una suprema ragione» (= Dio = principio antropico = teoria del disegno intelligente) non può diventare costitutiva invertendo il senso della relazione fra Dio e la finalità, cioè quest'ultima non è la deduzione dell'esistenza di Dio, semmai – precisa Kant – è la finalità che è funzionale «per conoscere l'esistenza del creatore [...] ossia per conoscere tale esistenza come assolutamente necessaria». Il raggiungimento o meno di tale conoscenza non inficia l'uso della finalità in quanto «principio semplicemente regolativo».⁴

Se la finalità in quanto principio regolativo è espressa dal giudizio teleologico riflettente, Kant nella *Critica del Giudizio* pare operare un salto fino ad ammettere un giudizio teleologico determinante, cioè praticamente una transizione da un principio regolativo ad un principio costitutivo – che giungerà a maturazione nei materiali dell'*Opus postumum* – dove «il concetto di un fine della natura non apparterrebbe affatto in modo peculiare alla forza di giudizio [...] ma introdurrebbe, come concetto della ragione, una nuova causalità che però noi attingiamo soltanto da noi stessi e che attribuiamo ad altri esseri, senza tuttavia voler ammettere che sono simili a noi».

Sebbene Kant avverta che «il concetto di una cosa in quanto è in sé fine naturale non dunque un concetto costitutivo dell'intelletto o della ragione, ma può comunque essere un concetto regolativo per la forza riflettente di giudizio», l'i-

⁴ Kant, I. (1976), *Critica della ragion pura*, Parte II, Appendice alla Dialettica Trascendentale, pp. 658-659, 680-700.

dentificazione del fine naturale (*Naturzweck*) in un organismo, cioè un «essere organizzato e che organizza se stesso [*als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*]», consente di affermare che Kant intende da una parte rendere determinante-costituente il giudizio teleologico localmente, senza per questo farlo valere globalmente (per la natura come tale), poiché a questo livello la finalità rimane un principio regolativo del giudizio riflettente. Senza dilungarsi sulla differenza capitale tra la *macchina*, dotata della sola forza motrice (*bewegende Kraft*), e l'*organismo*, dotato invece della forza formatrice (*bildende Kraft*), quest'ultimo è concepito chiaramente come un «prodotto organizzato della natura» (*ein organisiertes Produkt der Natur*), «in cui tutto è fine e vicendevolmente anche mezzo»: nulla nell'organismo è inutile (*umsonst*) o senza fine (*zwecklos*).⁵

Non è questo lo spazio per sondare i transfert epistemologici tra la nascente economia politica e la matematizzazione della fisica moderna, ma è necessario porre la questione della relazione fra il principio dell'utile e la causa finale, o in altri termini, la relazione tra la finalità in quanto principio regolativo (globale) e il principio (costitutivo) dell'utile in quanto sua determinazione locale. In effetti, sarà la cibernetica di primo ordine – vero sostrato epistemologico del comportamentismo e delle scienze cognitive – a riattivare l'importanza del «purpose» in un'analisi teleologica, tuttavia indipendente da «problems of causality». Il «purpose» è certamente l'obiettivo, lo scopo di un comportamento, ma tale nozione non riduce il fine alla mera legge motivazionale, cioè il fine al semplice motivo? Non sarebbe azzardato affermare che la soluzione cibernetica sia l'iscrizione della finalità all'interno del principio dell'utile.⁶ Ovviamente, ciò impone un confronto con il concetto di «economia».

La via indiretta, ma illuminante, per affrontare la questione economica, si rivela essere la prospettiva aperta dall'entropia, e segnatamente le implicazioni fisico-biologiche riassunte da Erwin Schrödinger nel suo libro *What is Life?*

⁵ Kant, I. (2004), *Critica del Giudizio*, Parte II. Critica della forza teleologica di giudizio, § 61, pp. 417-421, § 65, pp. 445-453, § 66, p. 453.

⁶ Wiener, N., Rosenblueth, A., & Bigelow, J. (1943), *Behavior, Purpose and Teleology*, p. 23. «Teleology has been interpreted in the past to imply purpose and the vague concept of a “final cause” has been often added. This concept of final causes has led to the opposition of teleology to determinism. A discussion of causality, determinism and final causes is beyond the scope of this essay. It may be pointed out, however, that purposefulness, as defined here, is quite independent of causality, initial or final. Teleology has been discredited chiefly because it was defined to imply a cause subsequent in time to a given effect. When this aspect of teleology was dismissed, however, the associated recognition of the importance of purpose was also unfortunately discarded. Since we consider purposefulness a concept necessary for the understanding of certain modes of behavior we suggest that a teleological study is useful if it avoids problems of causality and concerns itself merely with an investigation of purpose».

In effetti, la tendenza all'entropia, cioè all'equilibrio termodinamico del sistema, implica nell'ambito biologico che la vita è un processo di differimento di tale equilibrio, giacché esso equivarrebbe alla morte dell'organismo. Schrödinger individua nel processo metabolico quello scambio attraverso cui l'organismo estrae «ordine» dal proprio ambiente in modo da stabilizzare – e differire – la tendenza entropica del proprio sistema. Il vivente si rivela quella particolare specie di sistema in cui sono ammessi processi reversibili nella forma della sostituzione, riparazione o morfogenesi di cellule. In questo contesto è tuttavia da segnalare che l'organismo non è semplicemente una macchina di riduzione di entropia locale, come potrebbe suggerire Schrödinger, allorché afferma la necessità da parte dell'organismo «to maintain itself on a stationary and fairly low entropy level».⁷ La definizione dell'organismo in Schrödinger come luogo di produzione di entropia negativa non consente infatti di pensare la morte stessa dell'organismo, cioè in definitiva il prevalere della tendenza all'entropia. Gli sviluppi più recenti della questione dell'entropia in ambito biologico mostrano quanto inerenti al vivente siano i processi entropici, al punto che propriamente l'organismo è da intendersi non tanto quanto una macchina di riduzione locale di entropia (entropia negativa), quanto piuttosto una organizzazione locale (in vista di un fine?) della tensione tra processi entropici globali e locali. Questa organizzazione è ciò che Giuseppe Longo⁸ ed altri hanno definito *anti-entropia* per marcare la differenza con l'*entropia negativa* di Schrödinger.

In tal modo, il mantenersi vitale dell'organismo non può altro che accadere attraverso «equilibri metastabili», secondo la definizione di Gilbert Simondon, che implicano l'intimo nesso tra entropia negativa ed energia potenziale: l'aumento dell'una comporta l'aumento dell'altra (Schrödinger poneva l'equivalenza tra entropia negativa ed energia libera). Inoltre l'individuazione potrebbe diventare il paradigma per pensare la questione della finalità al di là dell'equivalenza aristotelica tra fine ed essenza (una conseguenza dello schema ileomorfo), che porta ad identificare il fine con l'attualizzazione di un'essenza posta a priori del processo di individuazione. Infatti, secondo Simondon, l'individuazione implica di «conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo». L'individuazione si struttura secondo fasi di risoluzione

⁷ Schrödinger, E. (1967), *What is Life? with Mind and Matter & Autobiographical Sketches*, What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell, Chapter 6. Order, Disorder and Entropy, pp. 67-75.

⁸ Longo, G., Chollat-Nemy, M. (2022), *Entropie, Néguentropie et Anti-Entropie: le jeu des tensions pour penser le vivant*, pp. 4-5, 16: «À noter que la nouvelle organisation n'est pas forcément plus complexe que la précédente dont elle provient, il n'y a pas de finalisme téléologique du vivant vers toujours plus de complexité, toutefois une complexification peut permettre l'invention d'une niche (écosystémique) nouvelle, auquel cas elle a donc plus de chance de survivre».

dell'«incompatibilità fatta di forze di tensione tanto quanto dell'impossibilità di una interazione tra termini estremi delle dimensioni».⁹

Per tale ragione, l'equilibrio del vivente non può che essere metastabile, poiché variabile nelle sue configurazioni dinamiche ed economiche di fase in fase. Questa impostazione teorica risulta perfettamente coerente con la riflessione metapsicologica più matura di Sigmund Freud segnata dai saggi quali *Al di là del principio di piacere* o *Il problema economico del masochismo*. In effetti, si tratta dello scollamento del *Lust* dal principio di costanza o Nirvana: il godimento-piacere non si identifica più con la soddisfazione (*Befriedigung*), cioè con la sola scarica pulsionale, come avveniva paradigmaticamente nell'*Entwurf einer Psychologie*, in cui il dolore si identificava con l'eccitazione stessa e il suo accumulo. Nell'ultimo Freud diventa quindi concepibile «un bisogno che viene soddisfatto dalla punizione e dalla sofferenza [*durch Strafe und Leiden befriedigt*]», fino al punto in cui nel masochismo in quanto introversione della «pulsione distruttiva» (diventata «pulsione di morte») «perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico [*libidinöse Befriedigung*]». Il problema economico del masochismo risiede nel fatto che la soddisfazione libidica, quindi la scarica pulsionale, combacia con ulteriori stimolazioni sotto forma di *Leiden*, così il paradosso: la scarica equivale qui con un accumulo di eccitazione. In tal senso la metapsicologia freudiana matura non iscrive più l'equilibrio psichico staticamente, ma appunto – per riprendere Simondon – in un processo di individuazione strutturato da fasi e quindi articolato secondo equilibri metastabili, in cui l'*Affektbetrag* (quanto di eccitazione) minimo per la stabilità del vivente varia non soltanto da caso a caso (da soggetto a soggetto, da individuo a individuo), ma da fase a fase dell'individuazione psichica. Ora, è necessario osservare che mentre il quadro teorico dell'*Entwurf* è analogo all'impostazione kantiana, che spiega il suicidio come esito paradossale di un *Princip der Selbstliebe* (principio dell'amore di sé) mirante ad eliminare «una serie di mali cresciuta sino alla disperazione», il quadro teorico *al di là del principio di piacere* comporta invece una metapsicologia che si pone appunto *al di là* della contraddizione isolata da Kant, poiché il soddisfacimento libidico masochistico (fino al caso limite del suicidio) non deriva da una riduzione dell'eccitazione, ma semmai da un incremento parossistico della stessa.¹⁰

⁹ Simondon, G. (2017), *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*. Introduction, pp. 23-36.

¹⁰ Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 15-16; Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*. 1. Schema generale, [6.] *Il dolore*, p. 212: «Il dolore può, da una parte, essere determinato da un aumento di quantità; tutti gli eccitamenti sensoriali (anche quello degli organi sensori superiori) tendono al dolore con l'aumento dello stimolo [...]. D'altra parte, si può avere dolore anche quando le quantità esterne sono deboli, e in questi casi esso si collega sempre ad una soluzione

Infine, la questione della finalità si articola nella psicanalisi freudiana attraverso la tensione tra *Lust* e *Befriedigung* strutturata analogamente all'anti-entropia in quanto organizzazione della tensione tra processi entropici globali e locali. In questo senso, va colta la definizione freudiana di pulsione, secondo cui

Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica, o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica.

Questa concezione della pulsione ci suona strana, poiché ci siamo abituati a ravvisare in essa un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo, mentre ora la dobbiamo intendere in un modo precisamente opposto, vale a dire come espressione della natura *conservatrice* degli esseri viventi.¹¹

Tale «natura *conservatrice*» rinvia a ciò che Schrödinger definiva entropia negativa, ma si tratterà di mostrare che l'Io in quanto *organizzazione* delle «relazioni tra le differenti pulsioni parziali e i loro oggetti» è precisamente la funzione di organizzazione misurata dall'anti-entropia. In effetti, l'assoluta simmetria dell'Es è lo specchio dell'ordine assoluto che non equivale affatto all'organizzazione. La «disorganizzazione dell'Es» rinvia appunto all'equipollenza pulsionale, cioè l'assenza di orientamento e quindi di finalità, che non è altro che l'entropia assoluta (come il gas in un sistema chiuso all'equilibrio termico). Pertanto, se l'intelletto (riprendendo la rielaborazione schopenhaueriana) coincide con un'estetica trascendentale, articolata dalle categorie polari (interno/esterno, passivo/attivo, piacere/dispiacere) strutturanti il reperimento dell'oggetto, la questione della finalità in psicanalisi richiede di pensare la funzione regolativa (ma anche *localmente* costitutiva) della ragione, al fine che l'Io possa assurgere ad organizzazione del molteplice pulsionale.¹²

La finalità, si è detto, si situa nella tensione tra *Lust* e *Befriedigung*. Tuttavia, essa non si riduce alla semplice meta pulsionale, cioè all'oggetto della soddisfazione, giacché in tal caso la finalità sarebbe la legge motivazionale intesa secondo la cibernetica. Probabilmente, la finalità in psicanalisi interviene propriamente nella tensione tra libido sessualizzata e desessualizzata, cioè all'altezza di proces-

di continuità; si ha dolore, cioè, quando una Q esterna agisce direttamente sulle terminazioni dei neuroni φ e non tramite gli apparati nervosi terminali. Il dolore è quindi caratterizzato dall'irruzione di Q eccessivamente grandi in φ e in ψ , cioè di Q di ordine ancora superiore agli stimoli φ »; Kant, I. (1997), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Sezione Seconda, pp. 75-77; cfr. Baldini, F. (2023, 25 febbraio), *Dal cogito kantiano all'Ich freudiano*.

¹¹ Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, p. 222.

¹² Baldini, F. (2023, 25 febbraio).

si quali la sublimazione o l'idealizzazione, dove l'ideale (inevitabilmente culturalmente determinato) interviene nell'orientamento della pulsione.

In questo senso, la metapsicologia freudiana consente di fornire una genesi (in senso simondoniano) dell'intenzionalità fenomenologica,¹³ che viene presa per una struttura originaria persino nella sua applicazione psichiatrica (es. Binswanger), come se l'oggetto fosse già da sempre dato a priori. In effetti, l'aver «coscienza di» non può essere considerato come il dato primitivo sotto il profilo psicologico, giacché non soltanto l'Io non si riduce alla coscienza, ma soprattutto poiché ogni declinazione esistenzialistica dell'intenzionalità nei termini di «progetto originario» (Sartre) o, come indicano Lévinas o Sartre, nell'identificazione dell'intenzionalità con il soggetto in quanto movimento diretto fuori di sé (*ex-sistente*), implica l'orientamento della pulsione, il che comporta l'esigenza di definire il senso di questo orientamento, quindi chiarire la funzione della finalità. In ogni caso, la finalità in psicanalisi risulta essere localmente costitutiva dell'orientamento pulsionale di un soggetto singolare. La questione è dove si situa in

¹³ Binswanger, L. (1994), *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*. «Introduzione», pp. 20-23: dopo avere fatto riferimento alle due direzioni della fenomenologia, cioè l'*intenzionalità* (Brentano-Husserl) e l'*essere-nel-mondo* (Heidegger), Binswanger scrive: «Ne risulta che l'indagine fenomenologica si sviluppa sempre in entrambe le direzioni. L'approfondimento di quest'indagine conduce al rinvio di ogni "oggettualità" costituita a una correlativa struttura essenziale dell'intenzionalità che è per essa costitutiva, dunque al rapporto fra il mondo inteso come "universo di trascendenze costituite" e i momenti "strutturanti" o costitutivi di quest'universo, al rapporto tra *noema* intenzionale e *noesis* intenzionale, tra prodotto trascendentale e produrre trascendentale, tra vita vissuta e vita vivente o agente [...]. Si tratta dunque del già menzionato *rinvio* della costituzione del mondo di volta in volta considerato ai momenti che ne costituiscono la struttura, ovvero del *rinvio* di ogni "oggettualità" costituita a una struttura essenziale correlativa dell'*intenzionalità* che la costituisce. Questo rinvio concerne in primo luogo gli oggetti temporali, passato, presente, futuro, e inoltre *tutti* gli "oggetti" psichici intenzionali, gioia, dolore, giudizio, sentimento e desiderio, e i fenomeni che li costituiscono, a essi correlati "nella coscienza interna"; Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, § 36. Vissuto intenzionale. Vissuto in generale, pp. 84-86 e § 75. La fenomenologia come scienza eidetica descrittiva dei puri vissuti, pp. 177-180; Lévinas, E. (2002), *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. III, p. 55: «Ora, l'intenzionalità non è la via attraverso la quale un soggetto cerca di prendere contatto con un oggetto che esisterebbe accanto ad esso. *L'intenzionalità costituisce la soggettività del soggetto*. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi»; Sartre, J.-P. (2012), *La transcendance de l'Ego*, Appendices. V. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité, pp. 109-113; Sartre, J.-P. (1943), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Partie IV, Chapitre II, I. La psychanalyse existentielle, pp. 602-620.

psicanalisi tale finalità: pertiene ad ogni singola pulsione parziale? Oppure, interviene al livello di organizzazione dell'Io (quindi globalmente per l'organismo)? Quale la relazione tra la meta pulsionale, l'oggetto e la finalità? O ancora tra soddisfazione, piacere e finalità?

Bibliografia

- Arcidiacono, G., Arcidiacono, S. (2006). *Sintropia, Entropia, Informazione. Una nuova teoria unitaria della fisica, chimica e biologia*. Di Renzo Editore.
- 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
- Barrow, J. D., Tipler, F. J. (2002). *Il principio antropico* (F. Nicodemi, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1986)
- Binswanger, L. (1994). *Melanconia e Mania. Studi fenomenologici*. E. Borgna (Cur.). (M. Marzotto, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1960)
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Hawking, S. (1988). *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo* (L. Sosio, Trad.). Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1988)
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. V. Costa, E. Franzini (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1913-1931)
- Lévinas, E. (2002). *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. S. Petrosino (Cur.). (V. Perego, Trad.). JacaBook. (Originariamente pubblicato nel 1930)
- Kant, I. (2004). *Critica del Giudizio*. M. Marassi (Cur. e Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1790)
- Kant, I. (1976). *Critica della ragion pura*. G. Colli (Cur. e Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1781)
- Kant, I. (1997). *Fondazione della metafisica dei costumi*. F. Gonnelli (Cur. e Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1785)
- Longo, G., Chollat-Namy, M. (2023). Entropie, Néguentropie et Anti-Entropie: le jeu des tensions pour penser le vivant. *ISTE OpenScience*, 1-20. <https://doi.org/10.21494/ISTE.OP.2023.0983>
- Schopenhauer, A. (2006). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. S. Giametta (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1818)
- Schrödinger, E. (1967). *What is Life? with Mind and Matter & Autobiographical Sketches*. Cambridge University Press.

- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2012). *La transcendance de l'Ego*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Simondon, G. (2017). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Gérard Millon.
- Wiener, N., Rosenblueth, A., & Bigelow, J. (1943). Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 10(1), 18-24. <https://doi.org/10.1086/286788>

UNA CRITICA DEL CONCETTO DI INTENZIONALITÀ IN HUSSERL ALLA LUCE DELLA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

Silvana Dalto

Abstract

A criticism of the concept of intentionality in Husserl in the light of Freudian metapsychology.

A criticism of Brentano's and Husserl's concept of intentionality is carried out and a comparison is made with Freud's concept of drive. For Husserl, against positivistic logic, a new approach is needed, which considers reality no longer as a set of objects separate from the subject, but which places the world as a correlate of consciousness; some inconsistencies in Husserlian argumentation are highlighted: first of all, the *epoché* fails to separate the self-perception from the sensitive perception; this means that the *epoché* is not sufficient to establish the transcendental subject, but neither is it sufficient to construct a valid objectivity in subjectivity. For Freud instead the self-position of the subject is original and arises well before the object is constituted as such. In fact the drive is originally without an object: there is nothing pre-constituted in the definition of the subject or even of our relationship with the world. The concept of drive is much more adherent to real psychic dynamics than the concept of intentionality, which is moreover contradicted by basic clinical phenomena such as anxiety or hallucination.

Keywords: *intentionality, constitution of the transcendental subject, Freudian theory of drives, finality.*

1. Introduzione: Kant, Husserl e Freud

Nella *Critica del Giudizio* di Kant il giudizio teleologico si applica al principio di una finalità oggettiva della natura, di cui gli organismi viventi ci fanno intuire l'esistenza, pur non essendo essa mai riducibile a fenomeno: nella definizione kantiana il corpo organico ha una forma che risponde a un concetto che dovrebbe presiedere alla sua produzione. Ma tale concetto è parte della natura o proviene dal nostro intelletto?

Si delinea qui un problema di una certa portata per la prospettiva trascendentale kantiana, ossia che la finalità, gli organismi ce l'hanno in proprio, non la ricevono dal nostro intelletto. Noi pensiamo l'organismo *come se* fosse prodotto in vista di un fine, in analogia con i prodotti dell'attività pratica tendente a dei fini.¹

¹ Vedi Kant, I. (1974), *Critica del Giudizio*, p. 244. Secondo Kant, siccome noi sia-

Gli esseri organizzati [...] son quelli che dànno la prima volta una realtà oggettiva al concetto d'uno scopo, che non sia uno scopo pratico, ma uno scopo *della natura*, e forniscono perciò alla scienza della natura un fondamento per una teleologia, cioè per un modo di considerare gli oggetti della natura secondo un principio particolare [...] (perché la possibilità di una simile specie di causalità non si può scorgere punto *a priori*). [...] Questo principio, che è nel tempo stesso la definizione della finalità interna, dice: *è un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo*.² Nulla in esso è vano, senza scopo, o da attribuirsi ad un cieco meccanismo della natura.²

Tale finalità, che s'impone come necessaria al nostro pensiero, secondo Kant è preclusa alla nostra conoscenza intellettuale effettiva (giudizio determinante); possiamo coglierla soltanto con la ragione mediante un giudizio riflettente che ci permette, appunto, di riflettere sulla natura in vista del legame dei fenomeni.³

Della teleologia kantiana ci sarà una ripresa da parte della filosofia romantica che esalterà in senso vitalistico la spontaneità delle forze vitali come espressione di un disegno divino; ma questo non era il proposito di Kant, per il quale il giudizio teleologico non può derivare dalla teologia: che vi sia uno scopo finale tale da far pensare a un essere intelligente, questa è un'inferenza che facciamo a partire dall'uso pratico della ragione, ma non ci dice nulla sull'esistenza dell'Ordinatore.

L'insuccesso, almeno parziale, della *Critica del Giudizio* sul tema della finalità, ossia l'impossibilità di giungere a giudizi determinanti su di essa, fu tra i motivi che spinsero Kant negli ultimi anni della sua vita a rivedere alcuni presupposti del suo lavoro critico nel *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, conosciuto col nome di *Opus postumum*.⁴ Grazie ai contributi teorici di V. Mathieu e di F. Baldini riusciamo oggi a penetrare la profondità e la novità delle proposte contenute nella massa di appunti che lo compongono e ad apprezzare lo sforzo di Kant nella costruzione di un nuovo approccio anche alla

mo esseri liberi, pensiamo che in natura non esistano soltanto le leggi della necessità, ma che ci debbano essere leggi della finalità della natura, in accordo con una finalità superiore, in quanto tale finalità superiore, anche se non la comprendiamo, la scorgiamo nell'armonia della natura.

² *Ivi*, §§ 65-66, pp. 244-245. [Le evidenziazioni contenute nella traduzione del testo di Kant vengono da noi rese in corsivo.]

³ Vedi *ivi*, p. 242.

⁴ Vedi Kant, I. (2004²), *Opus postumum*. Quest'opera, che raccoglie 1470 pagine di appunti di un progetto che doveva costituire il *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, giacerà più o meno dimenticata fino ai primi anni del novecento, quando E. Adickes nel 1916 diede il primo ordinamento al materiale, poi pubblicato come *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* (1920). Per approfondimenti vedi: Mathieu, V. (1991), *L'Opus postumum di Kant*; Baldini, F. (2022/2023), *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*.

finalità della natura; dice infatti Kant: «Pure il titolo *corpo organico* appartiene alla classificazione dei concetti che *a priori* non possono essere trascurati nel passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica, sia poi l'oggetto a noi comprensibile o no».⁵

Come osserva Baldini: «[...] la svolta kantiana consiste [...] nello stabilire un collegamento tra la pura spontaneità dell'intelletto e l'attività corporea del soggetto operante: in tal modo quest'ultima viene promossa a condizione trascendentale, e non più soltanto empirica, dell'esperienza».⁶ Insomma il soggetto trascendentale viene ripensato come organismo, corporeità, mosso da forze interne motrici, concepito su una nuova base, fisica e non metafisica. È sulla base di questi concetti che lo stesso Freud formula l'idea del soggetto e delle sue finalità; è inoltre da notare che Freud elabora i temi fondamentali della sua metapsicologia in una prossimità straordinaria – seppure non consaputa – con le ultime tesi kantiane, come ha dimostrato Baldini.⁷

In questa prospettiva non è il concetto di *intenzionalità* quello a cui Freud affida il compito di sostenere una concezione metapsicologica della finalizzazione dei processi vitali, bensì quello di *pulsione*. Freud si serve in rarissime occasioni del termine di intenzionalità,⁸ perché esso fondamentalmente non riesce a esprimere la complessità di una spinta che è fisica, ma che è anche costitutiva del soggetto vero; che, pur non implicandolo in origine, dà luogo a una teoria molto complessa dell'oggetto. Freud infatti pone la pulsione come il concetto di una spinta (*Zwang*) che in origine non è finalizzata, non implicando fin da subito un oggetto verso il quale essa volga necessariamente; vedremo come l'incontro con l'oggetto consente che la pulsione si finalizzi.

Insomma tutt'altro dal carattere monodirezionale dell'intenzionalità elaborata da Brentano e poi da Husserl, per indicare che gli atti psichici implicano necessariamente l'oggetto che li finalizza. Ma se, come risulta dall'elaborazione freudiana, non vi sono oggetti precostituiti, c'è la possibilità della libertà tra le trame deterministiche dei processi vitali. E così ci siamo avvicinati all'ispirazione di questo lavoro: un confronto tra le concezioni di Freud e di Husserl sul tema dell'intenzionalità.

⁵ Kant, I. (2004²), pp. 164-165.

⁶ Cfr. Baldini, F. (2023, 11 marzo), “*Fenomeni di fenomeni*” kantiani e modelli freudiani.

⁷ Freud non conosceva quest'opera. Vedi *infra*, § 4. Vedi anche Baldini, F. (2023, 14 gennaio), *Falsificazionismo trascendentale*.

⁸ Brentano ha già definito l'«intenzionalità», o «riferimento intenzionale» nel 1874; vedi Brentano, F. (1997), *La psicologia dal punto di vista empirico*, Vol. 1, p. XVI; quindi Freud doveva conoscere questo concetto, avendo seguito entusiasticamente i corsi di Brentano negli anni tra il 1874 e il 1876. Vedi Freud, S. (1991), «*Querido amigo...*».

Indubbiamente le prospettive dei due autori sono molto distanti; tuttavia esiste qualche punto di vicinanza nell'ispirazione di partenza: Husserl ha introdotto il concetto di un'intenzionalità della coscienza per criticare quello che chiama «atteggiamento naturale» in psicologia e gnoseologia, inteso come riduzionismo – in realtà equivocando tra riduzionismo e naturalismo⁹ –, ossia una concezione atomistica delle funzioni mentali, cui il filosofo obietta che la mente è intenzionale, che nei nostri atti mentali è inclusa una finalità intrinseca, l'intenzionalità, che porta sull'oggetto; questa è la caratteristica fondamentale della nostra coscienza; l'oggetto è dato in essa intenzionalmente.

Anche per Freud la concezione atomistica della mente è inadeguata a descrivere la complessità dei processi psichici (come risulta dal *Progetto di una psicologia* del 1895), ma egli non abbandonerà le scienze della natura, come invece Husserl, e darà forma a un'idea di finalità relativa ai processi psichici conforme alle esigenze di una scienza della natura in modo molto prossimo alle idee dell'ultimo Kant.

2. Considerazioni storiche sul problema dell'intenzionalità. La ripresa di Brentano

Preliminarmente condurremo una disamina del concetto di intenzionalità a partire dalla ripresa che ne fece il filosofo e psicologo Brentano; passeremo poi alla teoria di Husserl, che fu suo allievo e ne riprese, seppure con dei cambiamenti, l'idea fondamentale.¹⁰

Il concetto era stato elaborato nell'ambiente della Scolastica¹¹ ed era stato più

⁹ Il problema in Husserl era sorto in una reazione contro lo psicologismo, di cui accusava lo stesso Kant. Un esito scettico dell'impresa conoscitiva umana era infatti il rischio maggiore implicato dallo psicologismo: ridurre l'intera conoscenza a una nostra credenza psicologica, distruggendone ogni validità oggettiva. Come ricorda V. Costa, contro i pericoli di un esito scettico di tutto il conoscere, Husserl intende non solo mettere alla prova la logica come metodo razionale, ma anche la nostra credenza nella realtà, la causalità, la motivazione, le leggi etiche, i principi religiosi, il soggetto stesso, in modo da liberarci «dall'ingenuità che ci accompagna nell'*atteggiamento naturale*. In questo atteggiamento noi siamo consapevoli di un mondo che ci è costantemente dato come mondo esistente. [...] la nostra credenza nell'esistenza del mondo esterno non è mai messa in discussione». Costa, V. (2009), *Husserl*, p. 24.

¹⁰ Husserl fu allievo di Brentano tra il 1884 e il 1886 (circa dieci anni dopo Freud).

¹¹ Per accenni storici sul concetto di «intenzionalità», dalla nascita nell'ambiente della Scolastica (come concetto legato alla volontà, quindi riguardante il rapporto pratico tra l'atto e il suo oggetto) all'acquisizione di un significato gnoseologico più specifico in seno al neo-platonismo arabo (come rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto), e poi fino alla ripresa di Brentano e Husserl, vedi, tra gli altri, Abbagnano,

o meno dimenticato fino alla ripresa di Brentano nell'opera del 1874 *La psicologia dal punto di vista empirico*. È del 1874 anche l'opera principale di Wundt; insieme furono due correnti che in quegli anni coesistero, la prima una psicologia dell'atto che si basa su una descrizione fenomenologica della percezione,¹² la seconda invece una psicologia del contenuto, su base fisiologica e sperimentale.

Come ricostruisce Brentano l'idea di *intenzionalità*? La posizione di Brentano contro la psicologia fisiologica di Wundt appare subito chiara: egli parte dalla constatazione che è indubitabile che vi siano fenomeni psichici; così come la percezione esterna ci assicura dell'esistenza dei fenomeni fisici, così la nostra percezione interna ci dà la certezza che avvertiamo fenomeni psichici. Tuttavia se c'è percezione interna come dato indubitabile, c'è invece un problema relativo all'osservare internamente i fenomeni psichici; secondo Brentano la psicologia fisiologica mostra le proprie carenze proprio su questo: infatti essa non è in grado di osservare i fenomeni psichici e questo sia a causa del carattere istantaneo del loro verificarsi, sia perché la stessa osservazione, l'attenzione che vi poniamo ad esempio o la memoria con cui li ricordiamo, modificano il contenuto psichico. Né possiamo osservarli in modo più verace negli atti della loro esternalizzazione, per esempio nel linguaggio o nelle manifestazioni emotive o nei fatti della cultura.

Occorre dunque, secondo Brentano, modificare il punto di vista: i fenomeni psichici sono osservabili in una percezione particolare che presuppone l'*unità* di percettore e percepito: quando percepiamo, percepiamo qualcosa; lo stesso può dirsi degli altri atti psichici: quando giudichiamo, giudichiamo qualcosa, ossia affermiamo e neghiamo qualcosa di un oggetto; se vediamo un colore ciò che è fondamentale non è il vedere (come fenomeno fisiologico-psicologico), ma il vedere-un-colore, mentre se abbiamo un sentimento d'amore, nell'atto mentale è compreso l'oggetto amato. Insomma in questi fenomeni psichici l'atto implica l'oggetto, che è sempre in qualche modo presente. Inoltre tale fenomeno nella percezione interna si offre in piena evidenza: quando percepiamo qualcosa *siamo certi* (ossia abbiamo coscienza) di percepire, la condizione psichica percepita internamente esiste per forza; è questa la cosiddetta «in-esistenza intenzionale», una direzione (intenzione) verso l'oggetto, e al contempo una immanenza dell'oggetto. L'atto insomma è finalizzato verso l'oggetto *ab origine*.

Il fenomeno psichico costituito dal legame tra percettore e percepito non è dunque riducibile agli elementi atomici propri della psicologia fisiologica *à la Wundt*; occorre una nuova psicologia, una *psicognosia*, ossia una «scienza dell'esperienza interna», che pone alla base dei fenomeni psichici la caratteristica dell'«intenzionalità». Brentano estende poi a tutti gli atti mentali (ricordo, attesa, deduzione, dubbio, ecc.) nonché a tutti i moti dell'animo (gioia, stupore, amore,

N. (1998³), «Intenzionalità», in *Dizionario di Filosofia*, a cura di G. Fornero, p. 600.

¹² Vedi Albertazzi, L. (1997), «Franz Brentano: un filosofo mitteleuropeo», in Brentano, F. (1997).

ecc.)¹³ questa caratteristica.

L'interesse della posizione di Brentano consiste nell'aver riconosciuto che è impossibile concepire la mente nelle strettoie fisicaliste dell'atomismo neuro-biologico. Tuttavia Brentano stesso ha dato avvio a una concezione non meno problematica di quella fisicalista; in effetti tutta la tradizione fenomenologica, che a lui risale, promuove una coalescenza tra il soggetto e il mondo: il soggetto non può essere concepito se non in un legame originario con il mondo. Questo significa fondamentalmente che il soggetto non è posto come qualcosa di autonomo in se stesso, come invece sarà per Freud, e come era stato anche per Kant. Per Brentano il soggetto non si manifesta in modo puro. Prendiamo l'angoscia, che possiamo considerare come una manifestazione del soggetto allo stato puro, un'eccitazione che il soggetto non può allontanare da sé, e questo perché l'eccitazione non è parte del mondo esterno, è parte di lui stesso, viene da dentro; da un punto di vista fenomenologico, l'angoscia invece deriva dall'allentarsi del rapporto del soggetto con il mondo: se il legame si allenta, c'è l'angoscia. Quindi si deve sempre restare abbarbicati al mondo perché altrimenti è l'angoscia. Naturalmente il soggetto non sa che cosa lui sia in questo rapporto duale col mondo, sa solo che deve restare aggrappato al mondo, altrimenti non è nulla. Per Freud non è così, questo non è l'aspetto originario.¹⁴ Se nella tradizione fenomenologica il soggetto non è che l'ombra del mondo, come arriva effettivamente a dirsi Io? Questo resta un problema per Brentano. Ma lo sarà anche per Husserl, così come per Heidegger e poi ancora per Lacan, nei quali il soggetto è in un riferimento fondamentale all'esserci, ossia all'essere-nel-mondo, quell'esserci che porterà Lacan a parlare di un'alienazione originaria del soggetto; quindi di un soggetto destinato a non sapere mai nulla di se stesso proprio perché l'alienazione è originaria. Tuttavia questo rientra nella tradizione del pensiero della fenomenologia, non in quella della psicanalisi, alla quale invece Lacan dice di appartenere. Tale tradizione fenomenologica, che appunto arriva fino a Lacan, è del tutto estranea all'approccio freudiano.

Questa impostazione del problema del rapporto del soggetto col mondo condiziona chiaramente una miriade di altri problemi. Perché Brentano parla di intenzionalità e non gli basta il concetto di rappresentazione per indicare il contenuto mentale a cui si rivolge l'atto? Perché questo porrebbe una separazione tra il soggetto e l'oggetto; il mondo sarebbe solo una mia rappresentazione, mentre così l'oggetto è già presente nella relazione intenzionale e determina il modo della

¹³ Vedi Brentano, F. (1997), p. 145.

¹⁴ Freud infatti, che ha una concezione molto più articolata dell'angoscia, ritiene questo solo un aspetto dell'angoscia, quello legato alla funzione del Super-io e alla paura dell'abbandono, ma che non è quello più originario. Per Freud occorre una considerazione di tipo genetico dell'accadere psichico, a partire dalle dinamiche fisiche corporee, non qualcosa di posticcio.

mia apprensione dell'oggetto. Certo, si comprende che la *psicologia da un punto di vista empirico* deve essere una magra psicologia, poiché essa rende di difficile comprensione stati psichici che sono all'ordine del giorno non solo in psicanalisi ma nella vita di tutti i giorni; pensiamo a un oggetto intenzionale per eccellenza come l'oggetto di un transfert, ossia un oggetto il cui senso è già implicato dal tipo di relazione; intanto Brentano dovrebbe ammettere l'esistenza dell'inconscio, che invece egli nega; inoltre sarebbe da definire se l'oggetto intenzionale sia quello reale che supporta il transfert, oppure l'oggetto della rappresentazione inconscia che lo motiva. Esso in effetti dispiega un senso, ma che non gli è proprio. Nella relazione di transfert quale è l'oggetto intenzionale, quello realmente esistente, che però non è intenzionato, o quello intenzionato che però non esiste realmente?

Ma prendiamo anche l'angoscia che nel suo stato originario è senza oggetto, quindi essa non ha un oggetto intenzionale; ora, nella concezione di Brentano un atto che non riesce a produrre un oggetto intenzionale non è un atto psichico; dovremmo allora concludere che l'angoscia è un fenomeno puramente fisico? Conclusione che farebbe rivoltare Kierkegaard nella tomba.

Del resto se la semplice allucinazione positiva può essere un problema per l'impostazione del suo pensiero, a causa della difficoltà di stabilire quale sia realmente l'oggetto intenzionale, un problema ancora più grande si pone con l'allucinazione negativa, ossia nel *non* vedere qualcosa che è sotto agli occhi: in questo caso l'atto è psichico, è un atto di volontà, di ricerca volontaria, ma esso non riesce ad attualizzare l'oggetto intenzionale. E qui si rivela il limite della teoria dell'intenzionalità: infatti per comprendere l'atto psichico sotteso all'allucinazione negativa bisognerebbe intendere quali *forze* portino a disconoscere l'oggetto nella sua positività; servirebbe allora una dinamica, una dinamica di forze, altrimenti fenomeni psichici basilari e comuni come il transfert, l'angoscia o l'allucinazione restano inspiegati nella teoria dell'intenzionalità. Ma questa idea di una dinamica è esclusa per principio da questa teoria. Cominciamo dunque a renderci conto, anche da un semplice approccio empirico alla teoria di Brentano, che la teoria dell'intenzionalità pone delle condizioni che rendono inapplicabile la teoria stessa.

3. Il punto di vista di Husserl sull'intenzionalità

Accostiamoci dunque alla teoria dell'intenzionalità di Husserl; egli afferma:

Passiamo ora ad una caratteristica degli *Erlebnisse* [esperienze vissute] che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia orientata «oggettivamente», cioè l'intenzionalità. Essa rappresenta una caratteristica essenziale della sfera degli *Erlebnisse* in generale, in quanto tutti gli *Erlebnisse* partecipano in qualche modo all'intenzionalità [...]. L'intenzionalità è ciò che caratterizza la *coscienza in senso pre-*

gnante e consente di indicare la corrente d'*Erlebnisse* come corrente di coscienza e come unità di una coscienza.¹⁵

Il concetto di intenzionalità vuole essere in questo brano delle *Idee* un concetto innovativo per le strettoie in cui si è incanalata, secondo Husserl, la teoria della conoscenza. Il problema dell'intenzionalità, che egli riprende da Brentano insieme alle posizioni anti-fisicaliste di quest'ultimo riguardo ai fenomeni psichici, si situa infatti nel suo pensiero all'interno di una revisione complessiva dell'atteggiamento cosiddetto «naturale» che, secondo Husserl, è diventato paradigmatico nella scienza post-galileiana. Husserl ritiene che si debba ripartire da zero, e per farlo occorre una messa tra parentesi di tale atteggiamento che ci fa dare per scontata l'esistenza del mondo e la sua validità;¹⁶ attraverso tale *epoché* si perviene a una sfera della coscienza depurata dalle incrostazioni del positivismo (e dal suo presupposto, ossia la contrapposizione soggetto/oggetto), una sfera della coscienza pura, della soggettività assoluta o «trascendentale».

La revisione di Husserl è dunque il punto d'incrocio di alcuni importanti problemi che riguardano la gnoseologia, la metodologia scientifica e l'antropologia. Inoltre questa messa tra parentesi deve investire anche i contenuti coscienziali di esperienza: la coscienza non può essere pensata staccata da essi, ma è legata a loro dal legame dell'intenzionalità.

Secondo il filosofo quando noi percepiamo qualcosa, se isoliamo il modo nel quale percepiamo e mettiamo tra parentesi tutti gli atteggiamenti che caratterizzano questo atto, ci rimane solo il puro percepire, l'atto da noi vissuto di percepire e di cui siamo coscienti. Ma ciò di cui siamo coscienti non è tanto di noi stessi che percepiamo – non è la dimensione dell'appercezione quella che è qui implicata –, quanto di noi stessi che percepiamo in quanto *percepiamo-qualcosa*; insomma si evidenzia una intenzionalità verso l'oggetto.

Facendo questo, Husserl, che è partito da posizioni anti-kantiane, si sente il vero interprete della tesi kantiana del trascendentalismo, colui che ne purifica il metodo e reimposta la costituzione del soggetto trascendentale.

Vi sono qui due problemi: mediante l'*epoché* riesce effettivamente Husserl a raggiungere questa «*regione assoluta dell'autonoma soggettività*»? Inoltre, qual è lo statuto dell'oggetto che è già originariamente costituito all'interno del vissuto intenzionale?

Partiamo dalla prima interrogazione: la necessità, di derivazione kantiana,

¹⁵ Husserl, E. (1976), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, § 84, p. 186. [Le evidenziazioni contenute nella traduzione del testo di Husserl vengono da noi rese in corsivo.]

¹⁶ *Ivi*, § 33, p. 70: una «fenomenologica messa fuori gioco del mondo obiettivo».

di porre una «regione assoluta dell'autonoma soggettività»¹⁷ non è un problema nuovo per Husserl; nelle *Ricerche logiche* aveva già provato a costruire una psicologia *a priori*, che doveva occuparsi dei vissuti psichici di una soggettività in generale idealmente possibile; essa dunque non si occupava dei vissuti di una psicologia empirica anche se non doveva essere in contraddizione con questi ultimi.¹⁸ Il suo progetto era fallito, come dice Baldini nell'articolo *Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito*, e questo a causa del presupposto coscienzialistico;¹⁹ del resto se la soggettività generale, pur nella generalizzazione, non rispecchia la soggettività empirica, che soggettività generale è?

È così che Husserl butta via in un certo modo il bambino con l'acqua sporca: abbandona il progetto di costituzione di una psicologia a priori e getta le basi dell'approccio fenomenologico, comunque fondato sulla coscienza. Vediamo allora quali problemi incontra la costituzione del soggetto trascendentale.

Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl individua un primo errore di Cartesio, nel fatto che egli considera il cogito come una parte del mondo, mentre per Husserl il cogito non è una parte del mondo: l'Io deve scaturire come una certezza dalla negazione di ogni presupposto esistenziale relativo al mondo e soprattutto dalla negazione del presupposto naturale, ossia eliminando dalla percezione la considerazione degli aspetti naturali, che sono aspetti psicologici, mentre «il mondo in generale non è più tenuto in valore come realtà effettiva ma solo come fenomeno di realtà effettiva».²⁰ Insomma egli intende staccare il soggetto dal mondo, perché vi sia posizione del soggetto.²¹

Ma Husserl intravede un secondo errore di Cartesio consistente nel ritenere che mediante il dubbio sia data l'apoditticità della posizione dell'Io; per Cartesio se è vero che l'Io dubito presuppone l'Io sono, l'indubitabilità dell'Io si pone anche dopo la messa fuori valore del mondo dell'esperienza; per Husserl, invece, la «vivente esistenza dell'Io-sono non è essa stessa data»,²² ma è solo presunta; e aggiunge: «Quanto può l'io trascendentale ingannarsi riguardo a sé medesimo e fin dove s'estendono, nonostante questa illusione possibile, i dati assolutamente indubitabili?».²³ L'Io penso non può essere trattato come qualcosa di apodittico,

¹⁷ Husserl, E. (1976), p. 71.

¹⁸ Husserl ne parla in *Compito e significato delle Ricerche logiche* (1927), in Husserl, E. (1999), *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*.

¹⁹ Vedi Baldini, F. (2006), *Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito*, p. 254.

²⁰ Husserl, E. (1960²), *Meditazioni cartesiane*, p. 35.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 19-22.

²² *Ivi*, p. 24.

²³ *Ibid.*

di assolutamente evidente;²⁴ cade il presupposto dell'indubitabilità dell'Io. Come risolve Husserl questi due errori di Cartesio, che hanno in qualche modo pregiudicato la posizione del soggetto trascendentale? Riesce Husserl a staccare effettivamente il soggetto dal mondo? Tolta l'indubitabilità dell'Io, come giunge al soggetto trascendentale?

Naturalmente questo comporta un altro errore di Cartesio che Husserl evidenzia: Cartesio credeva che, una volta afferrata la realtà indubitabile dell'Io, su questa base si potesse raggiungere la realtà di un mondo esterno e trascendente, e quindi costruirvi sopra un *realismo trascendentale*. Cosa che Husserl nega: proprio perché la realtà indubitabile dell'Io non è data, cade il presupposto di una realtà assoluta.

A queste carenze del metodo cartesiano, Husserl risponde: «Per me, come io che medito, come quell'io che sta e rimane nell'epoché e si pone esclusivamente *come fondamento di validità* di ogni valore e di ogni ragione oggettiva, per me, dunque non si dà né un io psicologico né dei fenomeni psichici nel senso della psicologia cioè come elementi reali dell'uomo psico-fisico».²⁵

Husserl deve separare il soggetto trascendentale dall'Io psicologico, se la fenomenologia deve essere normativa; ma in realtà il mondo sensibile non è mai effettivamente tolto; esso è comunque, per esplicita ammissione di Husserl, sempre là; dice infatti Husserl a proposito della percezione:

Il mondo esperito in questo vivere riflettente continua in certo modo a rimanere per me, percepito come prima, col contenuto che in ogni caso gli è proprio. Continua ad apparirmi come mi apparve prima, solo che io, come colui che riflette filosoficamente, non mantengo più, non do più valore alla credenza nell'essere [*Seinsglaube*], che è naturale per l'esperienza, sebbene questa credenza sia ancora là, di fronte a me e sia colta dall'attenzione del mio sguardo. Allo stesso modo va la cosa per tutte le altre intenzioni che appartengono alla mia corrente di vita e sono al di là della coscienza empirica, con le mie rappresentazioni non intuitive e i miei giudizi, posizioni di valori, decisioni, posizioni di fini e di mezzi, tutte parimenti non intuitive, ecc., e specialmente con le mie prese di posizione che necessariamente si attuano in quelle attività mediante un atteggiamento naturale non riflesso e non filosofico della vita, in quanto queste prese di posizione presuppongono il mondo in generale e quindi implicano in sé una credenza d'essere riguardo al mondo.²⁶

Dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (ma anche dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio) si evince dunque che il dubbio iperbolico di Cartesio non perviene a una separazione dell'oggetto dal soggetto, perché la realtà sensibile, anche

²⁴ *Ivi*, p. 25.

²⁵ *Ivi*, pp. 26-27.

²⁶ *Ivi*, p. 20.

se posta in dubbio dall'Io, è sempre lì (appunto come realtà sensibile); pertanto l'atto del dubitare (persino iperbolicamente) non vale a separarla davvero dall'Io. L'epoché non gli fa affatto superare la difficoltà: anche se sospendo il giudizio di esistenza rispetto a ciò che percepisco, questo non mi porta a distinguere tra la percezione di me e la percezione del mondo. Se il dubbio cartesiano non separa la percezione di sé dalla percezione sensibile, vuol dire che non è sufficiente a porre il soggetto.

Ma allora come si arriva a questa «*regione assoluta dell'autonoma soggettività*»? Nel primo libro delle *Idee* non gli riesce proprio di isolare il soggetto; nel secondo libro cerca di farlo a partire da una considerazione della natura materiale, animale, alla quale appartiene il corpo. Si tratta in definitiva di un soggetto ridotto alla sfera della coscienza, una sfera che dovrebbe perdere il senso di «uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo»,²⁷ che insomma dovrebbe perdere il senso di «vita coscienziale umana».²⁸ E poiché gli atti di coscienza (le *cogitationes*) possono essere concepiti come atti di un Io naturale, ossia come reali accadimenti del mondo in un atteggiamento naturale, servirà, secondo Husserl, che la coscienza abbia una visione complessiva del suo funzionamento interno, come coscienza in generale, ivi compresa la coscienza in quanto è consapevole della sua realtà «naturale». Nell'idea di Husserl questo permette di guadagnare una sfera assoluta dell'essere, assolutamente autonoma, che non ha più bisogno di porsi la domanda sull'essere del mondo e degli uomini che vi vivono. Inoltre egli precisa che questa sfera assoluta, o trascendentale, non si pone come qualcosa di parziale rispetto a un'altra regione totale della realtà: non si deve pensare in una contrapposizione ancora «naturale» soggetto/oggetto; anzi la soggettività trascendentale porta in sé l'universo reale, dato nella sua costituzione intenzionale.²⁹ Tale costituzione intenzionale è dunque concepita come un'auto-percezione, per il fatto che noi percepiamo, secondo Husserl, qualcosa di interno al nostro atto di percezione, cioè l'oggetto, il noema, e quindi percepiamo anche noi stessi, ma questo è tutto da dimostrare.

Husserl, evidentemente, cerca in ogni modo di risalire all'apercezione – l'auto-posizione dell'Io teorizzata da Kant –, ma di fatto non vi riesce, perché in Kant – così come in Freud – l'auto-posizione è originaria.

In effetti, come pensiamo di aver chiarito nell'articolo *Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame*, Husserl riprende dalla porta proprio la sfera naturale che ha gettato dalla finestra, e dà una risposta *ad hoc* a un problema che non è riuscito a porre per via di deduzione.³⁰

²⁷ Husserl, E. (1976), p. 70.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 71.

³⁰ Vedi Dalto, S. (2023), *Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame*.

È vero che il problema della costituzione del soggetto trascendentale nel *Libro primo* delle *Idee* nasce come correlato di una nuova eidetica che Husserl vuole costruire;³¹ infatti il soggetto trascendentale che giustifica la sua concezione dell'eidetica è un soggetto che mette «l'universo, la totalità della realtà [...] tra parentesi»,³² tutto, tranne l'*eidōs*, o qualunque altra sfera essenziale. Sta qui il platonismo di Husserl. Ma questo ci introduce al secondo problema.

Nell'Io, egli dice, niente è apodittico, neppure l'Io sono, tranne il vissuto di coscienza, ossia l'implicazione intenzionale di coscienza e oggetto, inclusi nel concetto di vissuto. Lo scopo di Husserl qui è di riportare il *vissuto* all'interno dell'esperienza conoscitiva, come suo momento necessario, in quanto è ciò che continua a valere anche una volta che l'Io sospenda il giudizio sull'esistenza del mondo esterno, fatto salvo che tale sospensione non equivale a negare la realtà del mondo esterno, altrimenti questo contraddirebbe l'intenzionalità che è racchiusa nell'esperienza stessa.

E bisogna comprendere questo carattere del vissuto; dice Husserl: «Va tenuto presente che *qui non si parla di una relazione tra un accadimento psichico reale – detto Erlebnis – e un altro reale esistente – detto oggetto*»;³³ non si tratta mai di considerare il *fatto* dell'*Erlebnis* nel mondo, bensì «la sua pura essenza, afferribile nell'ideazione come idea pura». ³⁴ Quindi si vede che noesi e noema non si possono separare nella concezione husserliana, e quindi la vita della coscienza è presa nelle strettoie di questa giunzione.

Vediamo dunque ora all'opera questo soggetto, cosciente, il cui compito è la riduzione eidetica, o intuizione delle essenze; questo è lo scopo conoscitivo dell'atteggiamento fenomenologico, evidentemente diverso dallo scopo conoscitivo di un atteggiamento naturale; esso consiste nel fatto che la percezione effettua uno scorrere di modi di presentazione dell'oggetto, e la coscienza intuisce il senso in questo scorrere e produce una sintesi fra le sensazioni di cui ricostruiamo la continuità, intorno a un nucleo di identità. L'intenzionalità della coscienza si esprime proprio nella capacità di cogliere nessi, stabilire sintesi, unificare e distinguere, così da determinare razionalmente l'unità oggettiva.³⁵

C'è dunque un senso implicato nel processo della noesi, espresso dal noema: «Ogni dato iletico (ogni sensazione) porta a manifestazione la cosa spaziale, ma solo unilateralmente, senza esaurirla, cosicché essa non può mai essere data effettivamente alla coscienza, ma solo intenzionalmente, cioè come un senso che si annuncia nei decorsi fenomenici». ³⁶ Se noi vedendo solo un lato di un oggetto

³¹ Vedi Husserl, E. (1976), § 33, p. 68.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 77.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Vedi *ivi*, §§ 83-84, pp. 184-188.

³⁶ Costa, V. (2009), p. 45.

riusciamo ad intenderlo nella sua interezza è perché le molteplici manifestazioni dell'oggetto vengono apprese come «*modi di manifestazione dello stesso oggetto*»,³⁷ dunque intenzionalmente, e questo perché vi è un atto di coscienza che le intende così. Ora, nel decorso delle percezioni io posso sbagliarmi sul senso di qualcosa che mi appare, come quando interpreto come una macchia d'acqua (e penso, illudendomi, che possa esser piovuto) il gioco di luci che si crea sull'asfalto caldo d'estate: l'inganno deriva dalla connessione delle percezioni, ma il noema tuttavia è indubitabile perché il suo essere non dipende dall'esistenza o non esistenza del percepito, perché anche se non esistesse avrebbe comunque un senso. Il concetto d'intenzionalità prescinde dal fatto che l'oggetto percepito esista veramente, ma ciò da cui non può prescindere è che c'è un oggetto intenzionale, un senso oggettivo. Questo dovrebbe, secondo Husserl, risolvere l'obiezione scettica, perché mediante la riduzione fenomenologica noi mettiamo tra parentesi la trascendenza e l'esistenza esterna della cosa, infatti noi non ci riduciamo alle mere sensazioni, perché all'interno della riduzione «[...] “continua a manifestarsi per noi l'oggetto esterno, sebbene in un altro modo soggettivo” [...], e cioè in quanto mero correlato di coscienza: come senso».³⁸

Ma come si raggiunge allora l'oggettività? Mediante un processo che Husserl definisce *intuizione delle essenze*; essa porta in luce un apriori che è diverso dall'apriori kantiano, perché è un apriori intuitivo che si basa su una intuizione individuale; le essenze sono il significato universale di un oggetto, l'*eidós*, l'unità di significato. Esso ha una oggettività ideale, non reale in quanto tutta interna all'intenzionalità della coscienza, alla coscienza come atto intenzionale. L'intuizione di essenze si basa su un processo di variazione, in quanto l'immaginazione si libera su svariate e differenti immaginazioni, ma l'intuizione di essenze avviene cogliendo l'invariante in un gruppo di variazioni; l'intuizione dell'*eidós* è ciò che rimane invariante in tutte le possibili variazioni e coglie la struttura di una oggettività tra le variazioni possibili prodotte dall'immaginazione.

La coscienza ha dunque una struttura sintetica, ossia essa fa in modo che le varie *cogitationes* si riuniscano in unità noetico-noematiche. Ed è per questo, dice Husserl, che il cogito, in quanto produce la sintesi delle varie *cogitationes*, è una *coscienza-di*. Ossia è intenzionalità. Inoltre l'oggetto che è-nella-coscienza, è un esser dentro, non come la parte dentro al tutto, ma in modo intenzionale, ossia come un esser-dentro ideale, come senso oggettivo. Ciò significa che l'oggetto sta incluso nella coscienza come portato intenzionale della sintesi della coscienza;³⁹ l'oggetto è insomma un polo d'identità, che ha in sé un senso già *intenzionato* da realizzare e far emergere.

Naturalmente questo non spiega quale differenza vi sia tra il noema di una

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 42.

³⁹ Vedi *ivi*, p. 46.

percezione e, ad esempio, il noema di un'allucinazione negativa.

Per concludere, il cammino di Husserl nell'indagare l'intenzionalità è abbastanza tortuoso; egli tornerà continuamente su queste tesi fino alla fine della sua vita, a volte con prese di posizione che sembrano destituire precedenti acquisizioni: scontento delle analisi statiche del problema, avvierà le analisi genetiche per individuare il momento originario di sviluppo dell'intenzionalità anche nei suoi aspetti pulsionali; giungerà anche a parlare di *Triebintentionalität*.⁴⁰ Si vedano a questo proposito le affermazioni di M. Deodati, secondo cui la *Triebintentionalität*, cui Husserl dedica molta attenzione nella fase della fenomenologia genetica, getterebbe una nuova luce sull'intenzionalità nel suo complesso; essa infatti non è più riducibile a un semplice processo di rappresentazione oggettivante, ma invece ogni atto di rappresentazione viene ricondotto a una *dynamis* originaria, in cui l'intenzionalità è essa stessa un rapporto vivente col mondo.⁴¹ Per quanto riguarda la ripresa che Husserl fa del concetto di intenzionalità della pulsione, abbiamo già evidenziato le difficoltà in cui, a nostro avviso, incorre la sua tardiva elaborazione.⁴²

Tali analisi genetiche sembrano perfino mettere in forse l'impianto fenomenologico, in quanto sfiorano un orizzonte di naturalizzazione. Hanno scatenato infatti discussioni se il concetto di intenzionalità pulsionale non modifichi radicalmente lo schema intenzionale della fenomenologia statica, fondato sulla correlazione tra coscienza e oggetto, dal momento che il concetto di *Trieb* non implica necessariamente la caratteristica della coscienza; o se invece, come dice Costa, sia possibile spiegare «il dinamismo [...] senza abbandonare il piano fenomenologico e trascendentale, cioè senza aggirare la coscienza costituente».⁴³

Infine vorrei fare qualche considerazione sul concetto d'intenzionalità: Husserl lo usa in maniera massiva, come del resto Brentano. Husserl asserisce che gli enunciati delle scienze fisiche non sono intenzionali; ad esempio, se il calore è in relazione al movimento degli atomi, non vi è un rapporto intenzionale tra calore e movimento, bensì un rapporto causale; non parleremo di senso del calore a proposito del movimento degli atomi; semmai il senso del calore è nel fatto di riscaldarmi in una notte fredda d'inverno, in quanto *vissuto*. Così se percepisco una macchia di bagnato sull'asfalto, posso mutare la mia idea a mano a mano che mi avvicino, accorgendomi da successive percezioni che non si trattava di bagnato. Ci chiediamo: perché qui devo invocare il senso che nelle altre esperienze non invoco? In fondo spesso nelle dinamiche della percezione

⁴⁰ Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929-1935*. Hua XV, p. 595.

⁴¹ Vedi Deodati, M. (2010), *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl* (Abstract).

⁴² Vedi Dalto, S. (2023).

⁴³ Costa, V. (2009), p. 192.

è all'opera un processo abduittivo che ci fa anticipare il senso di un'esperienza, in quanto il dato percettivo non è definito. Ma nel procedimento delle scienze si dedica abitualmente un momento che potremmo rimandare a quella intuizione delle essenze di cui parla Husserl: ad esempio l'energia non si vede, eppure devo porla come una grandezza implicata dal lavoro di un sistema o di un corpo. Allora riteniamo che non sia molto positivo fare come Husserl, che spacca in due il campo del sapere, tra quello che appartiene alle scienze empiriche e ciò che è dominio del senso (fenomenologia). E ciò solo sulla base del pregiudizio per cui, se si parla di scienze empiriche, allora si deve parlare per forza del modello positivistico. Il processo conoscitivo è molto variegato e non è quel processo massivo che egli vede nelle scienze della natura, per risolvere il quale ha posto il deleterio concetto di intenzionalità.

4. Freud e il concetto di pulsione

Partiremo dalla *Metapsicologia* di Freud del 1915, in particolare da *Pulsioni e loro destini*, il primo dei saggi che la compongono,⁴⁴ soffermandoci sullo sviluppo che egli ha dato alla teoria delle pulsioni; da lì metteremo in evidenza le differenze tra Freud e Husserl sulla considerazione della intenzionalità, e quindi della finalità degli atti psichici.

Come mostra molto chiaramente Baldini nella serie di lezioni *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*,⁴⁵ Freud è alle prese con un ampio progetto di naturalizzazione dello psichico con cui vuole porre le basi di una fisica del soggetto; tale progetto s'inscrive in un orizzonte gnoseologico neo-kantiano. Egli parte dal concetto di pulsione, «ancora piuttosto oscuro»,⁴⁶ dice, un concetto convenzionale in via di progressive precisazioni. Lo associa all'idea di *stimolo* «nel senso che la pulsione sarebbe uno stimolo per la sfera psichica»,⁴⁷ e individua una caratteristica differenziale nell'ambito degli stimoli: ci sono stimoli ai quali il soggetto riesce a sottrarsi sulla base della propria efficacia muscolare e che quindi sono stimoli momentanei; ve ne sono altri, gli stimoli pulsionali, che invece non si presentano con la forza d'urto di uno stimolo momentaneo, bensì hanno il carattere di durare; a essi la materia nervosa non riesce a sottrarsi con l'azione riflessa, come di fronte a uno stimolo momentaneo. Questa differenza nel campo degli stimoli ha una portata enorme perché permette di intendere i primi come stimoli che la materia nervosa può considerare come separati da se stessa, e quindi *esterni*, i secondi invece, quelli pulsionali, come stimoli che non può separare da sé, dai quali non può fuggire e che quindi deve considerare parte di sé: questi ultimi

⁴⁴ Vedi Freud, S. (1915), *Pulsioni e loro destini*.

⁴⁵ Vedi Baldini, F. (2022/2023).

⁴⁶ Freud, S. (1915), p. 14.

⁴⁷ *Ibid.*

dunque sono *interni*. Il carattere del durare ha permesso dunque di porre una prima distinzione fondamentale tra esterno e interno.

La sostanza percettiva dell'essere vivente, dice Freud, «[...] ha in tal modo trovato, nella efficacia della propria attività muscolare, un criterio per distinguere un "fuori" da un "dentro"». ⁴⁸ Quello che però è importante è che tale distinzione è basilare per la costituzione del soggetto trascendentale: ciò che non riesco a separare da me (lo stimolo pulsionale), vuol dire che fa parte di me, che è Io; ciò che riesco a separare da me con una semplice azione riflessa vuol dire che è fuori di me, che non mi appartiene, che è mondo esterno. La determinazione di un interno e di un esterno è fondamentale per definire il soggetto. Questo aspetto è rilevante perché ci fa vedere che per Freud, come del resto per Kant, l'auto-posizione del soggetto è originaria. Essa ha anche una portata clinica enorme: infatti le patologie psichiche più gravi (schizofrenia) sono caratterizzate proprio dall'impossibilità di determinare il limite corporeo in cui il soggetto possa riconoscersi come Io. L'auto-posizione del soggetto si determina perciò in Freud a partire dallo stimolo pulsionale.

Freud parte dunque dalla percezione degli stimoli; non dal concetto d'intenzionalità, che pure usa, ma molto raramente. Freud si avvede che da questo concetto non può trarre granché quanto alla struttura del soggetto. Vediamo l'uso che Freud ne fa. Ne parla ad esempio proprio in *Pulsioni e loro destini* dicendo:

Il più importante di tali postulati lo abbiamo introdotto giusto adesso [...]. Esso è di natura *biologica*, ha a che fare con il concetto di intenzionalità (ed eventualmente di opportunità), e può essere così formulato: il sistema nervoso è un apparato a cui è conferita la funzione di eliminare gli stimoli che gli pervengono, o di ridurli al minimo livello; oppure è un apparato che vorrebbe, sol che ciò fosse possibile, serbare uno stato del tutto esente da stimoli. ⁴⁹

Freud dice dunque che questa tendenza del sistema nervoso ha un'attinenza col concetto d'intenzionalità, in quanto esprime tanto la tendenza del Nirvana nel suo aspetto globale (una intenzionalità che muove nel senso di una riduzione totale degli stimoli), quanto i soddisfacimenti locali (riduzione locale): in ogni modo l'intenzionalità è legata in questo brano alla ricerca di un minimo. Naturalmente la prospettiva di Freud è fisica e quindi parla di forze e di espressione di queste forze in funzioni di massimo o minimo. L'apparato obbedisce a quello che chiama principio di Nirvana, e che possiamo considerare come una denominazione, per quanto attiene allo psichico, del secondo principio della termodinamica.

Quello che dobbiamo cogliere subito nelle parole di Freud è che l'intenzionalità non esprime in origine nulla di quella tendenza all'oggettualità che vi ri-

⁴⁸ *Ivi*, p. 15.

⁴⁹ *Ivi*, p. 16.

conosce Husserl, semmai la tendenza che a partire dal 1920 Freud denominerà pulsione di morte (entropia).

E comunque Freud non usa il concetto di «intenzionalità» quando deve descrivere il concetto di pulsione; l'intenzionalità infatti è un concetto troppo generico e massivo, sembrando includere qualunque tensione verso un minimo, mentre, come egli ci avverte, l'introduzione della nozione di pulsione complica «il semplice schema del riflesso fisiologico». ⁵⁰ Gli stimoli pulsionali «avanzano al sistema nervoso richieste assai superiori [rispetto agli stimoli esterni], lo inducono ad attività tortuose e tra loro correlate che modificano il mondo esterno acciocché esso fornisca soddisfacimento alle fonti interne stimolatrici, e soprattutto lo costringono a rinunciare al suo ideale proposito di tener lontani gli stimoli, giacché forniscono inevitabilmente un incessante apporto di stimolazione». ⁵¹

Per comprendere questa complicazione dobbiamo riferirci allo schema della pulsione; essa infatti grava su quattro elementi: la fonte che è somatica; la spinta che è l'elemento motorio della pulsione, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta; la meta che è il soddisfacimento della pulsione; e infine l'oggetto che è ciò mediante cui è possibile raggiungere la meta, e che è anche:

[...] 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 venire mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza. ⁵²

Questo punto è molto importante perché Freud dice che in origine la pulsione non possiede nessun oggetto, e se è così significa che tutte le pulsioni in origine sono pulsioni di morte, ⁵³ intendendo con ciò che quello che esse vogliono è ritornare allo stato inanimato.

Quando però avviene il rinvenimento dell'oggetto, ciò comporta un differimento della morte. È qui che – dice Baldini nell'articolo *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana* –, «queste pulsioni originarie acquisiscono una componente erotica più o meno marcata che le qualifica come pulsioni di autoconservazione o dell'Io». ⁵⁴

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, p. 18.

⁵³ «[...] nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato». Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere* p. 224.

⁵⁴ Baldini, F. (2024), *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana, infra*, p. 59.

Questa formulazione di Baldini dà un quadro molto preciso della teoria freudiana delle pulsioni; in effetti Freud non aveva elaborato in un colpo solo la teoria delle pulsioni: benché presenti fin dal 1895 (*Progetto di una psicologia*), le pulsioni di autoconservazione ricevono una definizione teorica da Freud soltanto nel 1910, il concetto di pulsione di morte solo nel 1920 e l'appartenenza delle pulsioni di autoconservazione a Eros, pur con qualche esitazione, ancora nel 1920. In questo sviluppo risulta chiaro che è proprio l'incontro con l'oggetto a essere fondamentale. È l'incontro con l'oggetto infatti che promuove la finalizzazione del processo pulsionale.

La cosa diventa evidente se prendiamo le pulsioni di autoconservazione. Con la nascita sorgono le pulsioni di autoconservazione, come la fame o la sete: nello stadio fetale il bambino non aveva questo tipo di bisogni pulsionali, perché il sistema placentare impediva la loro insorgenza; con la nascita l'organismo è privato proprio della sua parte migliore e sorgono per la prima volta gli stimoli pulsionali legati ai bisogni vitali. Naturalmente questi espongono il vivente al massimo pericolo se l'adulto non interviene a soddisfare la pulsione, recando l'oggetto. Ne viene anche che il bambino nel momento in cui ottiene il soddisfacimento comincia anche il suo lento movimento di attaccamento alla vita. Questo è il motivo per cui diciamo, con Baldini, che l'incontro con l'oggetto comporta quanto meno un differimento della morte; il soddisfacimento è chiaramente in linea con la pulsione di morte, perché elimina le eccitazioni; tuttavia attraverso successive esperienze di soddisfacimento l'incontro con l'oggetto rallenta in qualche modo questo cammino verso la morte dell'organismo vivente.

Quando avviene l'incontro con l'oggetto, questo comincia a dare un orientamento alla pulsione; finché non c'era l'oggetto, tutto si equivaleva, non vi era alcun orientamento privilegiato. Insomma la pulsione, che sorge senza oggetto, quando trova un oggetto si finalizza.

Naturalmente questo significa anche che se una pulsione non trova il proprio oggetto, e questo non è scontato, allora essa obbedisce al principio di Nirvana. Ecco allora che nella visione di Freud non ci sono due principi, non c'è il manicheismo del bene e del male, c'è invece un principio generale che è il Nirvana, e poi una serie di finalizzazioni relative a pulsioni parziali, che sono quelle con cui si esprime il principio di piacere nella sua modalità di opporsi localmente al Nirvana.

Freud, a partire dal saggio del 1924 *Il problema economico del masochismo*, darà una formulazione più adeguata del processo vitale che si svolge anche in antitesi al principio di Nirvana.⁵⁵ Così al principio di piacere è assegnato il compito di aumentare localmente il dispiacere (godimento).

Nel corso di questo sviluppo l'oggetto indica alla pulsione la meta, ossia che può esistere un minimo della funzione (il soddisfacimento della pulsione). Te-

⁵⁵ Vedi Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 6-7.

niamo anche conto che grazie agli oggetti l'Io sviluppa un'organizzazione che li utilizza ai fini del soddisfacimento, stabilendo delle priorità, delle preferenze ecc. Inoltre è ancora l'oggetto che pone la possibilità della libertà, in quanto permette di scegliere una meta o un'altra. La libertà è infatti legata alla scelta delle mete pulsionali: l'Io può decidere di dare corso a una meta oppure a un'altra, oppure di rinunciare a un soddisfacimento attuale minore in vista di uno maggiore. In questa possibilità di scegliere consiste la libertà.

Naturalmente legandosi agli oggetti la pulsione complica anche il suo percorso verso il minimo: tanto più le pulsioni rinvergono oggetti e più il fenomeno della vita si complica. Dice Baldini: «[...] in un singolo organismo, quello che appare come il fenomeno unitario della vita non è che la somma di tutta una serie di rallentamenti, di contrattempi locali all'interno di una tendenza globale retta dalla seconda legge della termodinamica, e più sono le componenti pulsionali che rinvergono oggetti, più è lenta la discesa verso il disordine». ⁵⁶ Ma c'è un altro aspetto molto interessante, sempre sottolineato da Baldini nell'articolo appena citato, e cioè che il soddisfacimento, ossia il conseguimento della meta pulsionale è una realizzazione della pulsione di morte, mentre il conseguimento dell'oggetto è una realizzazione di Eros. ⁵⁷ Quindi le pulsioni di morte vengono prima. Inoltre la meta è innata, non c'è bisogno di imparare niente per far sì che gli stimoli vengano eliminati: è l'oggetto che viene acquisito, ma la meta c'è già. Questo schema è in effetti ciò che consente che il vivente in generale si distacchi così tanto nelle forme del suo soddisfacimento dalle modalità peregrine della pulsione di morte. ⁵⁸ Le «attività tortuose», ⁵⁹ di cui parla Freud nella citazione, esprimono proprio questo. Non si può affrontare il problema della sublimazione, ad esempio, senza un riferimento a questi concetti.

Freud ha dunque un'idea abbastanza complessa della finalità, perché come in Kant deve accordare un certo determinismo (nel caso di Freud sia pulsionale, sia del desiderio) con la posizione originaria della libertà. Tutt'altro dal concetto massivo di intenzionalità di Husserl.

Un altro punto che vogliamo mettere in luce a proposito della pulsione è una conseguenza del fatto che la pulsione in origine è senza oggetto. Abbiamo detto che la pulsione consegue lo stesso la sua meta (come pulsione di morte) anche senza l'oggetto. Ma non consegue gratis questo risultato; infatti la condizione di una eccitazione senza oggetto è l'angoscia. L'angoscia è lo stato emotivo primario

⁵⁶ Baldini, F. (2024), *infra*, p. 59.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 59-60.

⁵⁸ Dice Baldini: «A ciò va aggiunto che l'oggetto ha una doppia natura: è una rappresentazione mentale e insieme una cosa del mondo esterno. La prima serve a reperire la seconda nello spazio esterno alla mente, è dunque il contrassegno di una posizione precisa all'interno di una mappa psichica». *Ivi*, pp. 53-54.

⁵⁹ Freud, S. (1915), p. 16.

del bambino alla nascita, quando è alle prese con una eccitazione che perdura (ad esempio la fame); poiché l'oggetto gli viene dal mondo esterno, lui è in una condizione di assoluta passività in rapporto ai suoi soddisfacimenti, dipende totalmente dall'adulto. Questa inoltre non è una condizione che si produce una sola volta, bensì ripetutamente, perché il processo attraverso il quale il piccolo si costruisce la sua mappa oggettuale per ottenere il soddisfacimento non avviene così presto: il bambino ha bisogno di tempo per questo. Dice Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia*: «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».⁶⁰

Sicché, ogni volta che un oggetto deve essere abbandonato, la pulsione ritorna nella condizione originaria in cui tutte le vie sono attive. Quindi non è che il soggetto si trovi soltanto nel più precoce momento della vita infantile in una condizione in cui la pulsione è senza oggetto, perché tale situazione si presenta ripetutamente e ogni volta con angoscia.

Ritorniamo allora brevemente all'intenzionalità. Siamo infatti ora in grado di compiere un breve confronto tra le posizioni di Freud e quelle di Husserl. Confronto difficile indubbiamente, che cercheremo di limitare ad alcuni aspetti principali dell'opera dell'uno e dell'altro.

Prendiamo in primo luogo l'idea di Husserl che l'intenzionalità dà senso agli oggetti: ora, a meno di non considerare l'angoscia un fenomeno soltanto fisico, l'angoscia dal punto di vista psichico la possiamo designare come senso puro, nel senso che la possiamo sentire (senso), e ne siamo anche coscienti, e senza alcun collegamento con un oggetto. Quindi non serve aspettare l'oggetto perché ci sia senso. È proprio la pulsione che non ha ancora nessuna faccia, quella che il bambino manifesta nel suo pianto angoscioso; è la spinta pulsionale che non se ne va e non vi è alcun oggetto a rappresentarla. Anzi, all'inizio il bambino non ne vuole sapere granché dell'oggetto: indifferenza, non vi è nessun tendere-a fondamentale e originario del vivente verso l'oggetto, né lo vuole amare, né conoscere. C'è solo la pulsione di morte, il tendere all'annullamento delle tensioni interne.

Questa è l'intenzionalità originaria, che il bambino esprime anche con scariche motorie, inadeguate allo scopo, perché non ha un vero scopo se non l'azzerramento dell'eccitazione.

Inoltre proprio l'angoscia, che nega l'idea di intenzionalità, è la manifestazione dell'autocoscienza allo stato puro, come abbiamo mostrato parlando della costituzione dell'Io in Freud, manifestazione del soggetto non in quanto immerso nel mondo, ma del soggetto in quanto si distingue dal mondo.

Abbiamo detto che nell'angoscia, il senso si manifesta, in modo anche molto forte, senza il tramite dell'oggetto. Altra condizione analoga è quella dello smarrimento. Ma Husserl sembra del tutto trascurare la dimensione clinica ed elabo-

⁶⁰ Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 315.

ra l'idea d'intenzionalità necessariamente come coscienza-di. Eppure in origine secondo Freud è piuttosto vero il contrario: il rapporto con l'oggetto è tutto di là da costruire, e in un modo che Freud pone anche come molto complesso e che facilmente può andare incontro a insuccessi. Niente di quell'automatismo che vi vede Husserl.

C'è un altro punto che vorremmo considerare: la teoria dell'*eidōs* di quest'ultimo, ossia la intuizione delle essenze che avviene cogliendo l'invariante in un gruppo di variazioni, e che consente di rilevare la struttura di una oggettività tra le variazioni possibili prodotte dalla immaginazione; idea che ha un significato molto importante, se la si riferisce alla definizione dei dati d'esperienza che sono alla base dell'indagine scientifica, che è quello della ricerca degli invarianti. Ma Husserl formula quest'idea in un modo, con i suoi esempi un po' autistici, che ne occulta l'obiettivo.

Richiederebbe poi una critica l'idea che sia la coscienza a conferire senso, a unificare ecc., quando invece il senso viene dall'Io, è l'Io che sente. Ma Io e coscienza non si identificano. E qui servirebbe una disamina della coscienza in Husserl molto più approfondita di quanto non possiamo fare nel presente articolo.

Naturalmente questo ha poi un significato particolare quando si affronta il tema della finalità, e lo dimostra proprio l'atteggiamento conclusivo dell'ultimo Husserl che sullo sfondo del concetto d'intenzionalità riprenderà il più trito teleologismo. Invece *l'intenzionalità non è originariamente data*, checché ne pensi Husserl; *la finalizzazione della pulsione va costruita*. Basti pensare alla vita amorosa degli esseri umani per capire quanto poco l'oggetto realizzi una finalità prefissata: non vi sarebbe degradazione della vita amorosa se tutto funzionasse secondo l'intenzionalità husserliana.

Conclusioni

Prendere in considerazione il pensiero di Husserl nella sua interezza è piuttosto complesso, viste soprattutto le molteplici modificazioni dei suoi punti di vista nello sviluppo del suo pensiero. Abbiamo dunque dovuto delimitare l'ambito della nostra indagine. Infatti è vero che le ricerche del filosofo dopo il 1924 sono meno ossessionate dal rifiuto di quell'«atteggiamento naturale» di cui abbiamo parlato. Nell'elaborazione che abbiamo considerato nel presente articolo – che poi è quella che più contraddistingue l'approccio fenomenologico – Husserl dà un concetto assolutamente formale del soggetto: lo concepisce come un elaboratore di forme. Se nella *Crisi* Husserl aveva accusato Kant di non aver indagato i presupposti del suo criticismo, e soprattutto di aver lasciato non indagato il problema della soggettività cosciente,⁶¹ abbiamo l'impressione che la sua *performance* sia

⁶¹ Vedi Husserl, E. (1975⁵), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pp. 133-134.

stata decisamente al di sotto dell'oggetto dei suoi strali.

Husserl sviluppa tutta la sua ricerca fenomenologica come se il soggetto altro non facesse che percepire il mondo esterno ed elaborare le forme che percepisce per rendersi cosciente del loro fluire. Un soggetto che non è mosso da proprie istanze interiori (pulsioni fondamentali, desideri, persino volontà), ma ha solo coscienza, coscienza-di.

Il soggetto come elaboratore di forme: in effetti quella di Husserl è una ricerca formalistica sulle strutture della coscienza; naturalmente il riconoscimento di forme è molto importante e sappiamo che esso è precoce nella vita dei viventi. Ma, come risulta per esempio dalle ricerche di R. Spitz,⁶² ciò che può apparire a prima vista automatico, ossia il riconoscimento di forme (come ad esempio il riconoscimento che il bambino di poche settimane compie della forma di una certa parte del viso dell'adulto che lo accudisce, e le risposte precoci e giubilanti che il piccolo dà a questa forma) avviene in relazione a dinamiche pulsionali molto rilevanti, esperienze positive di soddisfacimento, ecc.; dare una visione del soggetto obliterando questi aspetti, facendo del soggetto un asettico elaboratore di forme, vuol dire non soltanto avere una visione molto parziale del fenomeno, ma soprattutto compiere un'operazione di falsificazione intellettuale. Diverse ricerche hanno preso spunto più o meno direttamente dalla teoria dell'intenzionalità di Husserl nell'ambito della semiotica, della filosofia del linguaggio, della filosofia della mente ecc.; per esempio la svolta linguistica del concetto d'intenzionalità, dagli oggetti intenzionali alle asserzioni linguistiche su di essi (R. M. Chisholm); o le ricerche di J. Searle sull'espressione fisiologica dell'intenzionalità nei sistemi biologici e sull'impossibilità che essa possa estendersi ai computer,⁶³ o ancora quelle di J. A. Fodor sull'esistenza di contenuti intenzionali interni alla mente, o, molto più indirettamente, quelle di R. Kurtzweil, appunto, sul riconoscimento di forme applicato all'AI. Riteniamo che il limite di queste ricerche stia proprio nel presupposto filosofico che assumono, in quanto la mente, come speriamo di aver dimostrato, non corrisponde a quest'idea d'intenzionalità. Serva inoltre per questi ricercatori un monito dello stesso Husserl: le scienze fisiche non sono intenzionali.

Sintesi

Critica del concetto di intenzionalità in Husserl alla luce della metapsicologia freudiana.

Viene svolta una critica al concetto di intenzionalità di Brentano e di Husserl ed effettuato un confronto con il concetto di pulsione in Freud. Se per Husserl occorre un approccio nuovo contro la logica positivista, che consideri la realtà

⁶² Vedi Spitz, R. A. (2009), *Il primo anno di vita del bambino*.

⁶³ Vedi Abbagnano, N. (1998³), «Intenzionalità», in *Dizionario di Filosofia*, p. 600.

non più come un insieme di oggetti separati dal soggetto, ma che ponga il mondo come un correlato della coscienza, vengono però rilevate alcune incongruenze nell'argomentazione husserliana: in primo luogo l'*epoché* non riesce a separare la percezione di sé dalla percezione sensibile; ciò vuol dire che essa non è sufficiente a porre il soggetto trascendentale, ma neppure a costruire una valida oggettività nella soggettività. Per Freud invece l'auto-posizione del soggetto è originaria e si pone ben prima che l'oggetto sia costituito come tale. La pulsione infatti è senza oggetto in origine: non vi è alcunché di preconstituito nella definizione del soggetto e neppure del nostro rapporto con il mondo. Il concetto di pulsione risulta molto più aderente alle dinamiche psichiche reali, che non il concetto di intenzionalità, che è inoltre contraddetto da fenomeni clinici basilari come l'angoscia o l'allucinazione.

Parole chiave: *intenzionalità, costituzione del soggetto trascendentale, teoria freudiana delle pulsioni, finalità.*

Bibliografia

- Abbagnano, N. (1998³). «Intenzionalità». *Dizionario di Filosofia*. G. Fornero (Cur.). (pp. 600-602). UTET.
- Albertazzi, L. (1997). «Franz Brentano: un filosofo mitteleuropeo». In Brentano, F. (1997). *La psicologia dal punto di vista empirico*. L. Albertazzi (Cur.). (G. Gurisatti, Trad.). (Voll. 1-3, pp. V-XXXII). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1924)
- 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* (pp. 251-275). La città del Sole.
- Baldini, F. (2022/2023). *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://www.youtube.com/watch?v=ilhb-2GxtNQ&list=PLAyJlvs9yVHacU7QZAXjt39eJX1X5Te5i&pp=iAQB>
- Baldini, F. (2023, 14 gennaio). Falsificazionismo trascendentale. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://youtu.be/q56cNRRoVUY?si=2-FCoNmmVPiOJkv>
- Baldini, F. (2023, 11 marzo). “Fenomeni di fenomeni” kantiani e modelli freudiani. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://youtu.be/ZNzp44Sp4E4?si=AADJUYP0W4bPHzIe>
- Baldini, F. (2024). Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 41-62.
- Brentano, F. (1997). *La psicologia dal punto di vista empirico*. L. Albertazzi (Cur.). (G. Gurisatti, Trad.). (Voll. 1-3). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1924)
- Costa, V. (2009). *Husserl*. Carocci.

- Dalto, S. (2023). Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 47-73.
- Deodati, M. (2010). *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*. Mimesis.
- Freud, S. (1915). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1991). «*Querido amigo...*» *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein. 1871-1881*. M. Conci (Cur.). (G. Quattrocchi, Trad.). Bollati Boringhieri.
- Husserl, E. (1960²). *Meditazioni cartesiane*. F. Costa (Cur. e Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929-1935*. Hua XV.
- Husserl, E. (1975⁵). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. W. Biemel (Cur.). (E. Filippini, Trad.). Il Saggiatore. (Originariamente pubblicato nel 1959)
- Husserl, E. (1976). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*. E. Filippini (Cur.). (G. Alliney, Trad. integrata da E. Filippini). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1999). *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*. S. Bisoli e V. De Palma (Cur. e Trad.). il melangolo.
- Kant, I. (1974). *Critica del Giudizio*. (A. Gargiulo, Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1790)
- Kant, I. (2004²). *Opus postumum*. V. Mathieu (Cur. e Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1936-38)
- Mathieu, V. (1991). *L'Opus postumum di Kant*. Bibliopolis.
- Spitz, R. A. (2009). *Il primo anno di vita del bambino*. (G. Galli, A. Arfelli-Galli, Trad.). Giunti Editore. (Originariamente pubblicato nel 1958)

ALCUNE RIFLESSIONI SUL SIGNIFICATO GNOSEOLOGICO DELLA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

Franco Baldini

Abstract

Some reflections on the gnoseological significance of freudian metapsychology.

The article examines Freud's metapsychology, highlighting its central role in understanding the human mind while critiquing contemporary misunderstandings that have led to its gradual rejection within the scientific community and the psychoanalytic movement. It also challenges the widespread notion that cognitive syntax can directly correlate with neurophysiological dynamics, arguing that thought cannot be reduced to mere neuronal processes. The article further contends that Freudian metapsychology can serve as a conceptual bridge between neurophysiology and cognition, focusing on the concept of drive. It demonstrates that metapsychology, far from being obsolete, remains an indispensable interpretative tool for investigating the human psyche, provided it is developed and properly reevaluated in light of current knowledge.

Keywords: *metapsychology, psychoanalysis, unconscious, drive, libido, neurophysiology, cognition, philosophy of mind, neurobiological reductionism, psyche and soma, theory of mind.*

Come di certo saprete, la parte più rilevante della psicanalisi consiste in quella teoria generale dei processi psichici che Freud ha chiamato *metapsicologia*. Questa teoria, Freud la considerava fondamentale. Ebbene, la metapsicologia ha avuto un curioso destino. È innegabile che tutta una serie di termini metapsicologici come inconscio, pulsione, libido, narcisismo, ecc. sono entrati nei lessici dei più svariati ambiti culturali ma raramente ci si rende conto del fatto che sono quasi sempre usati a sproposito, cioè che i significati che si attribuiscono loro, anche da parte di fior di studiosi, non corrispondono quasi mai a quelli che sono loro stati assegnati in origine. Da una parte sembra che la cultura contemporanea non ne possa fare a meno, dall'altra sembra che non li sopporti, dato che li sottopone preventivamente a un'opera di *sterilizzazione concettuale*. È noto che i termini tecnici hanno significato solo all'interno della teoria in cui sono stati generati: pensate agli abusi cui è stato sottoposto il termine «relatività» dopo che Einstein lo ha messo in auge nella fisica. Ebbene, la sterilizzazione concettuale dei termini metapsicologici è dovuta al fatto che, mentre ne venivano estrapolati, la metapsicologia stessa veniva ripudiata non solo dal mondo scientifico ma anche dalla maggioranza dello stesso

movimento psicanalitico. Ora, quasi cinquant'anni di sperimentazione e di studi mi hanno assolutamente persuaso che questo è stato un tragico errore. In questo modo il mondo scientifico si è privato di uno straordinario strumento di conoscenza. Non c'è niente di obsoleto nella metapsicologia freudiana, sono gli strumenti con cui solitamente la si interpreta ad essere obsoleti. Vediamo di spiegarci.

In genere chi studia il problema della mente da svariati punti di vista – biologico, semiotico, psicologico, ecc. – è tenacemente legato a un'idea guida che io ritengo essere un semplice pregiudizio. Questa idea è differentemente modulata a seconda dei punti di vista e degli indirizzi teorici ma, in parole povere, consiste nella credenza che la sintassi cognitiva, dunque l'espressione psicologica del pensiero, si possa appiccicare alla neurofisiologia del cervello così come un francobollo si incolla a una busta. I neurofisiologi in genere credono che l'attività di pensiero possa essere costruita a partire dalle dinamiche neuronali, mentre i semiologi e in generale gli studiosi della cognizione credono che ripercorrendo a ritroso lo strutturarsi del pensiero si possa finire con lo sfociare nella neurofisiologia. Naturalmente questa idea è ben lontana dall'essersi effettivamente concretizzata, e ciò per la ragione che gli attori di questo dramma, a un certo punto del loro lavoro teorico, finiscono per imbattersi nel problema del senso.

Partiamo innanzitutto dal lato della neurofisiologia considerando, per esempio, gli esperimenti riportati nel libro di Derek Denton *Le emozioni primordiali*,¹ esperimenti che consistevano nel cercare di capire la genesi della sensazione di sete guardando cosa accadeva nel cervello dopo un'iniezione di sodio in vena. Contemporaneamente si chiedeva alle cavie di dire quando avvertivano la sete e di assegnarle anche un punteggio da 1 a 10. Già qui si vede bene come, per avere qualche informazione su quel che esprimono le dinamiche neuronali, bisogna passare per il fattore psichico – la sensazione soggettiva di sete – che però è proprio quello che si cercherebbe di spiegare. Inoltre la risonanza magnetica funzionale per immagini evidenziava l'attivazione di due distinte aree cerebrali, una delle quali si disattivava repentinamente al momento dell'assunzione di acqua, mentre la seconda non mostrava alcuna variazione. Questo ci fa vedere come solo l'attivazione della prima area era in grado di esprimere una semantica, nella fattispecie la sete, mentre la seconda non aveva alcun valore psichico, e in effetti venne interpretata come esprime la concentrazione del sodio nel sangue. Questi esperimenti ci dicono chiaramente due cose:

i) che è impossibile costruire lo psichico a partire dalle sole dinamiche neuronali per il semplice fatto che *per identificarne la semantica occorre comunque passare per la psicologia*: il riduzionismo viene quindi messo fuori gioco;

ii) che non tutto quello che il cervello fa è psichico: occorre dunque un criterio di selezione e *questo criterio, per quanto i suoi effetti si manifestino nella fisiologia, non può essere definito in essa*.

¹ Vedi Denton, D. (2009), *Le emozioni primordiali. Gli albori della coscienza*.

Coloro che partono dall'altro lato, dal lato cognitivo, urtano invece contro il fatto che l'espressione sintattica del senso – come nella frase «Ho sete» – non dice nulla della sua natura fondamentale.

Per esempio, il massimo studioso moderno del senso, ossia Greimas, andando a ritroso per cercare il punto in cui la semantica si radica nell'organismo non arriva che al vago concetto pseudobiologico di «timismo».² Come sapete il timo è una ghiandola del corpo umano dove un tempo si pensava risiedesse l'anima, per cui il timismo andrebbe a designare l'insieme dei cosiddetti «stati d'animo» secondo un insieme di categorie che rifletterebbero il cosiddetto «quadrato semiotico».

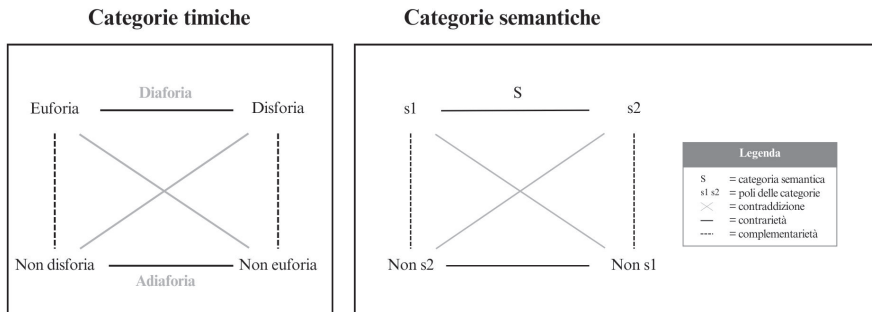


Figura 1: Schema delle categorie timiche e delle categorie semantiche di Greimas

Queste schematizzazioni sono molto apprezzate e studiate a livello accademico, vengono fatte oggetto di dotte dissertazioni, ecc. ma di solito si trascura il fatto che tale concezione della relazione tra mente e corpo, che passa per innovativa, è invece incredibilmente arcaica perché risale alla dottrina ippocratica dei temperamenti. Infatti voi potete tranquillamente sostituire alle categorie timiche i temperamenti ippocratici ed avete più o meno la stessa situazione.

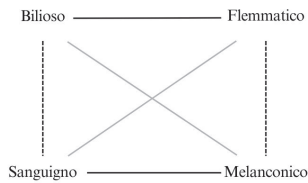


Figura 2: Schema ippocratico dei temperamenti

² Vedi Greimas, A. J., Courtès, J. (1986), *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, p. 396.

Va da sé che la teoria di Ippocrate era meglio fondata di quella di Greimas perché dietro i temperamenti aveva posto gli umori – bile gialla, nera, sangue e flegma – che ne costituivano la base fisiologica secondo una teoria che al tempo era pienamente accettata, mentre oggi come oggi mettere una ghiandola – anche se si tratta di una ghiandola metaforica – dietro le emozioni è imbarazzante. Diciamo che la teoria greimasiana del timismo, se fosse stata enunciata nel I secolo a. C., sarebbe stata umorale, mentre nel XXI è semplicemente umoristica. Resta che anch'essa manca l'obiettivo di saldare il cognitivo al fisiologico, e questo nella misura in cui manca una definizione del senso: nei due volumi che portano entrambi lo stesso titolo un po' pomposo – *Del senso*³ – Greimas analizza tutte le modalità di espressione del senso, modalità via via più profonde, solo per rendersi conto che quest'ultimo viene sempre prima. «Solo una semiotica delle forme» – scrive, ed è qui che confessa la vanità del suo sforzo – «potrà configurarsi, in un futuro prevedibile, come quel linguaggio che permetterà di parlare del senso. Giacché la forma semiotica, appunto, non è nient'altro che il senso del senso».⁴ Ecco, in mancanza di una definizione del senso, ci si contenterebbe del senso del senso. Solo che – lo vedremo più avanti – il senso del senso non esiste.

Di questa carenza della semantica strutturale si avvede bene Patrizia Violi che, nel suo *Significato ed esperienza*, cerca di fondare meglio il traballante ed arcaico «timismo» greimasiano.

Alla base stessa del senso, nel suo livello più profondo, prima forse di ogni convenzione e codice, troviamo un'intenzionalità pulsionale fatta di emozioni e sensazioni che affondano le loro radici nella nostra organizzazione corporea, percettiva, psichica e nelle valenze che, forse già iscritte nelle forme del mondo naturale, colorano il nostro mondo di valori, di affetti, di attrazioni e repulsioni.⁵

Ed ecco emergere la parolina magica: pulsione. Ma vorrei che, nella citazione appena fatta, si notasse la ripugnanza verso un uso appropriato di questo concetto assolutamente freudiano, del quale sembra tuttavia che l'autrice non possa fare a meno: la pulsione, vagamente husserlianizzata, è ridotta a un generico rinvio all'organico quando invece in Freud è esattamente *Kraft*, *forza*, dunque concetto fisico, non biologico. È appunto un esempio di quella sterilizzazione concettuale cui ho fatto cenno poco sopra.

Ed è così che, ancora una volta, viene mancato il giunto tra neurofisiologia e cognizione. Infatti non è forse il concetto di forza perfettamente compatibile con entrambi questi poli? Non è ragionevole ammettere che la neurofisiologia umana possa esprimere forze? E non è di nuovo ragionevole che la cognizione possa venir

³ Vedi Greimas, A. J. (1974), *Del senso* e Greimas, A. J. (1984), *Del senso 2*.

⁴ Greimas, A. J. (1974), p. 17.

⁵ Violi, P. (1997), *Significato ed esperienza*, p. 348.

concepita come l'espressione di forze?

Credo che già queste considerazioni siano sufficienti ad evidenziare il fatto che tra l'oggettivazione neurofisiologica del pensiero e la sua oggettivazione cognitiva c'è uno iato, un salto, una divaricazione. Manca dunque qualcosa, una nuova oggettività che si situi tra l'una e l'altra e possa fare da ponte tra esse, e questa oggettività non è né biologica né cognitiva bensì fisica. La giunzione tra biologia e cognizione richiede nientemeno che una *fisica del pensante*. Ora, il pensante è tale perché è innanzitutto senziente.

Ebbene, la metapsicologia freudiana è esattamente questo ponte. Essa parte dal fatto che l'organismo vivente non percepisce né composti biochimici né particelle o onde: *l'organismo percepisce forze e forme*. Il materiale delle forme, che Freud chiama *rappresentazioni*, gli viene dall'esterno mentre il suo ritaglio formale è attuato dal soggetto stesso. Dette rappresentazioni sedimentano a livello mnestico. Le forze, che Freud chiama *stimoli e pulsioni*, gli vengono dall'esterno e dall'interno. L'interiorità organica non coincide con l'interiorità soggettuale: ciò che è soggettivamente giudicato come interno non si sovrappone in modo automatico a ciò che è interno organicamente. Fondative dell'interiorità soggettuale sono le pulsioni.

La metapsicologia è dunque modellizzabile in termini di dinamiche che agiscono su un sostrato di rappresentazioni. Potete avere un'idea di cosa Freud intendesse per rappresentazione osservando l'immagine seguente che è tratta dal suo libro *L'interpretazione delle afasie*.⁶

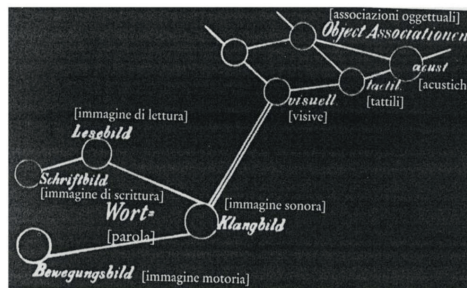


Figura 3: Schema psicologico della rappresentazione di parola.

La rappresentazione di parola sembra un complesso chiuso di rappresentazioni, la rappresentazione di oggetto, per contro, un complesso aperto. La rappresentazione di parola non è collegata con la rappresentazione d'oggetto a partire da tutte le sue componenti, ma solo dall'immagine sonora. Tra le associazioni oggettuali sono quelle visive a rappresentare l'oggetto, in modo analogo a quello in cui l'immagine sonora rappresenta la parola. Non sono qui indicati i collegamenti dell'immagine sonora con associazioni oggettuali altre da quelle visive.

⁶ Freud, S. (2010), *L'interpretazione delle afasie*, p. 101.

In alto nella figura voi avete le «associazioni d'oggetto» che più tardi Freud chiamerà «rappresentazione di cosa», mentre in basso avete gli elementi costitutivi della «rappresentazione di parola».

Ebbene, le dinamiche di cui vi parlavo sono di due tipi:

- i) dinamiche *del* sostrato, perché le rappresentazioni si ristrutturano nel tempo;
- ii) dinamiche *nel* sostrato, quando stimoli di varia natura lo investono.

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 semantica. Non a caso la definizione freudiana della pulsione è vettoriale in quanto gli elementi che definiscono la pulsione – fonte, spinta, oggetto e meta – possono essere fatti corrispondere a quelli che definiscono un vettore. Consideriamo innanzitutto la fonte.

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.⁷

Si tratta dunque di un processo biologico *localizzato* che a livello psichico si manifesta come una forza. A causa della sua localizzazione può essere ben rappresentato dal punto di applicazione di un vettore.

Vediamo ora la spinta.

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.⁸

In sintesi, si tratta della quantità di eccitazione implicata da una certa pulsione: appare dunque come molto naturale interpretare la spinta nei termini del modulo di un vettore nella misura in cui questo rappresenta l'intensità della grandezza vettoriale.

Per quanto riguarda l'oggetto le cose sono un po' più complicate.

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.⁹

⁷ Freud, S. (1915a), *Pulsioni e loro destini*, p. 19.

⁸ *Ivi*, p. 18.

⁹ *Ibid.*

Ovviamente, l'oggetto in quanto tale non può essere integrato in un vettore, tuttavia può esservi rappresentato per un suo aspetto essenziale. A questo fine, una cosa molto importante di cui tener conto è che gli oggetti sono caratterizzati dall'occupare una posizione nello spazio. A ciò aggiungiamo che un qualunque oggetto, per qualificarsi come oggetto pulsionale, deve occupare *una particolare posizione* nello spazio, una posizione adatta all'esecuzione dell'azione specifica che attua il soddisfacimento della pulsione. È esattamente in questo senso che Freud lo considera, come risulta evidente dall'immagine annessa alla *Minuta teorica G*.¹⁰

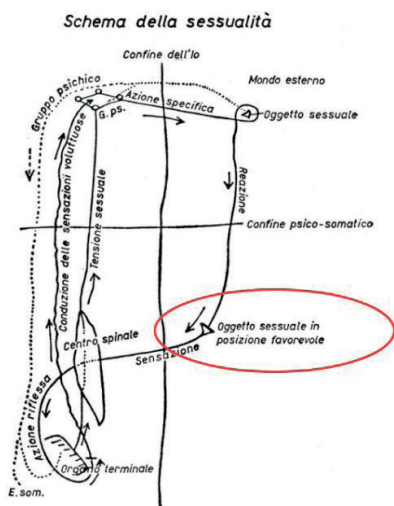


Figura 4: Schema della sessualità contenuto nella Minuta G

A commento dell'immagine Freud spiega che l'*azione specifica* deve portare l'*oggetto sessuale* – che vedete scritto nella parte alta dello schema di Freud – in una *posizione favorevole*¹¹ – qui nella parte bassa che ho cerchiato in rosso – perché esso possa funzionare come oggetto pulsionale vero e proprio. Allo stesso modo, nel gioco del rochetto,¹² di cui Freud parla in *Al di là del principio di piacere*, è abbastanza evidente che il bambino gioca «all'azione specifica», ossia allontana l'oggetto da una certa posizione (*Fort!*), che è quella chiamata da Freud «favorevole», per poi farvelo tornare (*Da!*).

¹⁰ Freud, S. (1892-97), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess. Minuta G. Melanconia*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*

¹² Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, pp. 200-201.

Queste considerazioni ci portano ad asserire che una certa precisa posizione nello spazio fa parte integrante della definizione di oggetto pulsionale: potrà dunque essere proprio questa a venire inclusa nella rappresentazione vettoriale della pulsione, esattamente nella forma di un'orientazione verso un punto dello spazio, ossia come la *direzione* del vettore.

Occupiamoci ora della meta.

La *meta* di una pulsione è in ogni caso il soddisfacimento [*Befriedigung*] che può essere 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.¹³

Come abbiamo già visto a proposito dell'oggetto, anche il soddisfacimento in quanto tale non può essere integrato nel vettore pulsionale, tuttavia vedremo che, anche in questo caso, un suo aspetto essenziale può esservi rappresentato. Intanto domandiamoci: in che cosa consiste questa *Befriedigung*? Freud ci dice che essa consiste in un'azione che non può essere altro se non quella che chiama «azione specifica».

[...] chiamiamo [...] l'azione verso la quale la pulsione spinge, *meta sessuale* [...]¹⁴

Dopodiché, lungo lo svolgimento del saggio *Pulsioni e loro destini*, Freud ci fa anche sapere che tale azione può compiersi secondo due modalità, attiva e passiva,¹⁵ e che esse appartengono alla meta come aspetti che le sono propri, nel senso che partecipano della sua definizione. Se consideriamo che l'attività esprime il concetto di esercitare una forza mentre la passività quello di subire una forza, possiamo dire che questo aspetto della meta, ossia quello della modalità del soddisfacimento, può essere rappresentato adeguatamente come il verso in cui la direzione vettoriale viene percorsa dalla spinta. Le coppie di opposti sadismo/masochismo e voyeurismo/esibizionismo illustrano bene ciò di cui si tratta.

Quanto precede ci offre – come vi ho detto – una rappresentazione soddisfacente della pulsione come grandezza vettoriale in cui il punto di applicazione rende la fonte, il modulo la spinta, la direzione l'orientamento verso l'oggetto e il verso la modalità della meta.

¹³ Freud, S. (1915a), p. 18.

¹⁴ Freud, S. (1905a), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 451.

¹⁵ Vedi Freud, S. (1915a), pp. 22-23.

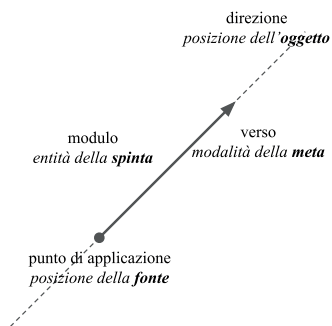


Figura 5: La rappresentazione vettoriale della pulsione

Col che quella di *intenzionalità* – così importante per esempio in Husserl – non è più una nebulosa espressione filosofica che esprime il concetto del «tendere verso», ma si dota di una precisa definizione. La qualificazione della pulsione come vettore non è, come si potrebbe credere, solo una seducente analogia; infatti le pulsioni, come i vettori, possono essere sommate, sottratte e possono essere moltiplicate per uno scalare, il che significa che le operazioni con i vettori mantengono il loro significato anche a livello metapsicologico, cosa che purtroppo non ho il tempo di mostrarvi ora nel dettaglio.¹⁶

Ebbene, il concetto di forza, in quanto da un lato è espressione di un sostrato ma dall'altro è qualcosa che può venir percepito e quindi espresso sintatticamente (e, al limite, formalizzato), si presta in modo egregio – come Kant, nell'*Opus postumum*, aveva ben visto¹⁷ – a incarnare il ruolo del senso nella sua mediazione tra il biologico e lo psichico. A questo proposito è importante sottolineare che uno degli ostacoli che impedisce di ammettere una fisica del pensante, una metapsicologia, quale ponte tra la neurofisiologia e la sua espressione psichica, sintattica, è costituito dalla mancanza di una chiara distinzione tra il senso e il significato. Questa distinzione in Freud è invece articolata in modo molto netto. Il concetto di *rappresentazione d'oggetto* è infatti l'omologo stretto del segno linguistico saussuriano, proprio in quanto costituito dalla giunzione di una *rappresentazione di*

¹⁶ Freud enumera sotto la categoria delle «fonti della sessualità infantile» dei fenomeni molto diversi, ma che in ultima analisi possono essere raggruppati in due classi: eccitamento di zone erogene mediante stimoli vari, e «fonti indirette» quali «l'eccitamento meccanico», «l'attività muscolare», «i processi affettivi», «il lavoro intellettuale». Questa seconda classe di fonti non è all'origine di una determinata pulsione parziale, ma contribuisce ad aumentarne «l'eccitamento sessuale» in senso generale. Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Vol. II, p. 468.

¹⁷ Kant, I. (1984), *Opus postumum*, pp. 26-39 e *passim*.

parola con una (o più) rappresentazione di cosa, essendo queste ultime gli omologhi dei saussuriani significante e significato.¹⁸

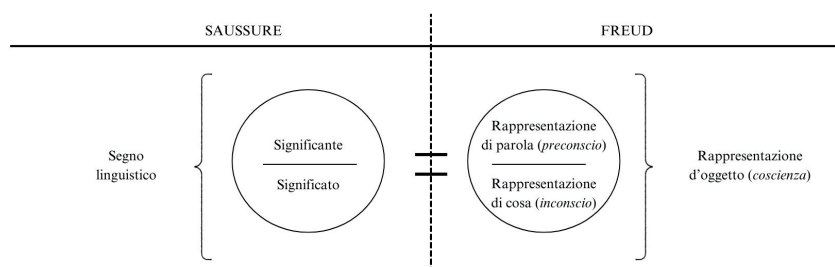


Figura 6: Schema del segno linguistico saussuriano e rappresentazione d'oggetto freudiana

Si può certamente dire che, per questo aspetto, la metapsicologia costituisce la naturalizzazione della linguistica saussuriana. La cosa è tanto evidente, tanto luminosa e cristallina da rendere incomprensibile il fatto che Lacan l'abbia completamente mancata. In termini freudiani, parlare di «primato del significante sul significato» significa infatti fare del preconscio il luogo qualificante dello psichico riducendo l'inconscio, luogo proprio della rappresentazione di cosa ossia del significato, a mero effetto, epifenomeno, delle dinamiche preconscie. In questo modo si torna a una concezione prefreudiana, arcaica dell'inconscio. L'inconscio ridiventa l'implicito. Lacan ha accusato di ottusità questa obiezione che non sono il primo a rivolgergli,¹⁹ ma che dire del suo preteso acume quando si può dimostrare – cosa che ho puntualmente fatto – che la sua visione delle cose si fonda sul completo fraintendimento del significato di ciò che Freud chiamava *Vorstellungsrepräsentanz*, rappresentanza da rappresentazione, di ciò che chiamava *Wahrnehmungszeichen*, tracce della percezione, e di ciò che chiamava *Vorstellung*, rappresentazione, il che gli ha impedito di intendere anche un solo iota del reale contributo freudiano alla linguistica moderna. E non se l'è affatto cavata chiamando «significante» tutto ciò che manifesta una funzione espressiva, dalla traccia mnestica della percezione fino alla rappresentazione di cosa: questa operazione conferisce infatti al concetto una vaghezza, una perdita di specificità, che lo svaluta fino al punto da farne la classica notte in cui tutte le vacche sono nere. Infine, egli dimentica anche che una formulazione metapsicologica del segno saussuriano era ben lungi dal bastare a Freud, in quanto ad essa aggiungeva

¹⁸ Freud, S. (1915b), *L'inconscio*, p. 85. Se si considera che questa articolazione freudiana è del 1915, dunque quasi contemporanea dei corsi ginevrini di Saussure (1907-1911) che saranno però resi pubblici solo nel 1916, si può valutare tutto il valore della riflessione freudiana sui fenomeni linguistici.

¹⁹ Vedi Lacan, J. (2013), *Piccolo discorso all'ORTF*, p. 222.

quell'*Affektbetrag*, quel *quanto di eccitazione*, indice di insorgenza pulsionale, che non è se non il nome metapsicologico del senso.

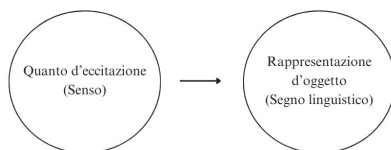


Figura 7: Il rapporto tra il senso e il segno in Freud

La semiotica freudiana si definisce proprio in questa aggiunta semantica alla linguistica saussuriana il che vuol dire che, mentre il significato è una rappresentazione, dunque *una forma*, il senso è *una forza* e la sua espressione, la semantica, il risultato dell'applicazione di una forza ossia, in termini fisici, un *lavoro*,²⁰ sicché la sua comprensione non si riduce ad altro che alla *sensazione di un lavoro che si compie nel, dunque che viene espresso dal, sostrato delle rappresentazioni*. Ci si può allora domandare *a cosa* la forza pulsionale si applichi: non certo alle rappresentazioni, che sono semplici specificazioni del sostrato, bensì ai *nessi* tra esse. Sono i nessi che vengono spostati. È esattamente questo lavoro a connettere nella catena discorsiva i significanti necessari ad esprimerlo selezionando al contempo i significati pertinenti tra quelli possibili, dato che ogni significante ne possiede in genere una pluralità. Il che vuol semplicemente dire che, per esempio, l'espressione «piatto di spaghetti al pesto» ha un senso differente quando si ha fame e quando no, il che seleziona anche i significati pertinenti di ciascuno dei significanti.²¹

Se n'era accorto René Thom, che aveva chiamato il senso «pregnanza»,²² per distinguerlo dalla mera «salienza» della forma. Tuttavia non solo non lo qualificava ulteriormente né lo differenziava sufficientemente dal significato, ma lo faceva sorgere, in modo del tutto insensato, e persino ridicolo, dalla mera percezione di una salienza.²³ Il che mi dà modo di stigmatizzare un altro degli ostacoli maggiori che si frappongono a che la metapsicologia prenda il posto che le spetta nel complesso di una teoria generale della mente. Parlo dell'identificazione – frequentissima – della semantica con la sua espressione sintattica, basata sul pregiudizio che

²⁰ In fisica il lavoro è l'energia scambiata tra due sistemi quando avviene uno spostamento attraverso l'azione di una forza.

²¹ Secondo il *Grande dizionario della lingua italiana* diretto da Salvatore Battaglia e Giorgio Bàrberi Squarotti (UTET), il significante «piatto» ha 14 diversi significati possibili, «spaghetto» 5 e «pesto» 10.

²² Vedi Thom, R. (1988), *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes*.

²³ Vedi per ciò Thom, R. (1980), *Stabilità strutturale e morfogenesi*, pp. 328-333.

non vi sia senso se non espresso. Ma il senso può benissimo essere inespresso: come vedremo, l'angoscia è l'esempio principe di questa condizione. Il senso non è originariamente interno alla sintassi, non è generato da quest'ultima, come ha appunto creduto Greimas che, nella citazione che ve ne ho dato, vagheggiava una «semiotica delle forme» in grado di catturarne finalmente l'essenza. Esso non risulta da un montaggio sintattico come credono ancora moltissimi ma è costitutivo di questo montaggio. In Thom, infatti, la debolezza della sua semiofisica sta proprio in quel punto critico che, modellizzando la predazione, ha chiamato «catastrofe di percezione»: a mettere in moto il predatore sarebbe nientepopodimeno che la percezione della preda.

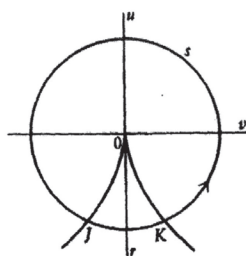


Figura 8: Proiezione bidimensionale della catastrofe «grinza»

Lo schema che vedete è la proiezione bidimensionale sul cosiddetto «piano di controllo» di una forma tridimensionale chiamata «grinza» mediante cui Thom ha creduto di poter modellizzare matematicamente il fenomeno della predazione animale. In effetti, secondo questa interpretazione, il punto *J* costituisce quella che Thom ha chiamato «catastrofe di percezione» e il punto *K* «catastrofe di cattura». Secondo lui il senso, o se si vuole la gravidanza, sorgerebbe nel predatore a causa del suo incontro con la preda. Il che significherebbe che ogni volta che un leone vedesse una gazzella sarebbe in qualche modo obbligato a inseguirla, cosa platealmente smentita da una miriade di documentari sull'Africa in cui, con una certa regolarità, si vede un branco di leoni ignorare bellamente le antilopi che pascolano sotto il suo naso. E perché mai questi stramaledetti felini non hanno la buona creanza di genuflettersi davanti al genio del grande matematico? Ma, semplicemente, *perché non hanno fame*. L'unico animale che sfugga a ciò, ragion per cui merita pienamente il titolo di «animale thomiano», è gatto Silvestro il quale sì, si getta all'inseguimento del canarino Titti ogni volta che lo vede ma, malauguratamente, si tratta del personaggio di un *cartoon*. Ed ecco qui rivelato tutto il valore dell'apporto freudiano: la gravidanza, o il senso, sorge nel predatore in modo del tutto indipendente dalla percezione di una possibile preda. Quando il leone è sazio la gazzella è «cosa mangiata», per cui esso la ignora, mentre quando ha fame è

«cosa da mangiare», e quindi la insegue. Thom, come tanti altri, è caduto vittima del crampo intellettuale che funesta gli studiosi odierni della percezione, i quali restano regolarmente ipnotizzati dalla capacità di reazione dei viventi come se questa fosse una loro proprietà caratterizzante, del tutto dimentichi che il terzo principio della dinamica ci avverte che anche la materia inanimata è perfettamente capace di questo genere di prestazione. Il proprio del vivente non è di reagire al mondo ma di agire su di esso: gli studiosi della percezione, insieme a quelli che ne sono influenzati, sembrano ignorare l'autonomia del vivente. Un'attenta lettura di Freud o, se Freud proprio ripugna loro, almeno di Kant, potrebbe metterli sull'avviso.

Il fulcro della questione sta insomma proprio in quell'*Affektbetrag*, quanto di eccitazione, manifestazione del *Trieb*, della pulsione, che tutti cercano di sottomettere alla forma ma che invece la comanda. Viene così sfatata la credenza superstiziosa che ha dominato tutto il '900, ossia quella nell'onnipotenza del formale secondo la quale quest'ultimo, come un negromante, sarebbe sempre in grado di evocare il demone del senso.

Al contrario il semantico, ossia il pulsionale, è autonomo rispetto al sintattico e lo piega invariabilmente ai suoi voleri. E dunque la metapsicologia freudiana non testimonia di alcuna «autonomia del simbolico», come avrebbe voluto Lacan: in essa c'è, piuttosto, quell'autonomia del semantico in cui si esprime il primato del pulsionale. Lo si vede prendendo in esame il minimo degli esempi contenuti ne *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*: il collasso tra la parola «familiari» e la parola «milionari» nell'ircocervo «familionari» è dovuta, secondo Freud, a una *zusammendrängende Kraft*, una «forza di compressione»²⁴ che li manda a sfracellarsi uno nell'altro, e tanti saluti alla leggenda lacaniana del «primato del significante». Si tratta invece di un senso che esige di esprimersi *malgrado* i significanti.

Per comprendere questo punto, che è cruciale, è molto importante esaminare la nozione freudiana di oggetto che vi ho poco sopra equiparato alla direzione del vettore pulsionale.

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.²⁵

A ciò va aggiunto che l'oggetto ha una doppia natura: è una rappresentazione

²⁴ Freud, S. (1905b), *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, p. 17; Freud, S. (1905c), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, p. 18.

²⁵ Freud, S. (1915a), pp. 18-19.

mentale e insieme una cosa del mondo esterno. La prima serve a reperire la seconda nello spazio esterno alla mente, è dunque il contrassegno di una posizione precisa all'interno di una mappa psichica.

Il fatto che la pulsione nel suo stato fondamentale non abbia oggetto implica che non esista per lei una direzione privilegiata e questo è capitale perché equivale a dire che si trova in una condizione di *simmetria rotazionale*. Ora, tale condizione può essere considerata trascurabile? Non lo credo affatto perché, nella metapsicologia, essa corrisponde esattamente alla sensazione psichica dell'angoscia, così importante nella vita psichica degli esseri umani.

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.²⁶

Questo è il caso fondamentale che rimane come prototipo di tutte le successive situazioni di pericolo.²⁷

In tutti questi casi, scrive Freud, l'angoscia si manifesta come «reazione al pericolo della perdita dell'oggetto in quanto tale»:²⁸ sicché, ogni volta che un oggetto viene perduto, il vettore pulsionale torna in una condizione di simmetria rotazionale. Il rinvenimento dell'oggetto implica allora qualcosa di strettamente analogo a ciò che in fisica è chiamato *rottura spontanea di simmetria*: evento che, secondo Freud, è dovuto all'interazione dell'Es con il mondo esterno, interazione che genera progressivamente l'Io.

La tesi lacaniana secondo la quale in realtà in origine l'oggetto non mancherebbe in quanto sarebbe costituito dalla mancanza stessa non è nemmeno da prendere in considerazione perché fa della mancanza una cosa. Una cosa chiamata mancanza. Si tratta di uno strafalcione colossale perché la mancanza non può mai essere altro che una condizione in cui qualcosa può venire a trovarsi, una modalità della sua manifestazione: essa è sempre mancanza *di*, non può mai essere considerata un qualcosa in se stessa, e questo per una ragione molto semplice, ossia che, se la mancanza fosse essa stessa una cosa, allora più niente potrebbe mancare. Se essa fosse una cosa tra le cose, perderebbe infatti immediatamente la capacità di essere al contempo una condizione possibile di queste.

È ora da evidenziare un aspetto della metapsicologia che non è stato finora notato e che è molto importante in vista di una sua eventuale formalizzazione: la simmetria rotazionale è ben lontana dall'essere l'unica simmetria fondamentale

²⁶ Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 315.

²⁷ «La nascita diventò il modello di tutte le successive situazioni di pericolo, subentranti nelle nuove condizioni della mutata forma d'esistenza e della progressiva evoluzione psichica». *Ivi*, p. 307.

²⁸ *Ivi*, p. 315.

nello psichico. Oltre ad essa vi sono simmetrie²⁹ di *traslazione temporale*,³⁰ di *inversione temporale*,³¹ di *traslazione spaziale*³² che ci sono rivelate soprattutto dall'interpretazione dei sogni, di *parità*³³ in quanto la dissoluzione dei sintomi insieme all'interpretazione dei sogni mostra che tutte le trasformazioni psichiche sono invertibili, di *coniugazione*³⁴ in quanto il fenomeno dell'ambivalenza fa vedere che gli opposti possono sostituirsi l'uno all'altro: queste simmetrie, constatate empiricamente nel corso del lavoro psicanalitico, sono costitutive di quella che Freud ha chiamato «realtà psichica» e che ha definito come «una particolare forma di esistenza che non dev'essere confusa con la realtà materiale».³⁵ Essa costituisce la realtà propria dell'Es, il quale, da un punto di vista formale, si rivela allora esser nient'altro che il *gruppo di simmetria* dello psichico. Senza sviluppare oltre il discorso, noto semplicemente che quanto precede non solo determina esattamente il tipo di oggettività proprio alla conoscenza metapsicologica, dunque psicanalitica, ma si inserisce anche in modo molto nuovo e preciso nell'annoso dibattito sulla natura delle simmetrie.

Ma, per tornare all'argomento che sto trattando, è molto importante notare che – se si tiene conto di tutto ciò che ho detto – l'angoscia è il senso allo stato puro, privo di qualsivoglia espressione sintattica. Come vi dicevo, il senso precede il segno, lo condiziona e lo eccede. È qui che si vede come la semantica strutturale manca completamente il suo oggetto a partire dal momento che, nelle oltre 500 pagine in cui Greimas parla del bene e del male, della sfida, della collera ecc., non troverete una parola, una sola, a proposito dell'angoscia, ossia dell'oggetto cui i suoi due volumi dovrebbero essere dedicati: il senso.

La qualificazione pulsionale del senso ci porta fatalmente a un secondo grande tema che vorrei introdurre citando la lettera di Freud a Marie Bonaparte del 13 agosto 1937.

Quando si indaga sul senso o sul valore della vita, vuol dire che si sta male, poiché obiettivamente non esistono né l'uno né l'altro. Facendolo si ammette solo un eccesso di libido insoddisfatta [...].³⁶

²⁹ Per ciò si veda Baldini, F., Ceschi, M. V., & Meroni, E. (2022), *Some considerations on the formal structure of freudian metapsychology*, pp. 165-186.

³⁰ Vedi Freud, S. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). Lezione 31. Scomposizione della personalità psichica*, p. 185.

³¹ Vedi Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, p. 301.

³² Vedi Freud, S. (1932), *Lezione 29. Revisione della teoria del sogno*, pp. 140-141.

³³ Vedi Freud, S. (1899), pp. 102-103.

³⁴ Vedi *ivi*, p. 293 e Freud, S. (1915a), p. 22.

³⁵ Freud, S. (1899), p. 564.

³⁶ Jones, E. (1966), *Vita e opere di Freud. III. L'ultima fase (1919-1939)*, p. 541.

Molti hanno fatto di queste frasi una lettura nichilista. A torto perché Freud – tutta la sua opera ne testimonia – era tutt’altro che nichilista. La vita non ha senso perché è senso. La vita coincide con la sensibilità: tutto ciò che vive è in qualche modo senziente, interagisce con se stesso e con l’ambiente in cui è immerso. Come ho detto, Freud ha una nozione pulsionale della semantica: come molti avrebbero voluto e non sono riusciti a fare, egli riconduce la semantica alla sensibilità e in questo modo la naturalizza. In questa prospettiva cercare il senso del senso – à la Greimas – è come chiedersi che cosa c’era prima del *Big Bang*: una cosa che non ha nessun senso. Come l’espressione «prima del *Big Bang*» è insensata perché in quella condizione il tempo non esiste quindi non c’è un «prima», così al di là del senso, ossia della vita, non c’è nessun senso. Il senso non ha senso, si limita ad esserci e non c’è un altro senso che lo avvolga perché, se ci fosse, sarebbe indistinguibile da esso. Per un vivente, il senso costituisce un orizzonte in qualche modo insuperabile.

Dire che la vita è senso, significa dire che la vita è pulsione, il che ci permette di introdurre il dualismo pulsionale tra *Eros* e *Thanatos*, tra pulsioni di vita e di morte che Freud pone a fondamento di tutti i fenomeni vitali. Specifichiamo innanzitutto il loro rapporto con la *libido* che nello stesso testo di Freud rimane non del tutto risolto. Innanzitutto chiariamo bene che il termine *pulsione* e il termine *libido* non sono intercambiabili come molti credono: *la libido è un’energia mentre la pulsione è una forza*. La libido – ci dice Freud – è l’energia delle pulsioni sessuali, di *Eros*. Cosa vuol dire ciò? Vuol dire semplicemente che è una forma di energia come l’energia meccanica, chimica o termica: una forma di energia la cui fonte è la sessualità dei viventi intesa nel senso più generale possibile. Questa energia può venire desessualizzata, sublimata, ed essere quindi volta ai fini più svariati e anche molto lontani da quelli originari. Nonostante molti abbiano storto e storcano il naso non c’è niente di strano o di illegittimo nel supporre questo. Ora, è noto che nel testo freudiano non si trova un analogo per le pulsioni di morte,³⁷ per *Thanatos*, e si sa che Freud respinse l’ipotesi di denominare *destrudo* un’ipotetica energia di queste pulsioni, quindi il loro rapporto con l’energia rimase enigmatico. Ciò mi ha costretto ad aggiungere qualcosa di mio all’ipotesi freudiana nell’intento di chiarire meglio la questione. Non credo sia necessario immaginare un’ulteriore forma di energia dietro le pulsioni di morte, infatti la libido può benissimo bastare anche per loro: ora vi spiego in che senso. Credo che ci sia un aspetto delle pulsioni sessuali che non è stato per nulla notato, ed è che, nel testo freudiano, ogni loro qualificazione rinvia alla *lentezza*. Per Freud le pulsioni sessuali sono innanzitutto la manifestazione psichica di uno stato tossico, di qualcosa che si accumula gradualmente nell’organismo che a un certo punto ha bisogno di espellerlo; inoltre la loro interazione col sostrato è contraddistinta

³⁷ «(Per l’energia della pulsione di distruzione ci manca un termine analogo a “libido”». Freud, S. (1938), *Compendio di psicoanalisi*, p. 577.

da un grado variabile di *Trägheit*, di inerzia che ne rende più o meno laboriosi gli spostamenti. Tutto ciò suggerisce che *Eros* sia concepibile nei termini di dinamiche lente. Se invece ci volgiamo a *Thanatos*, vediamo che Freud ne parla sempre in termini di rapidità. La stessa distinzione freudiana tra *principio del Nirvana* e *principio di piacere* suggerisce questa qualificazione: infatti, se si concepisce la spinta pulsionale come una funzione che descrive la variazione dell'eccitazione nel tempo, allora il principio del Nirvana richiede che la funzione spinta ricerchi il *minimo globale*, che rappresenta il soddisfacimento. Rispetto a ciò il fattore che determina la sensazione di piacere o dispiacere è definito da Freud come «la misura della riduzione o dell'aumento [dell'eccitazione] in un dato periodo di tempo»³⁸ ossia, in termini matematici, come la *derivata prima* della funzione spinta. Ora, mentre il *principio del Nirvana* richiede il raggiungimento del minimo globale nel minor tempo possibile, ossia l'azzeramento della derivata, il *principio di piacere* richiede invece il mantenimento di questa stessa derivata in valori diversi da zero. L'esito di questo conflitto non può essere evidentemente che un rallentamento nel conseguimento del minimo. Se si considera che, per esplicita dichiarazione di Freud, dietro il *principio del Nirvana* c'è *Thanatos* e dietro il *principio di piacere* c'è *Eros* si arriva a capire bene il senso del mio discorso. Questo, se si tiene conto del fatto che «in ogni parte della sostanza vivente sarebbero attive entrambe le pulsioni, sia pure in un impasto di proporzioni disuguali»,³⁹ ci porta a concepire la vita in termini di un sistema dinamico lento-rapido. Per chi non li conoscesse, i sistemi lento-rapidi sono sistemi dinamici di soluzione matematica molto complessa il cui impiego è frequente in ingegneria, chimica e biologia.

Quanto vi ho detto significa che non esistono pulsioni erotiche o pulsioni di morte *pure*. Le pulsioni erotiche sono quindi quelle in cui prevalgono dinamiche lente mentre le pulsioni di morte quelle in cui prevalgono dinamiche rapide. La mia ipotesi è dunque che esista un solo tipo di energia – la libido – ma soggetta a due differenti regimi dinamici. Questo modo di concepire il dualismo pulsionale è perfettamente coerente con quanto ne dice Freud.

È come se la vita dell'organismo seguisse un ritmo irrisolto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile, l'altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino.⁴⁰

Come avete appena ascoltato, da una parte le pulsioni *si precipitano*, dall'altra vogliono *prolungare*: è esattamente il contesto delle dinamiche lento-rapide.

³⁸ Freud, S. (1920), p. 194. Vedi anche *ivi*, p. 248 e Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, p. 6.

³⁹ Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*, p. 503.

⁴⁰ Freud, S. (1920), pp. 226-227.

In Freud non c'è nessun riferimento a un qualche principio vitale o a qualche legge sconosciuta: *l'esistenza della vita è semplicemente constatata e non prescritta*. Come abbiamo visto, essa è definita come una morte lenta sotto il dominio incontrastato del secondo principio della termodinamica di cui, appunto, il principio del Nirvana è espressione nel vivente. Tutto ciò è perfettamente in accordo con la fisica moderna, come sottolineò a suo tempo il fisico Walter Heitler.

Il corpo vivente deve avere manifestamente una piccolissima entropia. Esso mantiene (almeno negli animali superiori) una temperatura diversa da quella ambiente, e, soprattutto, esso è composto di molecole estremamente complicate. Che queste non corrispondano assolutamente allo stato di massima entropia risulta dal fatto che, per far cessare la vita in un corpo, è sufficiente una variazione fisica molto esigua. Non dobbiamo far altro che recidere in un punto critico alcune fibre nervose oppure distruggere qualche cellula cerebrale di importanza vitale: si tratta di variazioni di rilevanza fisica minima e comportanti variazioni minime di entropia. D'altra parte ha immediatamente inizio, sotto l'influsso dell'ambiente, la putrefazione; le complicate molecole si decompongono e, quel che è più notevole, tale decomposizione inizia *in ogni punto del corpo*. Questo, privo di vita, tende di colpo ad aumentare la propria entropia. Nei corpi viventi vi è dunque una forza che si oppone alla decomposizione (sotto l'influsso delle stesse condizioni ambientali). Non sussiste ovviamente alcuna contraddizione con la legge dell'aumento dell'entropia in quanto tale: quest'ultima infatti non stabilisce alcunché sulla velocità del processo di decomposizione. D'altra parte il corpo vivente nel suo insieme, non meno di *ciascuna* delle sue singole parti che contribuiscono a tenerlo in vita, hanno la possibilità per l'intera durata della loro vita di mantenere piccola la loro entropia. La forza di resistere all'aumento dell'entropia inerisce pertanto all'intero corpo vivente e distingue sostanzialmente il vivente dal non vivente.⁴¹

È notevole come nel testo di Heitler ciò che si oppone a un rapido aumento dell'entropia sia una forza, così come in Freud è una forza *Eros*, ossia la pulsione di vita.

Tuttavia il fatto che la vita non sia soggetta ad alcun finalismo non ci esime dal render conto del fatto che gli esseri viventi sono comunque contraddistinti dall'aver dei fini. Nel contesto che abbiamo fin qui costruito si tratta cioè di rendere conto del meccanismo che produce questo rallentamento del processo di decomposizione che chiamiamo vita. Ebbene, la soluzione del problema è presto trovata: si tratta del fatto che certe pulsioni rinvergono degli oggetti.

Ricapitoliamo: in origine nessuna pulsione possiede un oggetto, il che equivale a dire che in origine tutte le pulsioni sono pulsioni di morte.⁴² È con il rinveni-

⁴¹ Heitler, W. (1967), *Causalità e teleologia nelle scienze della natura*, pp. 90-91.

⁴² «[...] nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato». Freud, S. (1920), p. 224.

mento dell'oggetto, ossia con il differimento della morte, che queste pulsioni originarie acquisiscono una componente erotica più o meno marcata che le qualifica come pulsioni di autoconservazione o dell'Io.

Si tratta di qualcosa di assai rilevante, che ci mette in guardia da certo semplicismo filosofico: Brentano e Husserl si sono sbagliati nel considerare l'intenzionalità come un carattere primario degli atti psichici. *L'intenzionalità non è originariamente data ma va costruita*, a meno di sostenere che l'angoscia non sia un fenomeno psichico, il che sarebbe veramente eccessivo anche per un filosofo.

Nel suo rapporto con la vita e la morte, un organismo vivente somiglia all'Uomo Ragno. Nei fumetti o nei film lo si vede spesso lanciarsi da grandi altezze e cominciare a cadere: ebbene, se si trattasse di un individuo qualunque si schianterebbe al suolo secondo la formula del moto uniformemente accelerato, ma siccome è in grado di lanciare le famose ragnatele, può rallentare la sua caduta e planare a terra senza sfraccellarsi. Resta che arriva al suolo come chiunque, solo in un tempo più lungo. Le pulsioni erotiche sono appunto come le ragnatele dell'Uomo Ragno e gli oggetti gli edifici a cui queste si incollano.

Questo ci dice un'altra cosa molto importante: in un singolo organismo, quello che appare come il fenomeno unitario della vita non è che la somma di tutta una serie di rallentamenti, di contrattempi locali all'interno di una tendenza globale retta dalla seconda legge della termodinamica, e più sono le componenti pulsionali che rinvergono oggetti, più è lenta la discesa verso il disordine.

Ancora un'osservazione prima di concludere: credo che la concezione globale del fenomeno della vita che domina molte teorie sia dovuta anche a un insufficiente approfondimento del concetto di fine. In Freud è invece presente una vera e propria anatomia della finalità: come ho spiegato, essa vi è scomposta tra la meta (*Ziel*) della pulsione, che è qualcosa di innato, e il suo oggetto (*Objekt*) che invece viene acquisito.

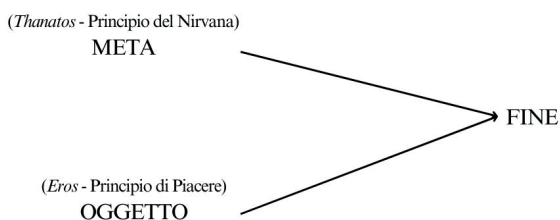


Figura 9: La scomposizione del fine nella metapsicologia freudiana

Questa distinzione rende conto bene della dialettica tra le due pulsioni fondamentali all'interno di ciascun atto vitale: mentre la pulsione di morte è legata alla

meta, *Eros* lo è all'oggetto. Far collassare questi due differenti aspetti della finalità contribuisce a generare una concezione antinomica delle due pulsioni fondamentali nel presupposto che non condividano gli atti vitali ma se li contendano, sicché questi ultimi debbano alla fine appartenere completamente o all'una o all'altra. Quindi, dall'evidenza del fenomeno della vita, sorge l'esigenza di introdurre concetti analoghi alla vecchia causa finale aristotelica con la conseguente promozione dell'idea di finalismo. Ma questa polarizzazione estrema in realtà non ha luogo nemmeno nei casi patologici più gravi e non può dunque essere considerata come essenziale. In realtà, la complessificazione della finalità conseguente all'aggiunta dell'oggetto alla meta, per essere spiegata, non richiede alcun finalismo per la ragione che – come ho detto – l'oggetto è sempre contingente.

Non dobbiamo più contare sulla misteriosa tendenza dell'organismo (così difficile da inserire in qualsiasi contesto) ad affermarsi contro tutto e contro tutti. Essa si riduce al fatto che l'organismo vuole morire solo alla propria maniera.⁴³

In conseguenza della contingenza dell'oggetto, questa «maniera di morire» deriva ovviamente dalla storia individuale di ciascun organismo.

Ed è quanto avevo da dirvi. Grazie della pazienza.

Sintesi

Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana.

L'articolo esamina la metapsicologia di Freud, sottolineandone il ruolo centrale nella comprensione della mente umana e allo stesso tempo criticandone i fraintendimenti contemporanei che hanno contribuito al suo progressivo rifiuto sia nella comunità scientifica che all'interno del movimento psicoanalitico. Si critica inoltre l'idea diffusa secondo cui la sintassi cognitiva possa essere direttamente correlata alle dinamiche neurofisiologiche, sostenendo che il pensiero non può essere ridotto a semplici processi neuronali. Si argomenta quindi come la metapsicologia freudiana possa fungere da ponte concettuale tra neurofisiologia e cognizione, analizzando con particolare attenzione il concetto di pulsione. Si mostra infine come la metapsicologia, lungi dall'essere obsoleta, sia piuttosto uno strumento interpretativo ancora indispensabile per indagare la psiche umana, a patto che venga sviluppata e adeguatamente rivalutata alla luce delle conoscenze attuali.

Parole chiave: *metapsicologia, psicanalisi, inconscio, pulsione, libido, neurofisiologia, cognizione, filosofia della mente, riduzionismo neurobiologico, psiche e soma, teoria della mente.*

⁴³ *Ivi*, p. 225.

Bibliografia

- Baldini, F., Ceschi, M. V., & Meroni, E. (2022). Some considerations on the formal structure of freudian metapsychology. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2022/1, 165-186.
- Battaglia, S., Bárberi Squarotti, G. (Cur.). (1961-2002). *Grande dizionario della lingua italiana*. UTET.
- Denton, D. (2009). *Le emozioni primordiali. Gli albori della coscienza* (G. Olivero, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 2005)
- Freud, S. (2010). *L'interpretazione delle afasie*. F. Napolitano (Cur.). Quodlibet. (Originariamente pubblicato nel 1891)
- Freud, S. (1892-97). *Minute teoriche per Wilhelm Fliess. Minuta G. Melanconia*, OSF II.
- Freud, S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*, OSF III.
- Freud, S. (1905a). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV.
- Freud, S. (1905b). *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, OSF V.
- Freud, S. (1905c). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, GW VI.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *L'inconscio*, OSF VIII.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*, OSF IX.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1932). *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, OSF XI.
- Freud, S. (1938). *Compendio di psicoanalisi*, OSF XI.
- Greimas, A. J., Courtès, J. (1986). *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*. P. Fabbri (Cur.). La Casa Usher. (Originariamente pubblicato nel 1979)
- Greimas, A. J. (1974). *Del senso* (S. Agosti, Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1970)
- Greimas, A. J. (1984). *Del senso 2* (P. Magli, M. P. Pozzato, Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1983)
- Heitler, W. (1967). *Causalità e teleologia nelle scienze della natura* (A. Sparzani, Trad.). Paolo Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1962)
- Jones, E. (1966). *Vita e opere di Freud. III. L'ultima fase (1919-1939)* (A. Novelletto, M. Cerletti Novelletto, Trad.). Il Saggiatore. (Originariamente pubblicato nel 1957)
- Kant, I. (1984). *Opus postumum* (V. Mathieu, Trad., 2. ed.). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1936-38)
- Lacan, J. (2013). Piccolo discorso all'ORTF. In *Altri scritti*. A. Di Ciaccia (Cur.). (A. Di Ciaccia, Trad.), pp. 221-226. Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2001)

- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010). *Enciclopedia della psicoanalisi* (L. Mecacci, C. Puca, Trad.; 9. ed., Voll. 1-2). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1967)
- Thom, R. (1980). *Stabilità strutturale e morfogenesi* (A. Pedrini, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Thom, R. (1988). *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes*. InterEditions.
- Violi, P. (1997). *Significato ed esperienza*. Bompiani.

IL PROBLEMA DELLE FINALITÀ NEL VIVENTE, NELLA MACCHINA E NELLA SOCIETÀ. UN'ANALISI EPISTEMOLOGICA

Pierpaolo Cesaroni
Marco Ferrari

Abstract:

The Problem of Finalities in the Living, Machine, and Society: An Epistemological Analysis.

This contribution will consist of two parts. In the first part, we will explore the field of cybernetics to demonstrate how, in the works of its most prominent representatives, there is an attempt to rehabilitate the concepts of purpose and teleology. This effort coincides with a broader reform of the mechanistic and deterministic views inherited from modern science. We aim to show that the central issue in cybernetics is not merely a critique of modern mechanism and determinism, as much of the existing scientific literature suggests, but rather an expansion and reassessment of these tendencies towards what can be defined as both mechanist/teleological determinism and mechanistic/determinist teleology. In the second part, we will illustrate how the onto-epistemological posture initiated by cybernetics serves as a significant epistemological obstacle to scientific practice across various fields. Drawing primarily from the insights of the French philosopher Georges Canguilhem, as well as recent advances in biology and the research on the epistemology of political concepts conducted by our research group at the University of Padua, we will argue that it is only by critically questioning the broad and abstract theory promoted by cybernetics that we can engage in meaningful scientific reflections on the question of finalities. This approach allows us to preserve the complex potential embedded in this question when it is appropriately examined within the unique contexts of different epistemic domains, such as biology and the social and political sciences.

Keywords: *finality, cybernetics, epistemology, Norbert Wiener, Georges Canguilhem.*

Posizione del problema

In uno scritto inedito, databile tra il 1910 e il 1913 e intitolato *The Place of Teleology in Science*, il giovane matematico statunitense Norbert Wiener

dichiara con nettezza che «cercare di spiegare i fenomeni naturali a partire dal perseguimento di un *fine* è sempre segno di un cattivo metodo scientifico o di una ricerca carente, malgrado possa costituire una comoda scorciatoia per esprimere dei fatti connessi ma spiegati in maniera imperfetta, come quelli riguardanti l'evoluzione del vivente» e chiosa, con altrettanta nettezza: «In una scienza pienamente sviluppata, tuttavia, la *teleologia* non troverebbe alcuno spazio».¹

In un testo di pochi anni successivo, la voce *Mechanism and Vitalism*, che compila, tra il 1917 e il 1918, per l'*Encyclopedia Americana*, è ancora una volta il matematico statunitense ad affermare, contraddicendo per molti versi il se stesso di solo qualche anno prima, che sì, «[l]a meccanica newtoniana ha rappresentato a lungo un ideale per tutte le scienze naturali per l'eleganza della sua forma e la chiarezza delle sue definizioni» e, tuttavia, malgrado ciò, che «tutte le spiegazioni meccaniche dei processi viventi sono destinate ad essere di natura estremamente sommaria», chiosando, altrettanto risolutamente: «Di conseguenza, sembra che il meccanicismo sia metodologicamente corretto, anche se metafisicamente sbagliato».²

Infine, trent'anni più tardi, in un articolo scritto a sei mani con l'ingegnere statunitense Julian Bigelow e il fisiologo statunitense Arturo Rosenblueth, intitolato *Behavior, Purpose and Teleology*, quello stesso Wiener, non più giovane studioso, ma matematico affermato in procinto di diventare il padre della cibernetica, pone invece in massimo rilievo proprio i concetti di fine e teleologia; concetti che – scrivono i tre proto-cibernetici – «anche se oggi sono piuttosto screditati, hanno una grande importanza».³

Sono sufficienti questi tre brevi fotogrammi bio-bibliografici – che, tuttavia, come si mostrerà più chiaramente nel prosieguo di questo contributo, abbiamo deciso di convocare per delle ragioni ben precise – a rendere conto di come la storia, per certi versi molto antica, della costellazione concettuale della finalità (e, pertanto, dei concetti di fine, finalità, teleologia, etc.) si sia scandita, attraverso una serie infinita di oscillazioni, nella traiettoria percorsa da un arco di basculamento che è proceduto dalla consacrazione al completo screditamento scientifico, all'interno di uno spettro di volta in volta più o meno vasto di domini epistemici differenti. Apparentemente caduta in prescrizione in seguito all'avvento della cosiddetta rivoluzione scientifica moderna; risorta dalle ceneri a partire dai dibattiti sette-ottocenteschi intorno alle nascenti scienze della vita; messa nuovamente in discussione all'interno dei confini di quelle stesse scienze, poco più di un secolo dopo.

Il nostro obiettivo, attraverso questo contributo, non è quello di ripercorrere

¹ Citato in Le Roux, R. (2014), *Présentation*, p. 36. [I corsivi sono nostri.]

² Wiener, N. (1985a), *Mechanism and Vitalism*, p. 969.

³ Rosenblueth, A., Wiener, N., & Bigelow, J. (1964), *Comportamento, fine e teleologia*, p. 100.

– nemmeno per sommi capi – le tappe di tale evoluzione, tutt'altro che lineare. Ci concentreremo, piuttosto, su quelle che reputiamo essere due tendenze trasversali a quest'ultima, tanto sul piano sincronico, quanto su quello diacronico. Ovverosia, due modalità, estremamente differenti l'una dall'altra, attraverso cui la riflessione, non solo scientifica, ma anche, e soprattutto, filosofica, ha storicamente intercettato la costellazione concettuale della finalità.

Affinché sia possibile cominciare anche solo a identificare e nominare tali modalità, è necessario premettere come, a nostro avviso, riguardo alla finalità possano essere fatte valere le medesime precauzioni che il filosofo francese Georges Canguilhem – altro riferimento che convochiamo immediatamente per delle ragioni altrettanto precise – faceva valere in relazione alla questione dell'individualità. «Quel che è in questione sotto il nome di cellula – scrive il filosofo francese in un saggio intitolato *La théorie cellulaire* – è l'individualità biologica stessa. L'individuo è una realtà? un'illusione? un ideale? Una scienza, fosse pure la biologia, non può rispondere a questa questione. Ma se tutte le scienze possono e debbono portare il loro contributo al chiarimento di essa, c'è da dubitare che il problema sia propriamente scientifico, nel senso corrente del termine».⁴

Detto altrimenti, è proprio perché la finalità, come l'individualità, non è propriamente un concetto scientifico, ma un *tema* – se volessimo utilizzare una categoria cara a Gerald Holton⁵ – che ha orientato, e continua a orientare, la produzione concettuale all'interno di un ventaglio estremamente ampio di pratiche scientifiche, che ci permettiamo, in quanto filosofi, di provare ad articolare un discorso su di essa, da una prospettiva, tuttavia, estremamente specifica. Una prospettiva che è figlia di una maniera altrettanto specifica di esercitare la filosofia – che definiremmo *epistemologica* e riguardo alla natura della quale ci siamo già ampiamente pronunciati anche sulle pagine di questa rivista⁶ –, che, in questo contesto, ci consente di interrogare il nesso tra la produzione scientifica che l'idea di finalità ha contribuito a orientare e il luogo, non «propriamente scientifico, nel senso corrente del termine», all'interno del quale si è provato a riflettere sulla natura di tale orientamento.

È all'altezza di tale luogo che, a nostro avviso, possono essere identificate e nominate le due modalità, estremamente differenti l'una dall'altra, a cui facevamo riferimento. Per differenziarle ulteriormente, ci serviremo di una distinzione elaborata dal filosofo francese Louis Althusser, e formalizzata qualche anno più tardi da Alain Badiou, e distingueremo tra una tendenza *ideologica* a considerare

⁴ Canguilhem, G. (1976a), *La teoria cellulare*, pp. 118-119.

⁵ Cfr. Holton, G. (1973), *Thematic Origins of Scientific Thought*.

⁶ Cfr. Ferrari, M. (2023a), *Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici*, in part. pp. 215-231. Ma si veda anche Cesaroni, P. (2020), *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*.

la finalità come una *nozione* generale e generica e un'altra, più specificamente *filosofica*, a considerare quest'ultima come una *categoria* bipolare o, che è lo stesso, come una *questione* aperta.⁷ Nel primo caso, il riferimento alla finalità è parte integrante di un tentativo più ampio di produrre un modello generale di spiegazione «scientifica» della realtà (fisica, tecnica, biologica, psichica, sociale) assunta come uniforme. Nel secondo, al contrario, il riferimento alla finalità viene fatto giocare a partire dalla convinzione che niente (al di fuori dell'attività di ciascuna pratica scientifica assunta nella sua irriducibilità, che non è nient'altro che l'irriducibilità del proprio oggetto, ovverosia l'irriducibilità della propria, sempre specifica, porzione di realtà) può legittimare una tale operazione di generalizzazione, nella misura in cui niente può consentire di assumere un qualche genere di identità tra finalità fisica, tecnica, biologica, psichica e sociale. Pensare la finalità nei termini di una questione aperta significa, in questo senso, pensarla come un *problema* (ma meglio sarebbe dire, ci torneremo, come una serie di *problemi*) per cui non si tratta di trovare una soluzione universale, ma, piuttosto, una serie di «soluzioni» singolari o, detto altrimenti, una serie di *concetti* scientifici che siano in grado di farsi carico dei problemi che tale questione consente di porre all'interno di questo o quel dominio epistemico.

Avevamo anticipato come, per molti versi, tali modalità si siano rincorse, sincronicamente e diacronicamente, lungo tutta la storia della costellazione concettuale della finalità. E, tuttavia, la nostra ipotesi è che le espressioni più compiute – se non altro nella misura in cui sono le più attuali – dell'una e dell'altra modalità possano essere rilevate – o, meglio, rilevate in un caso e derivate nell'altro – rispettivamente nell'emergenza storica della cibernetica e nella critica di quest'ultima elaborata in seno alla tradizione epistemologica francese, in modo particolare da Georges Canguilhem.

⁷ Sul punto, cfr. Badiou, A. (2011), *Il concetto di modello*, pp. 45-46, che utilizza i termini *nozione*, *concetto* e *categoria*, per indicare, rispettivamente, le unità del discorso ideologico, scientifico e filosofico. Le nozioni, come «unità del discorso ideologico», si caratterizzano proprio per la loro generalità e genericità, frutto dell'estensione di concetti scientifici oltre i confini del loro dominio epistemico di appartenenza. La mansione che, sulla scorta del nostro posizionamento, personalmente attribuiamo alla filosofia, di tracciamento di una linea di demarcazione rigorosa tra una prestazione ideologica e la realtà di cui essa è il sintomo, implica, in questo senso, uno sforzo di demarcazione tra il piano dei concetti e quello delle nozioni e, contemporaneamente, uno svuotamento delle nozioni del loro «contenuto» astratto, per fare emergere, dalla superficie luminosa della «soluzione» ideologica, il nucleo opaco di un *problema* epistemico o di una *questione* epistemologica, ancora in attesa di essere risolti, ovverosia di trovare un'istruzione concettuale adeguata. Sul punto, rinviamo alle riflessioni metodologiche sviluppate in Ferrari, M. (2024a), *La questione della regolazione nel vivente, nella macchina e nella società*, in part. pp. 65-69 e part. pp. 80-82.

Fedeli a tale convinzione, nella prima parte, più ampia e articolata, di questo contributo, cercheremo di proporre una lettura della cibernetica orientata a renderne visibile il carattere ideologico, nel senso specifico che abbiamo attribuito a tale termine fino a questo momento; mentre, nella seconda parte, più assertiva, poiché afferente a un piano di lavoro in corso, ancora tutto da compiere, prenderemo in esame la riflessione di Canguilhem, cercando di trarre da essa una serie di elementi che reputiamo utili al fine di riaprire la questione filosofica della finalità e, di conseguenza, il problema scientifico delle finalità.

1. La finalità della cibernetica

1.1 Universi contingenti e determinismi incompleti: un nuovo «Discorso sul metodo»

Se è senza dubbio vero che, nelle fila della letteratura scientifica esistente, la cibernetica si dice in molti modi e appare sotto molte vesti,⁸ da parte nostra proponiamo piuttosto di rilevare in essa qualcosa di contemporaneamente molto generale e molto specifico, ovverosia il luogo di una definizione dell'immagine della scienza e della consistenza ontologica della realtà verso cui essa dirigerebbe la sua comprensione. Mettendo in campo una categoria sviluppata altrove, proponiamo di intendere la cibernetica come una *postura onto-epistemologica*⁹ la cui nascita dev'essere collocata all'altezza dell'avvento della rivoluzione scientifica moderna e che opera a partire da una doppia riduzione. Innanzitutto, una riduzione ontologica della realtà a poche *identità* elementari, compiutamente costituite e date, stabili e calcolabili, vale a dire strutture il cui comportamento e la cui evoluzione è, quantomeno su un piano potenziale, conoscibile e prevedibile in anticipo. Poi, una riduzione epistemologica delle scienze a un sistema assiomatico-deduttivo, dove le idee vengono sistemate all'interno di una teoria astratta e dove i concetti esprimono la loro appartenenza alle leggi, generali e generiche, di tale teoria. Si tratta di una *postura* ideologica che funge

⁸ Per una ricognizione dettagliata della letteratura scientifica esistente (e dei suoi limiti), interrogata alla luce della nostra proposta interpretativa, rinviamo a Ferrari, M. (2024b), *Di cosa parliamo quando parliamo di cibernetica (e perché è decisivo per la filosofia politica)? Prolegomeni a un lavoro a venire.*

⁹ La categoria di postura onto-epistemologica come strumento euristico per comprendere la natura della prestazione ideologica della cibernetica è stata elaborata per la prima volta in Bardin, A., Ferrari, M. (2022), *Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability* e, successivamente, in maniera più articolata, in Ferrari, M. (2024c), *Cibernetica e filosofia politica. Storia e critica di un ostacolo epistemologico*, in part. pp. 56-79 (*Questioni di metodo* (II). *Che cos'è una postura onto-epistemologica?*).

da ostacolo tanto rispetto alla prassi reale dell'esercizio scientifico, caratterizzata da uno sforzo di concettualizzazione costante, singolare e tutt'altro che generico (non esiste *la* scienza; esistono *le* pratiche scientifiche), quanto rispetto alla comprensione scientifica di una realtà complessa e policromatica, recalcitrante rispetto ad ogni sua riduzione a strutture ed entità altrettanto ideali.

Intorno al XIX secolo, tale postura, che riposava sul paradigma meccanico e rigidamente deterministico inaugurato dalla fisica moderna (newtoniana), comincia a incrinarsi, soprattutto a causa dello sviluppo della termodinamica e dell'emergenza delle scienze della vita, sotto i colpi dell'irreversibilità, della contingenza, dell'incertezza e dell'imprevedibilità. Sul piano «filosofico» (da leggersi: ideologico), la risposta a tale crisi fu un riassetamento della medesima postura su altre basi, alla ricerca di «un nuovo quadro concettuale di riferimento per l'indagine scientifica»,¹⁰ o, come lo definirà acutamente il filosofo francese Gilbert Simondon, «un nuovo Discorso sul metodo».¹¹

Nella nostra interpretazione, la cibernetica costituisce l'atto di nomina dei contorni di tale riassetamento. Si tratta di un processo di lungo corso, che andrebbe ricostruito ben al di qua della pubblicazione-evento di *Cybernetics*, il libro-mondo di Norbert Wiener che della cibernetica ha rappresentato a tutti gli effetti il manifesto più noto, e ben più approfonditamente di quanto potremo fare in questo contesto.¹² Tuttavia, un'incursione ragionata all'interno del suo densissimo primo capitolo (*Newtonian and Bergsonian Time*) costituisce forse la maniera più efficace per comprendere in cosa esso consista e in che misura sia necessario per comprendere la specificità della nozione cibernetica di organizzazione.

È indicativo che, malgrado il titolo, il nome di Bergson compaia solamente due volte, entrambe *en passant*. «Tempo newtoniano» e «tempo bergsoniano», infatti, agiscono piuttosto come due significanti che rinviano a due differenti concezioni della temporalità e, più ampiamente, a due differenti immagini della scienza. A essere contrapposte sono due «scienze del cielo»: l'astronomia e la meteorologia.¹³ La prima è una «scienza idealmente semplice»; a riguardarla è la possibilità di produrre, con un grandissimo grado di certezza, descrizioni e previsioni del comportamento di oggetti finiti e facilmente numerabili. Si tratta

¹⁰ Frank, K. L. (1948), *Forward*, p. 192.

¹¹ Simondon, G. (2023), *Cibernetica e filosofia*, p. 39. Sull'interpretazione e la critica simondoniana della cibernetica, rinviamo a Ferrari, M. (2023c), *Commento introduttivo a Cibernetica e filosofia di Gilbert Simondon* e, più ampiamente, a Ferrari, M. (2024c), pp. 359-421.

¹² È quanto ci siamo impegnati a mostrare in Ferrari, M. (2023b), *La cibernetica prima della cibernetica*; Ferrari, M. (2024a); e, più ampiamente, in Ferrari, M. (2024c).

¹³ Sulla valenza euristica dell'astronomia e della meteorologia, cfr. Canguilhem, G. (1987), *La décadence de l'idée de progrès* e Stewart, I. (2020), *La fabbrica meteorologica*.

di una scienza che ha a che fare con delle entità che «possono essere considerat[e] come punti».¹⁴ La seconda è una scienza che non riguarda oggetti determinati, ma piuttosto «rapporti statistici» e ha a che fare con delle entità che si riferiscono «non già a una singola situazione fisica bensì a una distribuzione di situazioni possibili».¹⁵ Per quanto concerne la temporalità, di conseguenza, alla prima corrisponde una concezione del tempo reversibile, alla seconda irreversibile.

Parrebbe trattarsi semplicemente della contrapposizione tra due scienze, a partire dal loro riposare su due differenti concezioni della temporalità. O, tutt'al più, tra due fisiche differenti: la fisica moderna, la cui «nutrice» è, per l'appunto, «l'astronomia del sistema solare, quella principalmente associata ai nomi di Copernico, Keplero, Galileo e Newton»¹⁶ e un'altra fisica priva di antenati illustri. Il discorso in realtà è più complesso e sintomatico. Innanzitutto, perché, osserva Wiener, «molte scienze si trovano in una posizione intermedia, ma la maggior parte è più vicina alla meteorologia che all'astronomia» e perché, ancora più radicalmente, «[n]on esiste una sola scienza che si conformi esattamente al modello newtoniano».¹⁷ Il modello newtoniano, insomma, non avrebbe *in quanto tale* presa sulla realtà. La realtà non sarebbe costituita da entità puntiformi, distribuite su una linea temporale reversibile e il cui comportamento è completamente prevedibile, ma piuttosto da entità «gassose», quantificabili tutt'al più all'interno di distribuzioni di situazioni probabili. Che cosa subentra, tuttavia, al modello newtoniano? Quale immagine della scienza? Per comprenderlo, bisogna fare riferimento all'archeologia della tecnica che Wiener sviluppa immediatamente dopo nel medesimo capitolo. E, tuttavia, prima di passare all'analisi di quest'ultima, proviamo a cesellare questo primo capitolo di *Cybernetics* con gli strumenti da lavoro che ci fornisce lo stesso Wiener nella prefazione di un testo pubblicato qualche anno dopo *Cybernetics: The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society* (1954). In questo caso, ci troviamo di fronte a un titolo meno ambiguo: all'opposizione di un tempo bergsonianesimo a un tempo newtoniano, subentra *l'idea di un universo contingente*. Insieme ad essa, trova spazio la valorizzazione della figura che più di tutte, secondo Wiener, avrebbe consentito di trarre da questa nuova idea le conseguenze *onto-epistemologiche* più radicali: Josiah Willard Gibbs.¹⁸ Fisico statunitense,

¹⁴ Wiener, N. (1982), *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, p. 58.

¹⁵ *Ivi*, p. 59.

¹⁶ *Ivi*, p. 57.

¹⁷ *Ivi*, p. 59, p. 61 e p. 62.

¹⁸ L'incontro «spirituale» di Wiener con quest'ultimo svolse un ruolo fondamentale nella nascita della cibernetica. Egli non cesserà mai di riconoscerlo, arrivando a definire quest'ultima «una parte intrinseca della meccanica statistica». Cfr. Wiener, N. (1985d), *Thermodynamics of the Message*.

noto soprattutto per i suoi studi di meccanica statistica e termodinamica, egli avrebbe, secondo Wiener, compreso la necessità di prendere in considerazione, in fisica, le conseguenze dell'addensarsi delle nubi della meteorologia nel cielo soleggiato dell'astronomia newtoniana. «La parte funzionale della fisica non può evitare di considerare l'incertezza e la contingenza degli eventi. È stato merito di Gibbs aver mostrato per la prima volta *un metodo scientifico ben definito* per prendere in considerazione detta contingenza».¹⁹ Il che non significava ammettere semplicemente il caso «come strumento matematico»,²⁰ vale a dire come possibile variabile; come l'approssimazione che la scienza non poteva non prendere in considerazione allorché si impegnava nella descrizione di «un universo compatto e strettamente organizzato in cui l'intero futuro dipende strettamente dall'intero passato».²¹ Tale atteggiamento, infatti, era profondamente radicato anche all'interno del modello newtoniano e rilevabile in alcuni dei suoi più noti rappresentanti, primo fra tutti Pierre-Simon de Laplace.²² Significava piuttosto considerarlo «come parte del suo ordito e della sua trama». Il che comportava non tanto l'aver a che fare *probabilisticamente* con un universo rigidamente *deterministico*, ma concepire il *carattere deterministico* dell'universo in quanto tale come articolabile solo su *basi probabilistiche*. Si trattava di riconoscere come attivo nel mondo un elemento di «determinismo incompleto».²³ Ecco qui, allora, una *prima indicazione*: il nuovo discorso sul metodo della cibernetica non poteva prescindere dalla matrice statistica e probabilistica derivatale dalla meccanica gibbsiana, che le imponeva di «non pretendere più di occuparsi di ciò che accade sempre, ma piuttosto di ciò che accade con una probabilità sovratemporale».²⁴ Il fatto che si tratti a tutti gli effetti di un guadagno più generalmente onto-epistemologico e, pertanto, non riducibile unicamente al dominio epistemico della fisica è confermato dall'accostamento prodotto dallo stesso Wiener nelle ultime pagine della prefazione tra Gibbs e Sigmund Freud. Al di là di ciò che li distingue, infatti, secondo Wiener, «nel riconoscimento di un elemento fondamentale di casualità nella struttura stessa dell'universo, questi due uomini [sarebbero] prossimi l'uno all'altro [...]».²⁵

¹⁹ Wiener, N. (1988), *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, p. 8. [Il corsivo è nostro.]

²⁰ *Ivi*, p. 11.

²¹ *Ivi*, p. 7.

²² Cfr., a tal proposito, Wiener, N. (1994), *L'invenzione. Come nascono e si sviluppano le idee*, pp. 38-46, in part. p. 39. Ma si vedano anche Hacking, I. (1987), *L'emergenza della probabilità. Ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica* e Hacking, I. (1990), *The Timing of Chance*.

²³ Wiener, N. (1988), p. 11.

²⁴ *Ivi*, p. 10.

²⁵ *Ivi*, p. 11.

Ribadiamo, a scanso di equivoci, la natura di tale operazione. Si trattava di derivare da una serie di *concetti* particolari una serie di *nozioni* generali la cui operatività era supposta essere attiva non solamente all'interno di *una* scienza (quella di origine) e relativamente alla sua porzione di realtà, ma *nella* scienza e relativamente alla realtà in quanto tali. Un approccio statistico e probabilistico consentiva, così, di fare luce sull'esistenza della contingenza e, al contempo, di provare ad integrarla all'interno dell'edificio della scienza, secondo una sorta di «indeterminismo qualificato».²⁶ Ma, in che modo? Torniamo a *Cybernetics* e all'archeologia della tecnica con cui l'avevamo lasciata. A quest'ultima, in queste pagine, Wiener attribuisce un forte valore euristico, tale per cui «[i]l pensiero di ogni epoca si riflette nella sua tecnica». E, di conseguenza, «[s]e il secolo XVII e gli inizi del secolo XVIII rappresentano l'età degli orologi, e la fine del secolo XVIII e il secolo XIX costituiscono l'età delle macchine a vapore, il nostro tempo è l'età della comunicazione e del controllo». La medesima distinzione è fatta valere dal punto di vista più interno alla costruzione degli automi, le cui modificazioni scandiscono ugualmente il transitare da un'epoca all'altra. Ai tempi – anteriori alla rivoluzione scientifica moderna – della magia, si aveva «la bizzarra e sinistra idea del Golem». Ai tempi di Newton, l'automa era diventato il *carillon*. Successivamente, dopo la (prima) rivoluzione industriale, esso aveva assunto la forma del «glorificato motore termico» e, infine, «l'automa dei nostri giorni apre le porte mediante fotocellule, o punta cannoni nella direzione in cui un raggio radar individua un aeroplano, o risolve equazioni differenziali».²⁷ Gli «eventi tecnici» enumerati da Wiener possono essere considerati in tutto e per tutto degli «eventi onto-epistemologici» che sanciscono una serie di riassetamenti progressivi della postura onto-epistemologica della scienza moderna su se stessa fino ad arrivare alla ri-articolazione più coerente di essa, promossa dalla cibernetica. Nel passaggio dagli orologi alle macchine a vapore – e dai *carillon* ai motori termici – a essere in gioco era l'abbandono della centralità attribuita al «modello newtoniano» e il transito verso una concezione del tempo irreversibile dove ogni «comportamento futuro è condizionato dall'esperienza passata».²⁸ Il passaggio – più una transizione che una rottura – dai motori termici alle tecnologie di nuova generazione implicava un secondo e differente salto onto-epistemologico, quello propriamente cibernetico. Se, da un lato, infatti, esse confermavano il tramonto del «modello newtoniano»,²⁹ dall'altro, consentivano di sostituirlo con un nuovo modello – quello cibernetico. Oltre a garantire un progresso su base tecnico-ingegneristica fino a quel momento nemmeno immaginabile, infatti, i nuovi

²⁶ Wiener, N. (2017), *A Life in Cybernetics*, p. 297.

²⁷ Wiener, N. (1988), p. 66 e p. 67.

²⁸ Wiener, N. (1985b), *Time, Communication, and the Nervous System*, p. 221.

²⁹ Cfr. Wiener, N. (1982), p. 72: «La teoria di questa macchina appartiene [...] alla meccanica statistica gibbsiana piuttosto che alla meccanica classica newtoniana».

automi – che «si presta[va]no molto bene a una descrizione in termini fisiologici», a tal punto da poter «essere trattati in un'unica teoria insieme con i meccanismi della fisiologia»³⁰ –, fornivano gli strumenti per comprendere *in che modo* «il comportamento futuro fosse condizionato dall'esperienza passata».

1.2 Teleologia e organizzazione: un nuovo discorso sull'essere

È esattamente a quest'altezza che la cibernetica intercetta la storia della costellazione concettuale della finalità e, così facendo, si impone come un episodio fondamentale all'interno di quest'ultima. Proprio nella misura in cui è perfettamente conscia della crisi che ha investito la postura onto-epistemologica della scienza moderna, la cibernetica propugna la necessità di un ripensamento delle nozioni su cui essa si fondava, in modo particolare di quella di finalità. Quest'ultima, radicalmente esclusa dall'orizzonte deterministico galileiano-newtoniano promosso dalla scienza moderna, rappresenta, al contrario, il fondamento della riflessione della cibernetica sin dai suoi albori. Riletta alla luce della nozione di *feedback*, essa permette di ripensare il comportamento – di una macchina, di un organismo vivente, di una società – come l'insieme di tutte quelle «reazioni rivolte a un fine che sono controllate dall'errore della reazione, cioè dalla differenza tra lo stato dell'oggetto ad ogni istante e lo stato finale interpretato come obbiettivo».³¹ Questa operazione contribuisce a complicare notevolmente l'opposizione radicale tra determinismo e teleologia che aveva segnato l'emergere dell'immagine del mondo meccanico. Immaginando il comportamento teleologico come una proprietà emergente dei sistemi deterministici, essa apre piuttosto a quello che in letteratura è stato definito «meccanicismo teleologico», ma che già Wiener aveva cercato di inquadrare nei termini di un «determinismo incompleto» o un «indeterminismo qualificato».³²

Tale rifondazione delle nozioni di «comportamento, fine e teleologia» – per dirla con il titolo dell'articolo di Rosenblueth, Wiener e Bigelow a cui abbiamo già fatto riferimento –, avviene attraverso un ripensamento radicale della meta-nozione di organizzazione, da cui la cibernetica muoverà, in misura sempre maggiore, per imporre la sua spiegazione «scientifica» della natura di una realtà assunta come uniforme. Per quest'ultima, infatti, scrive emblematicamente Gordon Pask nel suo *An Approach to Cybernetics*, «il tema rimane sempre lo stesso: come i sistemi si autoregolano, si riproducono, si evolvono e imparano». In una parola «come si organizzano».³³

³⁰ *Ivi*, p. 71.

³¹ Rosenblueth, A., Wiener, N., & Bigelow, J. (1964), p. 104.

³² Si vedano, rispettivamente, Le Roux, R. (2014), p. 36; Wiener, N. (1988), p. 11; e Wiener, N. (2017), p. 297.

³³ Pask, G. (1971), *An Approach to Cybernetics*, p. 11.

Sofferamoci un'ultima volta sulla riflessione di Wiener al fine di provare a comprendere ed enucleare i principali caratteri di tale nozione e il movimento riflessivo che sta all'origine della sua formazione.

Da un lato, come abbiamo già cominciato a vedere, dalla riscrittura gibbsiana del secondo principio della termodinamica il matematico statunitense ricava l'idea che «[c]on l'aumento dell'entropia, l'universo e tutti i sistemi chiusi dell'universo tendono naturalmente a deteriorarsi e a perdere la loro distinzione, a passare [...] da uno stato di organizzazione e differenziazione in cui esistono distinzioni e forme, a uno stato di caos più probabile».³⁴ Anche a quest'ultima, tuttavia, egli conferisce una torsione onto-epistemologica, attribuendole un'estensione che andava ben al di là dei confini dell'universo fisico. Ne sono una prova non soltanto l'accostamento tra Gibbs e Freud, a cui abbiamo già fatto riferimento, ma anche quello di entrambi ad Agostino, dal momento che il plesso di causalità libera, incertezza e irrazionalità che essi hanno mostrato pervadere la trama apparentemente uniforme e compatta dell'universo rappresenta, secondo Wiener, «qualcosa che, senza troppi giri di parole, si può considerare come il male; il male negativo che Sant'Agostino caratterizza come incompiutezza, piuttosto che il male positivo e maligno dei manichei».³⁵

Dall'altro, dal medesimo *milieu* – passando attraverso l'utilizzo da parte della meccanica statistica dell'ipotesi dei demoni di Maxwell, riletta alla luce del concetto di entropia negativa sviluppato da Erwin Schrödinger –, Wiener ricava l'idea, con cui completa la sua disamina onto-epistemologica, secondo cui «mentre l'universo nel suo complesso [...] tende a esaurirsi, esistono delle enclave locali la cui direzione sembra essere opposta [...] e in cui sussiste una tendenza limitata e temporanea alla crescita dell'organizzazione». È da questo «punto di osservazione» particolare che «la nuova scienza cibernetica ha cominciato a svilupparsi».³⁶ Ed è sulla natura dell'organizzazione di queste enclave, infatti, che si concentra la sua attenzione. In questo modo, una volta passati attraverso il trasduttore cibernetico, tanto l'entropia, quanto i concetti deputati a pensare la natura dell'organizzazione di queste enclave, diventano a tutti gli effetti delle *leggi generali dell'essere*. Nozioni che consentono di produrre una serie di considerazioni di carattere ontologico sulla realtà *in quanto tale*. Nello specifico: *i*) quella secondo cui l'universo, in ognuna delle sue componenti, non può che tendere a uno stato di disordine e indifferenziazione sempre crescente e *ii*) quella secondo cui è ammissibile individuare al suo interno delle enclave di ordine e organizzazione nelle quali è ammissibile contenere e mettere un freno alla progressione inesorabile in direzione dell'informe. Date le premesse cibernetiche, sono ascritti all'insieme omogeneo di tale enclave indifferentemente automi di

³⁴ Wiener, N. (1988), p. 12.

³⁵ *Ivi*, p. 11.

³⁶ *Ivi*, p. 12.

nuova generazione, organismi viventi, gruppi sociali e, più in generale, tutti quei luoghi in cui è fattibile – e si deve vegliare affinché resti fattibile – mantenere un alto grado di informazione.

Ma che cosa significa nello specifico? E in che modo è possibile farlo?

Per comprenderlo – una volta chiarito che quello della cibernetica è essenzialmente un discorso sui *modi di organizzazione* della realtà, nella forma di entità ugualmente e indistintamente organizzate, e una descrizione del loro «comportamento»³⁷ – è necessario specificare che cosa significhi entità organizzate e che cosa voglia dire mantenersi entro uno stato di organizzazione, nella misura in cui è proprio in relazione a ciò che si gioca il riassetamento prodotto dalla cibernetica della postura onto-epistemologica della scienza moderna e la svergolatura imposta da quest'ultima alla costellazione concettuale della finalità.

Per farlo, proponiamo di distinguere tra «entità ordinate» ed «entità organizzate». Nelle prime è possibile individuare il frutto della riduzione ontologica della realtà ad entità prodotta dalla postura onto-epistemologica della scienza moderna.³⁸ In relazione ad esse sarebbe quasi scorretto parlare di organizzazione nella misura in cui ciò che ci troviamo di fronte sono delle strutture rigide, il cui comportamento si risolve in un processo di conservazione delle costanti iniziali attraverso la ripetizione incessante del medesimo movimento. La loro evoluzione è completamente prevedibile, nella misura in cui – materialmente o idealmente – è da sempre già prevista. All'interno di tali strutture, come ha osservato Canguilhem in relazione a Leibniz – le cui monadi, non a caso, sono contrapposte da Wiener agli organismi viventi e alle macchine di nuova generazione³⁹ – «la relazione tra regola e regolamento [...] è una relazione fin dalle origini statica e pacifica. Non c'è alcuno sfasamento tra regola e regolarità».⁴⁰ La struttura delle seconde è, invece, molto differente. Esse – afferma Wiener – «[cercano] sempre un nuovo equilibrio con l'universo e le [loro] contingenze future. Il [loro] presente è diverso dal [loro] passato e il [loro] futuro è diverso dal [loro] presente».⁴¹ Al loro interno, la regola è seconda rispetto alla

³⁷ Cfr. Ashby, W. R. (1971), *Introduzione alla cibernetica*, p. 7: «Anche la cibernetica è una “teoria delle macchine”, però si occupa non di oggetti, ma di *modi di comportamento*» e Rosenblueth, A., Wiener, N., & Bigelow, J. (1964), p. 92: «Per comportamento s'intende ogni cambiamento di un'entità rispetto al suo ambiente».

³⁸ Cfr. Koyré, A. (1972), *Studi newtoniani*. Ma si veda anche Freudenthal, G. (1982), *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*.

³⁹ Cfr. Wiener, N. (1988), p. 48.

⁴⁰ Canguilhem, G. (1992), *La formazione del concetto di regolazione biologica nel XVIII e nel XIX secolo*, p. 82.

⁴¹ Wiener, N. (1988), p. 48.

regolazione – la regolarità non è conservata attraverso l'applicazione ripetitiva della regola, ma mediante un processo dinamico di regolarizzazione. Lo scopo dell'organizzazione continua ad essere il mantenimento dell'ordine, ovverosia la conservazione di un equilibrio e una stabilità predeterminati (e predeterminabili). Si tratta, tuttavia, non di un equilibrio e una stabilità rigide, bensì omeostatiche, vale a dire conseguite attraverso una serie di correzioni costanti.

Ci troviamo così nella condizione di fornire una risposta anche alle ultime due questioni che avevamo lasciato inevase. Cosa significa conservare un alto grado di informazione? *Mantenere l'ordine attraverso l'organizzazione*. Come? Secondo Wiener, in due modi.

i) Il primo è ricavato dalla rielaborazione dei concetti ingegneristici di informazione, messaggio e rumore. Il lavoro nel campo dell'ingegneria delle telecomunicazioni, infatti, aveva insegnato a Wiener l'importanza che un messaggio fosse recapitato «integro» a destinazione, riducendo al minimo tutti quei disturbi (il rumore, in termini tecnici) che potevano interessare la sua trasmissione. Agire al fine di garantire, all'interno di ogni sistema, un «filtraggio» del rumore (nelle specifiche forme attraverso le quali ciò può avvenire tanto negli organismi viventi, quanto nelle macchine e nelle società) costituisce, pertanto, il primo dei due strumenti di cui un sistema è in possesso per conservarsi in uno stato ordinato, nella misura in cui esso consente di «frenare la tendenza della natura al disordine». ⁴² Infatti, afferma Wiener in *Cybernetics*, «[...] l'informazione portata da un preciso messaggio in assenza di rumore è infinita. In presenza di rumore [...] tende molto rapidamente a 0». ⁴³ E ribadisce in *The Human Use of Human Beings*: «[l]'organismo si oppone al caos, alla disintegrazione, alla morte, come il messaggio al rumore». ⁴⁴

ii) La seconda è frutto della rielaborazione del concetto tanto ingegneristico, quanto biologico di *feedback*. Dal punto di vista ingegneristico, esso è rintracciabile nella riflessione sui servomeccanismi ⁴⁵ con cui Wiener era venuto a contatto durante la Seconda guerra mondiale, in occasione del suo lavoro sui predittori antiaerei. ⁴⁶ Malgrado il termine *feedback* fosse ancora ignoto al gergo degli ingegneri, nel funzionamento dei servomeccanismi era possibile scorgere esattamente l'azione di tale principio, vale a dire la possibilità che le macchine di nuova generazione, ricevendo informazioni dall'ambiente esterno, fossero in grado di «correggere» il proprio comportamento. Dal punto di vista biologico,

⁴² *Ivi*, p. 27.

⁴³ Wiener, N. (1982), pp. 95-96.

⁴⁴ Wiener, N. (1988), p. 95.

⁴⁵ Per una ricostruzione dettagliata, si veda, da ultimo, Mindell, D. (2002), *Between Human and Machine. Feedback, Control and Computing before Cybernetics*.

⁴⁶ Cfr. Wiener, N. (1964), *Extrapolation, Interpolation, and Smoothing of Stationary Time Series*.

esso era rintracciabile esattamente all'altezza dell'archeologia del concetto di regolazione tracciata da Canguilhem nei saggi sulla regolazione da cui siamo partiti. Esso è infatti figlio del concetto di omeostasi, sviluppato da Walter B. Cannon e nipote dei lavori di Claude Bernard sui meccanismi di regolazione deputati al mantenimento di quello che, a partire da lui, sarà definito ambiente interno in uno stato di equilibrio e stabilità. Il tracciamento della doppia origine ingegneristica e biologica del concetto di *feedback*, oltre a consentire a Wiener di relegare nel libro delle questioni mal poste la controversia meccanicismo-vitalismo, gli permette di creare una connessione tra tale concetto e la sua idea di organizzazione come conservazione dell'equilibrio e della stabilità, mediante il concetto di omeostasi.⁴⁷ Ne deriva che il secondo dei due strumenti di cui un sistema è in possesso per conservarsi in uno stato di equilibrio consiste nel mantenere costantemente sotto controllo il funzionamento dei meccanismi di *feedback*, dal momento che è attraverso le correzioni poste in essere tramite l'esercizio di questi ultimi che possono essere conservati il suo equilibrio e la sua stabilità.

Tanto la necessità (ultima) di mantenere l'ordine attraverso l'organizzazione, fatta coincidere con la conservazione dell'equilibrio e della stabilità, quanto la centralità attribuita ai meccanismi di *feedback* come strumento in grado di porre materialmente in essere questo tipo di operazioni, rappresenteranno, anche al di là della riflessione wieneriana, i cardini della riflessione (post-)cibernetica sull'organizzazione. Ad andare incontro a una complessificazione – in una progressione in cui l'elemento dinamico assumerà una sempre più ampia centralità nelle operazioni di conservazione (e riproduzione) dell'equilibrio e mantenimento della stabilità – sarà la convinzione secondo cui lo stato di organizzazione di un sistema dipenda *esclusivamente* dalla sua capacità di mantenere immutati, attraverso la marginalizzazione del disordine, dell'imprevisto, del caos, etc. – del rumore – le strutture deputate alla conservazione del suo ordine interno, fino ad arrivare a un modello di auto-organizzazione «attraverso il rumore» dove il disordine costituirà la fonte stessa della creazione (e ri-creazione costante) di un ordine, un equilibrio e una stabilità sempre più complesse, inclusive e prestanti.⁴⁸

⁴⁷ Cfr. Wiener, N. (1985c), *Problems of Organization*, p. 391: «Il concetto di organizzazione è intimamente connesso al concetto di omeostasi di Claude Bernard [...]». Si tratta, più nello specifico, del concetto di *fissità dell'ambiente interno* di Bernard, rideclinato da Cannon in termini di *equilibrio*. Cfr. Bernard, C. (1878), *Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux végétaux*, p. 113 e Cannon, W. B. (1929), *Organization for Physiological Homeostasis*, p. 400. Per una mappatura sintetica, si veda Cooper, S. J. (2008), *From Claude Bernard to Walter Cannon. Emergence of the Concept of Homeostasis*.

⁴⁸ I maggiori protagonisti di tale «progressione» furono William Ross Ashby,

1.3 La finalità *dopo* la cibernetica

Oggi, quasi ottant'anni dopo la pubblicazione di *Cybernetics*, molti dei paradigmi derivati dalla cibernetica cominciano ad essere riconsiderati, spesso, nondimeno, senza essere completamente dismessi. Più radicalmente, accade che tali paradigmi agiscano a tutti gli effetti come ostacoli epistemologici – nel senso specifico che Gaston Bachelard attribuiva a tale categoria –, impedendo un reale esercizio delle pratiche scientifiche stesse. In ambito neuro-scientifico, ad esempio, contro il modello cibernetico hardware/software che ha orientato i termini del dibattito per alcuni decenni, si sta affermando la tendenza a studiare il cervello e le strutture neuro-sinaptiche attraverso il concetto di plasticità.⁴⁹ In ambito matematico, si sta elaborando un ripensamento delle pratiche di modellizzazione che mette in discussione i fondamenti dello strutturalismo dinamico mediante l'ipotesi dell'eterogenesi differenziale.⁵⁰ In ambito biologico, infine, l'idea stessa che gli organismi viventi siano qualcosa che non è mai definito unicamente dalle sue condizioni iniziali, ma produce concretamente e continuamente novità, tanto sul piano qualitativo, quanto su quello strutturale, mette radicalmente in discussione la convinzione cibernetica che la regolazione biologica possa essere ridotta a un principio di conservazione di tipo omeostatico di strutture e norme predeterminate.⁵¹

Tali tensioni, rilevabili all'interno di una pluralità di domini epistemici, segnalano, a nostro avviso, la necessità urgente di riaprire una serie di questioni – a partire da quella della finalità –, al di là della sua risoluzione ideologica lungamente perpetuata dalla cibernetica. Proponiamo di farlo in due direzioni.

La prima concerne più direttamente il tipo di riduzione ontologica messa in atto dalla cibernetica. Negli esempi che abbiamo ricavato, l'impressione è che ad essere messa in discussione sia l'idea stessa di uno sviluppo dinamico volto

Heinz von Foerster e Henri Atlan. Cfr. Ashby, W. R. (1962), *Principles of the Self-Organization System*; Foerster, H. (von) (1960), *On Self-Organizing Systems and their Environments*; e Atlan, H. (1986), *Sul rumore come principio di auto-organizzazione*. Per una prima ricognizione, si vedano Stengers, I. (1985), *Les généalogies de l'auto-organisation* e Keller, E. F. (2008), *Organisms, Machines, and Thunderstorms*.

⁴⁹ Cfr. McCulloch, W. S., Pitts, W. H. (1988), *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity* e Sarti, A., Citti, G., & Piotrowski, D. (2022), *Differential Heterogenesis. Mutant Forms, Sensitive Bodies*, pp. 105-141 (*Differential Cognitive Neuroscience*).

⁵⁰ Cfr. Thom, R. (1994), *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli* e Sarti A., Citti, G., & Piotrowski, D. (2019), *Differential Heterogenesis and the Emergence of Semiotic Function*.

⁵¹ Cfr. Soto, A. M., Longo, G., & Noble, D. (Cur.) (2016), *From the Century of the Genome to the Century of the Organism: New Theoretical Approaches*.

a fornire forme sempre più complesse di equilibrio omeostatico. Quest'ultima, infatti, priva la finalità di quell'aspetto normativo che sembrerebbe, invece, caratterizzarla sin dalla sua accezione più ampia. Attraverso la nozione di omeostasi, infatti, è impossibile pensare al modo in cui un sistema possa mettere in discussione le proprie condizioni di stabilità e i propri obiettivi, ma solamente a come esso possa preservare dinamicamente la propria stabilità all'interno di condizioni di possibilità e obiettivi predeterminati. Un'affermazione di Wiener è a questo proposito indicativa. «[L]a domanda sullo scopo della vita [...] non ha una risposta chiara» – afferma il padre della cibernetica – e tuttavia è certo che tale scopo sia un obiettivo «da conservare attraverso l'omeostasi». ⁵² Che significa, ad una lettura più attenta e sintomale, che la questione del fine di un'organizzazione si risolve completamente e compiutamente nella conservazione di un dato equilibrio determinato a priori. La qual cosa è altrettanto, se non maggiormente, evidente in un'affermazione di Ashby. Che cosa rende un'organizzazione «buona/giusta», si domanda il cibernetico britannico? E si risponde: «[U]n'organizzazione è “buona/giusta [good]” se rende il sistema stabile attorno a un equilibrio assegnato». ⁵³ Sotto questo profilo, riaprire la questione della finalità significa ritornare a porre al centro la sua dimensione irriducibilmente normativa. Sostituire all'idea che essa abbia a che fare semplicemente con la *conservazione di un equilibrio*, quella secondo cui essa ha piuttosto a che fare con il problema dell'*invenzione di sempre nuovi e differenti equilibri*, dalle forme almeno parzialmente imprevedibili.

La seconda direzione che proponiamo di imboccare riguarda invece più direttamente la riduzione epistemologica messa in atto dalla cibernetica, che implica l'ipotesi secondo cui il problema delle finalità possa essere risolto mediante l'istruzione di un modello generale comune a tutte quante. Fuoriuscire dalla postura onto-epistemologica della cibernetica implica, in questo senso, resistere alla tentazione di pensare che la soluzione passi attraverso la costruzione di un'altra e differente postura – e di un'altra e differente *nozione* di organizzazione. ⁵⁴ Al contrario, come cercheremo di mostrare, è nostra

⁵² Wiener, N. (1985e), *Science and Society*, p. 774.

⁵³ Ashby, W. R. (1962), p. 263.

⁵⁴ Corrono questo rischio alcune analisi filosofiche contemporanee guidate da una generalizzazione del concetto fisico (termodinamico) di auto-organizzazione e dei fondamenti della teoria matematica del caos. Sul punto, cfr. Keller, E. F. (2009), *Organisms, Machines, and Thunderstorms: A History of Self-Organization*. Part Two. *Complexity, Emergence, and Stable Attractors*. Recentemente, ricostruendo rigorosamente l'eco prodotta dalla diffusione de *La Nouvelle Alliance* di Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, lo storico della scienza e fisico francese Emanuel Bertrand ha rilevato come, malgrado le cautele assunte, a questo proposito, dal fisico russo e dalla filosofa belga, la diffusione del loro *best seller* – sulla scorta dell'attribuzione, da parte di Prigogine e Stengers, alla termodinamica del non equilibrio di «un potere

convinzione che proprio la restituzione alla finalità come *questione e problema* della sua dimensione irriducibilmente normativa renda impossibile ricavare da tale *categoria* un modello generale estendibile tanto alle macchine, quanto agli organismi viventi e alla società.

Provare a percorrere contemporaneamente queste due direzioni – in un continuo e faticoso *diètro frónt* – costituisce, a nostro avviso, un buon modo per riaprire la strada, che la diffusione della postura onto-epistemologica inaugurata dalla cibernetica ha contribuito a chiudere, per una giusta posizione di tutta una serie di questioni e problemi afferenti alla costellazione concettuale della finalità.

È quanto ci sforzeremo, pertanto, di cominciare a fare nella seconda parte di questo contributo, proponendo alle lettrici e ai lettori una serie di intuizioni, segnava di un lavoro in corso ancora tutto da compiere e di una traiettoria ancora tutta da disegnare.

2. La finalità come questione epistemologica. Ipotesi per una traiettoria

Dall'analisi che è stata compiuta nelle pagine precedenti emergono in particolare due punti per noi fondamentali. Innanzitutto, il grande e innegabile avanzamento prodotto dalla cibernetica è stato quello di aver reintrodotta la finalità all'interno del discorso scientifico: lungi dall'essere unicamente un ostacolo epistemologico che deve essere eliminato, essa appare piuttosto, per alcuni fenomeni come quelli biologici e tecnici, ciò la cui eliminazione rende impossibile una loro comprensione in termini propriamente scientifici. Questa reintroduzione del concetto di finalità entro l'orizzonte epistemico, tuttavia, è stata veicolata, come visto, da una rideterminazione complessiva dell'immagine stessa della scienza (da una nuova postura onto-epistemologica), che intende superare quella ereditata dalla grande stagione della fisica classica. Operando in questo modo, la cibernetica ha inevitabilmente prodotto una generalizzazione del concetto di finalità, ossia si è orientata alla costruzione (almeno in linea di principio) di una teoria scientifica generale che fosse in grado di rendere ragione di tutti i fenomeni finalizzati: quelli che si osservano nelle macchine (di nuova generazione), negli organismi viventi e anche (seppur con qualche incertezza che abbiamo segnalato) nelle società umane.

Ciò che ci proponiamo di evidenziare è, pertanto, innanzitutto la necessità di problematizzare questo esito: se certamente una certa trattazione dei fenomeni finalizzati necessita di essere reinserita entro l'orizzonte epistemico (come la storia della scienza dell'ultimo secolo dimostra ampiamente), è però altrettanto

di generalizzazione interpretativa potenzialmente estendibile dall'oggetto inerte al pensiero umano» – abbia rappresentato uno dei vettori principali di tali generalizzazioni. Cfr. Bertrand, E. (2023), *Extension du domaine de la thermodynamique. Anatomie d'une controverse*, in part. pp. 352-359, p. 359.

vero che essa non qualifica propriamente (secondo il lessico precedentemente suggerito) un *concetto* scientifico, bensì denomina una *categoria* epistemologica. In altre parole, la finalità non è un *problema*, bensì è una *questione* che si singularizza in problemi specifici all'interno di differenti domini epistemici. Il vettore epistemologico non va dal particolare al generale, come se esso avesse l'ambizione di ricavare, dalla molteplicità dei differenti fenomeni finalizzati, un concetto comune sottostante: una simile operazione è senza dubbio fattibile, ma ciò che ne risulta è una *nozione* generale, semplice e povera (ideologica). Piuttosto, il vettore epistemologico compie il cammino inverso: muove dal generale verso il singolare, cioè scarta l'idea che una pratica scientifica, per essere tale, debba aderire a *una* specifica immagine di scienza (così come alla presupposizione di *un* unico metodo scientifico), per valorizzare invece la molteplicità di domini epistemici singolari. È bene specificare che non si tratta di un presupposto dogmatico, ma di un risultato che emerge dalla ricostruzione della storia stessa delle pratiche scientifiche: dei loro continui intrecci e dei loro altrettanto continui sforzi di differenziazione, volti a produrre apparati concettuali in grado di comprendere sempre meglio la specificità del proprio campo oggettuale.

Questa modalità di intendere la filosofia come epistemologia (e come storia epistemologica), la quale si oppone a ogni processo di generalizzazione, trova la sua esemplificazione più conseguente nella tradizione epistemologica di matrice francese, fra i cui esponenti si devono menzionare almeno Gaston Bachelard e Georges Canguilhem.⁵⁵ A quest'ultimo, in particolare, ci riferiamo come guida per queste nostre considerazioni germinali dedicate alla questione della finalità nell'organismo e nella società, le quali non intendono certo esaurire il discorso, bensì si prefiggono il compito, ben più limitato, di fornire una traccia per affrontarlo in modo rigoroso.

Il lavoro epistemologico di Canguilhem si è principalmente rivolto alla scienza del vivente ed è orientato a determinare la sua singolarità, cioè la sua non riducibilità alle scienze dell'inerte, non solo nel senso che si riferisce a un ordine originale, specifico, di fenomeni, ma anche nel senso che tale specificità dell'oggetto costringe i biologi a sviluppare progressivamente un proprio apparato concettuale, dei propri protocolli sperimentali e anche un peculiare metodo scientifico, diversi da quelli adottati dalle scienze che studiano la materia non vivente. Più di qualche volta Canguilhem ha fatto professione di «vitalismo»,⁵⁶ tuttavia egli usa questo termine in modo peculiare (e ciò continua a creare notevoli fraintendimenti in relazione al suo lavoro): per lui non indica affatto la

⁵⁵ Sulla tradizione epistemologica francese, cfr. almeno Fichant, M. (1975), *L'epistemologia in Francia*, ma rimandiamo anche a Cesaroni, P. (2020).

⁵⁶ Cfr. Canguilhem, G. (1977), *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 1: «Se dunque ci sforziamo, nel presente studio come altrove, a difendere la biologia dei vitalisti dall'accusa di aberrazione o sterilità [...]».

rivendicazione dell'eccezionalità del vivente, il rinvio a qualche principio extra-fisico o meta-fisico. Piuttosto, «vitalismo» è la categoria che denomina la singolarità della biologia, cioè la sua irriducibilità epistemologica alle scienze dell'inerte.⁵⁷ Tale singolarità, anzi, è potuta propriamente emergere *solo* nel momento in cui è stata spazzata via ogni intuizione della vita in termini di eccezionalità: «[...] proprio nel momento in cui la biologia ha affidato completamente i suoi oggetti alla giurisdizione dei fisici e dei chimici, l'originalità di questi oggetti risulta invece fondata razionalmente».⁵⁸ Canguilhem sembra suggerire, inoltre, che tale processo di singolarizzazione non sia compiuto una volta per tutte, ma si ripresenti necessariamente con l'avanzare delle conoscenze scientifiche nel campo della fisica e della chimica – avanzamento che spinge la stessa biologia a una sempre più raffinata comprensione della specificità del proprio oggetto.⁵⁹

Non è certo questa l'occasione per entrare nel dettaglio di tali questioni. Piuttosto, intendiamo evidenziare come, nell'analisi condotta da Canguilhem, la questione della finalità in biologia inerisce precisamente a tale piano. Se l'esperienza comune è inevitabilmente portata a ravvisare nel fenomeno vivente un comportamento finalizzato, che non riscontra nel mondo inanimato, può sorgere l'idea che una comprensione scientifica giungerà a mostrare il carattere puramente illusorio (cioè di ostacolo epistemologico) di questa differenza, che pure continua inevitabilmente a ripresentarsi nell'esperienza ordinaria. Dal lavoro epistemologico condotto da Canguilhem si possono trarre due conclusioni

⁵⁷ Sulla differenza – fondamentale in questo discorso – fra «eccezionale» e «singolare», si veda Canguilhem, G. (2002), *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*.

⁵⁸ Canguilhem, G. (1992), *Il problema della normalità nella storia del pensiero biologico*, p. 136.

⁵⁹ Un esempio di questo processo (che si potrebbe definire dialettico), a cui ci riferiamo nella forma di un semplice accenno, è dato dallo sviluppo della termodinamica del non equilibrio a partire dai fondamentali studi di Ilya Prigogine (si veda in particolare, in riferimento alle questioni qui affrontate, Prigogine, I., Nicolis, G. (1977), *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems*). Come già accennato (cfr. *supra*, pp. 78-79, n. 54), è potuta sorgere la convinzione di aver così trovato la chiave per la definitiva riconduzione dello studio del vivente entro i confini di una teoria generale della materia (cfr. Wicken, J. (1987), *Evolution, Thermodynamics, and Information: Extending the Darwinian Program* o, più recentemente, Schneider, E. D., Sagan, D. (2005), *Into the Cool. Energy Flow, Thermodynamics, and Life*). Al contrario, altri studi hanno trovato nella termodinamica del non equilibrio il punto di partenza per cercare di determinare, dal suo interno, la specificità dell'auto-organizzazione che è propria del vivente (cfr. Bailly, F., Longo, G. (2009), *Biological Organization and Anti-Entropy*; Montévil, M., Mossio, M. (2015), *Biological Organization as Closure of Constraints*; e Kauffman, S. (2020), *Un mondo oltre la fisica. Nascita ed evoluzione della vita*).

a tale riguardo, che in questo contesto ci limitiamo a richiamare. La prima: è la scienza biologica stessa ad aver mostrato che un certo riferimento alla finalità è ineliminabile dalla comprensione scientifica del vivente, cioè che la sua eradicazione, lungi dal consentire una adeguata comprensione scientifica dell'oggetto, conduce piuttosto alla sua dissoluzione.⁶⁰ Tuttavia – e siamo al secondo punto –, ciò non significa che la biologia si limiti ad accogliere la nozione di finalità che è propria dell'esperienza comune; al contrario, essa punta a produrre una *concettualizzazione biologica della finalità* che si pone in discontinuità con l'evidenza immediata. Si tratta di un problema molto ampio, che nel campo della biologia trova declinazioni molto differenti e talvolta fra loro incompatibili; qui ci limitiamo a seguire l'analisi di Canguilhem. In alcuni suoi testi, non a caso specificamente orientati al problema del rapporto fra finalità nell'organismo e nella società, egli cerca di determinare epistemologicamente il carattere proprio della finalità biologica nel fatto che essa non mostra alcuna distanza fra la regola e la regolazione, cioè fra lo stato preferibile (a cui punta il vivente) e i processi che lo instaurano e mantengono.⁶¹ Proprio questa immanenza della regola alla regolazione, questa assenza di un'antiorità (logica o cronologica) della prima sulla seconda, è ciò che rende impossibile proiettare sul vivente l'esperienza ordinaria del comportamento finalizzato, la quale rimane inevitabilmente ancorata all'intuizione di uno scarto fra i due piani – scarto mantenuto più o meno surrettiziamente in ogni concezione del vivente in termini meccanicistici, per quanto elaborati.⁶² Se è vero che «vivere significa, anche per un'ameba, preferire ed escludere», è altrettanto vero che «in un organismo, le regole di adattamento

⁶⁰ Ci limitiamo a una sola citazione di un biologo non certo in odore di eresia come Ernst Mayr: «Malgrado i duraturi timori di fisici, filosofi e logici, molti biologi hanno continuato a insistere non solo sul fatto che tali affermazioni teleologiche sono oggettive e libere di contenuto metafisico, ma anche sul fatto che esprimono qualcosa di importante, che va perduto quando il linguaggio teleologico viene eliminato da tali affermazioni». Cfr. Mayr, E. (1974), *Teleological and Teleonomic, a New Analysis*, p. 133.

⁶¹ Il riferimento qui è principalmente Canguilhem, G. (2007), *Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società*. Cfr., a titolo esemplificativo, p. 56: «Un organismo è una forma d'essere davvero eccezionale, per il fatto che tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma non c'è mai una reale differenza».

⁶² Esso può essere riscontrato anche nell'idea di un «programma» genetico che si realizza nell'organismo vivente. Al riguardo si veda l'ormai classico Keller, E. F. (2001), *Il secolo del gene*. La prospettiva canguilhemiana, formulata a metà del Novecento, troverebbe così una sorta di conferma nello sviluppo della biologia (e dell'ecologia) evolutivista dello sviluppo e, ancor più radicalmente, nel recupero del concetto di «organismo» all'interno di alcuni recenti programmi di ricerca in biologia teorica.

delle parti tra loro sono immanenti, presentate senza essere rappresentate, agenti senza deliberazione né calcolo». ⁶³

Seguire tale questione in tutta la sua complessità e in tutte le sue ramificazioni esula di molto dagli obbiettivi di queste considerazioni. Il nostro obbiettivo è qui mettere in evidenza un altro aspetto dell'analisi di Canguilhem, che nei suoi testi rimane forse secondario, ma che è ancora più interessante ai fini della nostra riflessione, poiché tocca una questione meno chiaramente elaborata entro pratiche scientifiche consolidate: quella del rapporto tra la finalità propria del vivente e quella propria del vivente umano, cioè il comportamento finalizzato che si traduce e si esplica nell'attività tecnica e nell'organizzazione sociale e politica.

Seguendo il discorso che è stato accennato, si può affermare che un comportamento finalizzato (una differenza fra «vantaggioso» e «svantaggioso», o – per usare un'espressione di Canguilhem – una dimensione normativa) emerge inevitabilmente con la materia vivente. Comprendere questo fenomeno significa produrre un concetto biologico di finalità che si applica a ogni comportamento finalizzato e quindi – poiché anche l'uomo è un vivente – anche di quello implicato nelle attività proprie del vivente umano. Si tratta in questo caso di un'estensione dei concetti biologici che appare del tutto giustificata, qualora si intenda scartare ogni ipotesi metafisica (e anti-scientifica) secondo la quale l'uomo manifesterebbe un qualche carattere di eccezionalità rispetto al resto della materia vivente. È da notare che tale estensione non è necessariamente sorretta da una postura riduzionista: vi sono casi – naturalmente i più interessanti – in cui la riduzione (epistemologica) del sociale al biologico non è affatto correlata a una riduzione (epistemologica) del biologico all'inerte. ⁶⁴ Secondo tale prospettiva, l'esperienza ordinaria della finalità, dominata dall'idea di uno scarto fra regola e regolazione (di un'antiorità del fine al processo del suo raggiungimento o mantenimento), varrebbe da ostacolo epistemologico per la comprensione scientifica di ogni comportamento finalizzato, cioè *anche* di quello osservabile nel vivente umano.

⁶³ Canguilhem, G. (1998), *Il normale e il patologico*, p. 105 e pp. 212-213. Curiosamente, l'esempio dell'ameba è usato anche da Kauffman, S. (2020), p. 102: «[...] gli organismi agiscono, persino uno semplice come l'ameba. Una volta che il fare entra nell'universo, ne consegue il fare bene o il fare male».

⁶⁴ Si vedano, a titolo esemplificativo, le analisi che il già citato Kauffman dedica all'«ecosfera», da lui interpretata in perfetta continuità con la «biosfera». Cfr. Kauffman, S. (2005), *Esplorazioni evolutive*, in part. cap. IX; ma si vedano anche gli accenni al diritto: p. 30. Si tratta di un caso molto interessante di una biologia radicalmente non riduzionista che estende la concettualità biologica al comportamento sociale. Un esempio differente, ma analogo, si può trovare in alcune applicazioni del paradigma dell'eco-devo (ecologia evolucionista dello sviluppo) alle questioni relative alle reti sociali. Cfr. Gilbert, S. F., Epel, D. (2018), *Eco-devo. Ambiente e biologia dello sviluppo*, in part. cap. XI.

Nello stesso Canguilhem troviamo ampiamente traccia di questo approccio. Ne *Le normal et le pathologique*, ad esempio, egli afferma che l'espressione «selezione naturale» ha «l'inconveniente di sembrare inscrivere le tecniche vitali nel quadro delle tecniche umane, mentre ciò che pare vero è il contrario». ⁶⁵ In altre parole, l'attività tecnica umana deve essere integrata all'interno della comprensione biologica della finalità e gli oggetti tecnici devono essere intesi come mimesi degli organi vitali, come organi esternalizzati (cioè nei termini di una esosomatizzazione, per riprendere un'espressione che rinvia ai lavori di Alfred James Lotka, di Nicholas Georgescu-Roegen e, più recentemente, di Bernard Stiegler). Il comportamento tecnico umano non possiede alcuna eccezionalità, non è altro che uno dei modi possibili in cui si manifesta il comportamento finalizzato che è proprio di ogni vivente. Tale prospettiva «organologica» intende quindi sviluppare una «comprensione sistematica delle invenzioni tecniche come comportamenti del vivente», ⁶⁶ la quale, anche al di là delle intenzioni di Canguilhem in questi testi, può valere come traccia nella direzione di una comprensione scientifica del comportamento finalizzato umano in termini biologici. ⁶⁷

La riflessione epistemologica di Canguilhem, tuttavia, non si ferma qui. In effetti, egli, soprattutto in scritti successivi a quelli sopra citati, suggerisce che tale lettura organologica, se pure non deve essere abbandonata, richiede tuttavia di essere complicata. Il motivo è semplice: la selezione artificiale può certamente essere intesa come una prosecuzione di quella naturale, ma è inevitabile registrare che essa implica una qualche rappresentazione anticipata (anche solo abbozzata) del fine che si intende produrre. L'oggetto tecnico è un organo biologico esteriorizzato (esosomatizzazione), ma proprio tale esteriorizzazione introduce una distanza rispetto all'organo, anche solo per il suo essere rimovibile, separabile, modificabile, ecc. La proprietà emergente che contraddistingue l'attività tecnica, in quanto attività biologica, sta allora nell'introduzione di uno scarto fra la regola e la regolazione, fra il fine e il processo che lo attua e preserva, il che introduce anche una sorta di *distanza* fra gli organi tecnici (e in senso lato sociali) assente negli organi propri di un vivente non-umano. ⁶⁸ Seguendo tale ipotesi, che qui

⁶⁵ Canguilhem, G. (1998), p. 99.

⁶⁶ Canguilhem, G. (1976b), *Macchina e organismo*, p. 181.

⁶⁷ Un esempio intelligente di un approccio di questo tipo (slegato da ogni riferimento all'orizzonte epistemologico di matrice francese) in relazione al nesso tecnologia-economia è Arthur, W. B. (2011), *La natura della tecnologia. Che cos'è e come si evolve*.

⁶⁸ Cfr. Canguilhem, G. (1998), p. 20 ss. e Canguilhem, G. (2007), p. 56 ss. Tale questione potrebbe trovare un approfondimento tanto sul versante della paleoantropologia che ha insistito sulla funzione antropogenetica dell'attività tecnica (André Léroï-Gourhan), quanto sul versante delle teorie psicoanalitiche dell'oggetto (Freud e Winnicott).

ci limitiamo ad abbozzare come la nostra ipotesi di lavoro più consistente, lo scarto fra regola e regolazione (e prima ancora, per così dire, lo scollamento che fa intervenire una rappresentazione dell'oggetto) sarebbe non un ostacolo epistemologico da eliminare, bensì ciò la cui eliminazione comprometterebbe la possibilità stessa di una piena comprensione scientifica del fenomeno finalizzato riscontrabile nell'attività del vivente umano. È da evidenziare che, almeno secondo la lettura che intendiamo proporre (e che riteniamo di ritrovare già in Canguilhem), sarebbe proprio il tentativo di comprensione della finalità umana in termini puramente biologici, che spazza via ogni traccia di «eccezionalità», ad aprire la via per un'adeguata posizione del problema.

Parafrasando la citazione canguilhemiana sopra riportata: proprio nel momento in cui una scienza sociale (in senso lato) affida completamente i suoi oggetti alla giurisdizione dei biologi, l'originalità di questi oggetti risulta invece fondata razionalmente.⁶⁹

Sintesi

Il problema delle finalità nel vivente, nella macchina e nella società. Un'analisi epistemologica.

Il nostro contributo si comporrà di due parti. Nella prima parte, ci impegneremo in un attraversamento della cibernetica teso a mostrare come nei lavori dei suoi più autorevoli rappresentanti possa essere scorto innanzitutto un tentativo di riabilitazione dei concetti di fine e teleologia, coerente con una più generale riforma della postura meccanicista e determinista ereditata – ma, al contempo, problematizzata e fatta rinascere dalle ceneri della sua crisi – dalla scienza moderna. Cercheremo di mostrare come la posta in gioco della cibernetica non sia stata – come molta parte della letteratura scientifica esistente ancora sostiene – quella di una critica del meccanicismo e del determinismo moderno, ma piuttosto quella di un loro ampliamento/riassestamento in direzione di un qualcosa che è

⁶⁹ Per un tentativo di sviluppo più ampio e articolato (ma ugualmente, e del tutto consapevolmente da parte nostra, ancora solamente parziale) di tale intuizione, sulla scorta di una sorta di «rilettura sintomale» di Canguilhem e di un altro filosofo appartenente, sebbene in maniera per certi versi profondamente eterodossa, alla tradizione epistemologica francese, vale a dire il già citato Simondon, rinviamo a Cesaroni, P. (2020), pp. 256-266 (*Governo*) e Ferrari, M. (2024c), pp. 406-423 (*Organizzazione sociale e governo della società (II): la filosofia politica dopo la cibernetica*). Ci limitiamo a rilevare come, per una serie di ragioni strutturali, che tuttavia non possiamo, in questo contesto, ripercorrere in tutta la loro complessità, entrambi questi affondi si esercitano attorno al *problema* politico del *governo*. Per un inquadramento di massima di queste ragioni, si vedano Duso, G. (1999), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* e Duso, G. (2006), *La democrazia e il problema del governo*.

stato definito tanto *meccanicissimo/determinismo teleologico*, quanto *teleologia meccanicista/determinista*. Nella seconda parte, cercheremo di mostrare come, tutt'oggi, la postura onto-epistemologica inaugurata dalla cibernetica, agisca come un vero e proprio ostacolo epistemologico nei confronti della pratica scientifica all'interno di un vasto numero di domini epistemici. Facendo leva soprattutto sulla riflessione del filosofo francese George Canguilhem – ma anche sulle più recenti acquisizioni della biologia, da un lato, e sul lavoro consacrato all'epistemologia dei concetti politici condotto all'interno del nostro gruppo di ricerca presso l'Università di Padova, dall'altro –, proveremo a mostrare come solamente mettendo in discussione la teoria generale – astratta e generica – promossa dalla cibernetica divenga possibile riflettere *scientificamente* attorno alla questione *delle* finalità, vale a dire, preservando il potenziale problematico che tale questione conserva se opportunamente declinata all'interno della singolarità di domini epistemici differenti – come, ad esempio, la biologia e le scienze sociali e politiche.

Parole chiave: *finalità, cibernetica, epistemologia, Norbert Wiener, Georges Canguilhem.*

Bibliografia

- Arthur, W. B. (2011). *La natura della tecnologia. Che cos'è e come si evolve* (D. Fassio, Trad.). Codice. (Originariamente pubblicato nel 2011)
- Ashby, W. R. (1971). *Introduzione alla cibernetica* (M. Nasti, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1956)
- Ashby, W. R. (1962). Principles of the Self-Organization System. In H. von Foerster, G. W. Zopf, Jr. (Cur.), *Principles of Self-Organization. Transactions of the University of Illinois Symposium on Self-Organization. Robert Allerton Park, 8 and 9 June, 1961* (pp. 255-278). Pergamon Press.
- Atlan, H. (1986). Sul rumore come principio di auto-organizzazione. In *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente* (R. Coltellacci, R. Corona, Trad.) (pp. 51-76). Hopeful Monster. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Badiou, A. (2011). *Il concetto di modello* (F. Francescato, Trad.). Asterios. (Originariamente pubblicato nel 1969 e, successivamente, nel 2007)
- Bailly, F., Longo, G. (2009). Biological Organization and Anti-Entropy. *Journal of Biological Systems*, 17(1), 63-96. DOI: 10.1142/S0218339009002715
- Bardin, A., Ferrari, M. (2022). Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability. *The Sociological Review*, 70(2), 248-263. DOI 10.1177/00380261221084426
- Bernard, C. (1878). *Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux végétaux*. B. Baillièrre et fils.
- Bertrand E. (2023). *Extension du domaine de la thermodynamique. Anatomie*

d'une controverse. Garnier.

- Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico* (D. Buzzolan, Trad.) (pp. 193-250). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1943 e, successivamente, nel 1966 e nel 1972)
- Canguilhem, G. (1976a). La teoria cellulare. In *La conoscenza della vita* (F. Bassani, Trad.) (pp. 73-121). Il Mulino. (Originariamente pubblicato nel 1945)
- Canguilhem, G. (1976b). Macchina e organismo. In *La conoscenza della vita* (F. Bassani, Trad.) (pp. 149-183). Il Mulino. (Originariamente pubblicato nel 1952 e, successivamente, nel 1965)
- Canguilhem, G. (1977). *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Vrin. (Originariamente pubblicato nel 1955)
- Canguilhem, G. (2007). Il problema delle regolazioni nell'organismo e nella società. In *Sulla medicina. Scritti 1955-1989* (D. Tarizzo, Trad.) (pp. 53-65). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1955)
- Canguilhem, G. (2002). Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique. In *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (pp. 211-225). Vrin. (Originariamente pubblicato nel 1962)
- Canguilhem, G. (1992). La formazione del concetto di regolazione biologica nel XVIII e nel XIX secolo. In *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (P. Jervis, Trad.) (pp. 77-98). La Nuova Italia. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Canguilhem, G. (1992). Il problema della normalità nella storia del pensiero biologico. In *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (P. Jervis, Trad.) (pp. 121-141). La Nuova Italia. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Canguilhem, G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de métaphysique et de morale*, 92(4), 437-454.
- Cannon, W. B. (1929). Organization for Physiological Homeostasis. *Physiological Reviews*, 9(3), 399-431.
- Cesaroni, P. (2020). *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. Quodlibet.
- Cooper, S. J. (2008). From Claude Bernard to Walter Cannon. Emergence of the Concept of Homeostasis. *Appetite*, 51, 419-427. DOI: 10.1016/j.appet.2008.06.005
- Duso, G. (1999). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Laterza.
- Duso, G. (2006). La democrazia e il problema del governo. *Filosofia politica*, 20(3), 367-390. DOI: 10.1416/23121
- Ferrari, M. (2023a). Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini, *Transfert. Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 215-296. DOI 10.7413/2704-6745018

- Ferrari, M. (2023b). La cibernetica prima della cibernetica. Filosofia, scienza e tecnica in Norbert Wiener (1914-1943). *Philosophy Kitchen*, 18, 37-55. DOI 10.13135/2385-1945/7828
- Ferrari, M. (2023c). *Commento introduttivo a Cibernetica e filosofia di Gilbert Simondon*. In L. Cabassa, F. Pisano (Cur.), *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo* (pp. 29-36). Mimesis.
- Ferrari, M. (2024a). La questione della regolazione nel vivente, nella macchina e nella società. Storia e critica della nozione cibernetica di organizzazione (sociale). *Filosofia politica*, 39(1), 65-82. DOI: 10.1416/112700
- Ferrari, M. (2024b). Di cosa parliamo quando parliamo di cibernetica (e perché è decisivo per la filosofia politica)? Prolegomeni a un lavoro a venire. *Etica & Politica*, 26(2), 421-445.
- Ferrari, M. (2024c). *Cibernetica e filosofia politica. Storia e critica di un ostacolo epistemologico*. Orthotes.
- 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)
- Foerster, H. (von) (1960). On Self-Organizing Systems and their Environments. In M. C. Yovits, S. Cameron (Cur.), *Self-Organizing Systems. Proceedings of an Interdisciplinary Conference. 5 and 6 May, 1959* (pp. 31-50). Pergamon Press.
- Frank, L. K. (1948). Forward. *Annals of The New York Academy of Science*, 50, 189-196.
- Freudenthal, G. (1982). *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie*. Suhrkamp.
- Gilbert, S. F., Epel, D. (2018). *Eco-devo. Ambiente e biologia dello sviluppo* (T. Pievani, Trad.). Piccin. (Originariamente pubblicato nel 2015)
- Holton, G. (1973). *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*. Harvard University Press.
- Hacking, I. (1987). *L'emergenza della probabilità. Ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica* (M. Piccone, Trad.). Il Saggiatore (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Hacking, I. (1990). *The Timing of Chance*. Cambridge University Press.
- Kauffman, S. (2005). *Esplorazioni evolutive* (T. Pievani, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2000)
- Kauffman, S. (2020). *Un mondo oltre la fisica. Nascita ed evoluzione della vita* (S. Ferraresi, Trad.). Codice. (Originariamente pubblicato nel 2019)
- Keller, E. F. (2001). *Il secolo del gene* (S. Coyaud, Trad.). Garzanti. (Originariamente pubblicato nel 2000)
- Keller, E. F. (2008). Organisms, Machines, and Thunderstorms: A History of Self-Organization. Part One. *Historical Studies in the Natural Sciences*, 38(1),

- 45-75. DOI 10.1525/hsns.2008.38.1.45
- Keller, E. F. (2009). Organisms, Machines, and Thunderstorms: A History of Self-Organization. Part Two. Complexity, Emergence, and Stable Attractors. *Historical Studies in the Natural Sciences*, 39, 1-31. DOI: 10.1525/hsns.2009.39.1.1
- Koyré, A. (1972). *Studi newtoniani* (P. Galluzzi, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1965)
- Le Roux, R. (2014). Présentation de l'édition française. In N. Wiener, *La Cybernétique. Information et régulation dans le vivant et la machine* (R. Le Roux, R. Vallée, N. Vallée-Lévi, Trad.) (pp. 11-53). Seuil.
- Mayr, E. (1974). Teleological and Teleonomic, a New Analysis. In R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (Cur.), *A Portrait of Twenty-five Years. Boston Studies in the Philosophy of Science* (pp. 133-159). Springer.
- McCulloch, W. S., Pitts, W. (1988). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. In W. S. McCulloch, *Embodiments of Mind* (pp. 19-39). The MIT Press. (Originariamente pubblicato nel 1943)
- Mindell, D. (2002). *Between Human and Machine. Feedback, Control and Computing before Cybernetics*. Johns Hopkins University Press.
- Montévil, M., Mossio, M. (2015). Biological Organization as Closure of Constraints. *Journal of Theoretical Biology*, 372, 179-191. DOI 10.1016/j.jtbi.2015.02.029
- Pask, G. (1972). *An Approach to Cybernetics*. Hutchinson.
- Prigogine, I., Nicolis, G. (1977). *Self-Organization in Non-Equilibrium Systems*. Wiley.
- Rosenblueth, A., Wiener, N., & Bigelow, J. (1964). Comportamento, fine e teleologia. In N. Wiener, *Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione* (F. Bedarida, Trad.) (pp. 89-105). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1943)
- Sarti, A., Citti, G., & Piotrowski, D. (2019). Differential Heterogenesis and the Emergence of Semiotic Function. *Semiotica*, 230, 1-34. DOI 10.1515/sem-2018-0109
- Sarti, A., Citti, G., & Piotrowski, D. (2022). *Differential Heterogenesis. Mutant Forms, Sensitive Bodies*. Springer.
- Schneider, E. D., Sagan, D. (2005). *Into the Cool. Energy Flow, Thermodynamics, and Life*. The University of Chicago Press.
- Simondon, G. (2023). Cibernetica e filosofia (M. Ferrari, Trad.). In L. Cabassa, F. Pisano (Cur.), *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo* (pp. 37-65). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 2016)
- Soto A. M., Longo G., & Noble, D. (Cur.) (2016). From the Century of the Genome to the Century of the Organism: New Theoretical Approaches. *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 122.

- Stengers, I. (1985). Les généalogies de l'auto-organisation. *Cahiers du CREA*, 8, 7-104.
- Stewart, I. (2020). La fabbrica meteorologica. In *I dadi giocano a Dio? La matematica dell'incertezza* (D. A. Gewurz, Trad.) (pp. 147-171). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2019)
- Thom, R. (1994). *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli* (A. Pedrini, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Wicken, J. (1987). *Evolution, Thermodynamics, and Information: Extending the Darwinian Program*. Oxford University Press.
- Wiener, N. (1985a). Mechanism and Vitalism. In *Collected Works with Commentaries*. Volume IV. *Cybernetics, Science, and Society; Ethics, Aesthetics, and Literary Criticism; Book Reviews and Obituaries* [d'ora in poi *CW4*] (pp. 968-969). The MIT Press. (Originariamente pubblicato nel 1918-1920)
- Wiener, N. (1985b). Time, Communication, and the Nervous System. In *CW4* (pp. 220-243). (Originariamente pubblicato nel 1948)
- Wiener, N. (1982). *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina* (G. Barosso, Trad.). Il Saggiatore (Originariamente pubblicato nel 1948 e, successivamente, nel 1961)
- Wiener, N. (1964). *Extrapolation, Interpolation, and Smoothing of Stationary Time Series*. The MIT Press. (Originariamente pubblicato nel 1949)
- Wiener, N. (1985c). Problems of Organization. In *CW4* (pp. 391-399). (Originariamente pubblicato nel 1953)
- Wiener, N. (1988). *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*. Da Capo Press. (Originariamente pubblicato nel 1954)
- Wiener, N. (1985d). Thermodynamics of the Message. In *CW4* (pp. 206-211). (Originariamente pubblicato nel 1955)
- Wiener, N. (1985e). Science and Society. In *CW4* (pp. 773-776). (Originariamente pubblicato nel 1961)
- Wiener, N. (1994). *L'invenzione. Come nascono e si sviluppano le idee* (S. Frediani, Trad.). Bollati Boringhieri. (Originariamente pubblicato nel 1993)
- Wiener, N. (2017). *A Life in Cybernetics*. The MIT Press.

**PER UNA NATURALIZZAZIONE DEL CONCETTO DI
ASPETTATIVA IN ECONOMIA A PARTIRE DAL(LA) FINE:
J. M. KEYNES E S. FREUD**

Maria Vittoria Ceschi

Abstract

For a naturalization of the concept of expectation in economics starting from the end: J. M. Keynes and S. Freud.

The article explores the concept of expectation in economics through a naturalization approach, primarily drawing on the ideas of John Maynard Keynes and Sigmund Freud. It contrasts the theoretical framework of the rational expectations hypothesis (and its developments) with Keynesian concepts of conventions and animal spirits, emphasizing the role of uncertainty and the ends or motives in economic behavior. The article first examines the biological foundation through anticipatory systems theory and then the drive foundation through metapsychology. It demonstrates how the evolution of expectations is determined by their differing relationships with the drive end, understood as a combination of object and aim (satisfaction). This naturalized understanding of expectations enables their formulation within a theory of living systems: complex and creative.

Keywords: *economic expectations, naturalization, John Maynard Keynes, Sigmund Freud, animal spirits, drive theory, anticipatory systems, metapsychology, economic uncertainty.*

No, mi dicevo, non può essere bello un mondo dove le paure e gli entusiasmi spaventano i più, tesi come sono al risparmio di sé e dei propri sentimenti.

W. Bonatti¹

Man is a rational animal – so at least I have been told. Throughout a long life, I have looked diligently for evidence in favor of this statement, but so far I have not had the good fortune to come across it, though I have searched in many countries spread over three continents.

B. Russell²

El sueño de la razón produce monstruos.

F. Goya³

¹ Bonatti, W. (2013), *Montagne di una vita*, p. 288.

² Russell, B. (2009), *Unpopular Essays*, p. 71.

³ Didascalia e titolo dell'opera omonima del pittore spagnolo realizzata tra il 1797

The object of our analysis is, not to provide a machine, or method of blind manipulation, which will furnish an infallible answer, but to provide ourselves with an organised and orderly method of thinking out particular problems; and, after we have reached a provisional conclusion by isolating the complicating factors one by one, we then have to go back on ourselves and allow, as well as we can, for the probable interactions of the factors amongst themselves. This is the nature of economic thinking.

J. M. Keynes⁴

Sie müssen zunächst ein gewisses Maß von Unbestimmtheit an sich tragen; von einer klaren Umzeichnung ihres Inhaltes kann keine Rede sein. Solange sie sich in diesem Zustande befinden, verständigt man sich über ihre Bedeutung durch den wiederholten Hinweis auf das Erfahrungsmaterial, dem sie entnommen scheinen, das aber in Wirklichkeit ihnen unterworfen wird.

S. Freud⁵

1. Introduzione

È possibile *ridare bellezza e ragionevolezza* all'economia? È possibile *ripensarne il metodo*? È possibile infine *accettare l'indeterminatezza (Unbestimmtheit)* del materiale economico?⁶ Noi pensiamo di sì, e pensiamo che questa impresa sia realizzabile solamente attraverso la *naturalizzazione* dei suoi fondamenti. In questa sede ci occuperemo in particolare di uno di essi, ossia quello di *aspettativa*. Ci poniamo quindi l'obiettivo di inaugurare questo percorso di naturalizzazione, nel quale verremo accompagnati prevalentemente da John Maynard Keynes e da Sigmund Freud.

Perché porre come centrale il tema dell'aspettativa? Ebbene per due ordini di motivi, il primo di *contesto* e il secondo, più importante, *teorico*.

Partendo dal motivo di contesto, il tema delle *aspettative* risulta essere di

e il 1799. Essa è la 43^a di un totale di 80 acqueforti che compongono la serie satirica *Los Caprichos*.

⁴ Keynes, J. M. (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 297.

⁵ Freud, S. (1915a), *Triebe und Triebchicksale*, p. 210.

Traduzione in italiano: «Esse [idee scientifiche] hanno necessariamente all'inizio un certo grado di indeterminatezza: né si può parlare di una chiara delimitazione del loro contenuto. Finché le cose stanno così, ci si intende sul loro significato riferendosi continuamente al materiale dell'esperienza da cui sembrano ricavate, ma che in realtà è ad esse subordinato». Freud, S. (1915b), *Pulsioni e loro destini*, p. 13.

⁶ Queste tre domande ricalcano le cinque citazioni iniziali che ne hanno fornito le suggestioni.

grande interesse per questo numero della rivista poiché si situa perfettamente all'interno del tema «*finalità o finalismo*»,⁷ ponendo svariate questioni epistemiche ed epistemologiche all'economia.

Il motivo teorico risiede nel fatto che la *dinamica dell'aspettativa*, al cuore dei processi economici, come vedremo, è assolutamente *integrata con il concetto di pulsione in psicanalisi*, quindi con la sua controparte biologica.

L'articolo si sviluppa come segue.

1. Spiegheremo innanzitutto cosa significa «naturalizzare», sfatando l'interpretazione *mainstream* che intende l'applicazione di metodi e tecniche nate nei contesti delle cosiddette *scienze naturali* alle cosiddette *scienze dello spirito*. Mostreremo pertanto come tale operazione sia non solo inefficace, ma anche dannosa, e come invece possa esistere un altro tipo di naturalizzazione. In aggiunta, daremo una definizione di aspettativa entro il quadro economico.

2. La seconda parte dell'articolo si concentra sull'analisi e trattazione standard del concetto di aspettativa in economia, approfondendo l'*ipotesi delle aspettative razionali* e proponendo una *critica* concettuale e metodologica. Come emergerà, in questo paradigma (e nei suoi sviluppi) la questione della *causa finale è operazionalizzata e de-naturalizzata*, implicando giocoforza una concezione quasi fatalista.

3. In risposta, presenteremo la *posizione di Keynes* che identifica due correnti differenti rispetto alla formazione delle aspettative, contrapponendo da un lato le *convenzioni* e dall'altro i cosiddetti *animal spirits*. Sono questi ultimi che intessono un rapporto con la *causa finale* che si colloca in una cornice *liberale e complessa*.

4. A partire da questa evidenza presenteremo come il concetto di aspettativa abbia radici che vanno ben al di là della comprensione prettamente economica, argomentando come sia interpretabile in seno alla teoria dei *sistemi anticipatori*.

5. Tutto ciò ci permetterà di fare il passo finale che, riprendendo l'elaborazione keynesiana, analizzerà le aspettative da un punto di vista *metapsicologico*, mostrandone il *fondamento pulsionale*. Si mostrerà altresì come le convenzioni e gli *animal spirits* intrattengano un rapporto differente con il *fine pulsionale*. Questa integrazione con l'analisi metapsicologica aprirà pertanto le porte per una *naturalizzazione* del concetto di aspettativa.

2. Le basi concettuali

Prima di addentrarci nell'argomentazione, è bene delimitare il perimetro concettuale entro cui ci muoviamo, definendo i due concetti cardine del ragionamento, ossia quello di *naturalizzazione* e quello di *aspettativa*.

⁷ Vedi Toffoletto, E. (2024a), *Presentazione del Convegno Finalità o finalismo*. Percorsi epistemologici attorno alla «causa finale» a partire dalla psicanalisi, *supra*.

2.1 Cosa significa *naturalizzazione*?

Il concetto di *naturalizzazione* rimane tutt'oggi piuttosto indefinito, utilizzato in modo diverso in differenti contesti. Prima di tutto è bene sfatare l'interpretazione *mainstream*. In effetti, spesso ed erroneamente, si pensa che significhi applicare i metodi e le tecniche nate nei contesti delle cosiddette *scienze naturali* alle cosiddette *scienze dello spirito*. Questa interpretazione ha fatto nascere interi progetti di ricerca basati su ingenua speranza scientiste o positiviste, dove sono stati imposti i metodi e le tecniche di ambiti completamente diversi, abdicando quindi alla possibilità di indagare un fenomeno da differenti prospettive. Invece che costruire ponti epistemici, si preferisce il copia-incolla tecnico-metodologico, ignorando la complessità e il fatto che *il metodo si costruisce sulla base dell'oggetto di indagine*. Trapiantare un metodo (o una tecnica) «efficace» in altri campi acriticamente non può che generare irrocervi.⁸

Rigettiamo pertanto questa deriva, che è per noi solamente cattiva scienza.

Ci troviamo invece d'accordo con Domenico Parisi,⁹ che con *naturalizzazione* intende lo studio di un fenomeno (X) riconducendolo alla natura; la *naturalizzazione* implica l'uso di un vocabolario e di metodologie che non separano lo studio della natura dallo studio di X. In questa concezione quindi, si rifiuta ogni forma di dualismo: ad esempio, qualcosa come la mente separata dal cervello, dalle terminazioni nervose o più in generale dal corpo.¹⁰ Il concetto di *naturalizzazione* in aggiunta è opposto a quello di riduzione, o meglio, a quello che sempre Parisi definisce «cattiva riduzione». Il riduzionismo radicale – che Parisi chiama “cattivo” – sostiene che le oggettività di livello superiore non sono altro che pseudo-oggettività che devono risolversi in oggettività più fondamentali. Ma questo modo di intendere le cose si fonda su una confusione tra oggettività e ontologia. La *naturalizzazione* – che Parisi chiama riduzionismo «buono» – richiede che differenti oggettività, corrispondenti a differenti livelli fenomenici, si colleghino tra loro mediante ponti concettuali. Questo evidentemente implica che non esistano pseudo-oggettività. La *naturalizzazione* respinge il riduzionismo «cattivo», perché si basa sulla teoria

⁸ La prova del fatto che si tratta di risultati paradossali è riscontrabile in generale in fenomeni quali la *crisi di replicazione*. Per approfondimenti rimando anche al mio articolo Ceschi, M. V. (2021), *I limiti metodologici e teorici della ricerca contemporanea in psicoterapia*. Per quanto riguarda l'economia, il presente articolo farà luce su alcune di queste limitazioni metodologiche.

⁹ Vedi Parisi, D. (1998), *La naturalizzazione della cultura*.

¹⁰ Per approfondimenti circa la relazione tra corpo e mente, consiglio la lettura dell'articolo Baldini, F. (1990), *Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica*, dove è presente una critica puntuale circa le derive riduzioniste e propone invece un'integrazione dei due concetti tramite una complessificazione del concetto di corpo, *non ridotto* all'organismo.

dei sistemi complessi, secondo cui le caratteristiche di un sistema creato da un alto numero di elementi che interagiscono in modo fortemente non lineare non sono deducibili o prevedibili dalle caratteristiche dei singoli elementi e dalle regole che governano le loro interazioni.

Ma approfondiamo ulteriormente e seguiamo l'elaborazione teorica di Franco Baldini.¹¹ Ebbene, ci si accorge anche come la naturalizzazione implichi *l'irriducibilità gnoseologica di un livello conoscitivo rispetto all'altro*. Naturalizzare significa esaminare come si è passati da un mondo che non conteneva un certo fenomeno a un mondo che lo contiene; per comprendere quindi veramente cosa sia quel fenomeno, è necessario ricostruire questa transizione.¹² Significa inoltre anche spiegare come i livelli conoscitivi mantengano una specifica autonomia che è comunque relativa: un livello non è concepibile senza l'altro, ma non è completamente spiegabile sulla base di esso e questo accade perché vi sono delle *proprietà emergenti*.

Per meglio spiegare l'autonomia dei differenti livelli, Baldini distingue due aspetti: 1) *il rapporto tra oggettività e ontologia* e 2) *il rapporto tra diverse oggettività*.

Con riferimento al primo aspetto, si può dire che, se da un lato *l'ontologia della natura può essere unica, le oggettività scientifiche sono plurali*.¹³ Mentre il riduzionismo «cattivo» confonde oggettività e ontologia, naturalizzare significa invece rendersi conto di questa differenza.

Passando invece al rapporto tra diverse oggettività, ci si accorge come sia proprio il processo di oggettivazione, attraverso – ad esempio – la teoria, che porta *discontinuità gnoseologica*.¹⁴ Pertanto la naturalizzazione cerca di collegare queste discontinuità costruendo un *ponte teorico e concettuale*.

¹¹ Vedi Baldini, F. (2023), *Naturalizing the mind. Ideas for a multidisciplinary reflection on the phenomenon of hunger*.

¹² Cfr. Parisi, D. (1998), p. 2.

¹³ Ogni teoria scientifica ben costruita implica simmetrie fondamentali che definiscono l'orizzonte gnoseologico. Jean Petitot, citato da Baldini, afferma che le simmetrie impongono una limitazione a ciò che la teoria può conoscere, separando l'oggettività della fisica da qualsiasi ontologia sostanzialista. Come sostiene Baldini, questa constatazione di Petitot sulla fisica può essere generalizzata ed estesa a tutte le scienze. Vedi Petitot, J. (2009), *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*.

¹⁴ Su questo, sempre Baldini nel suo articolo (2023), ricorda come Kant abbia chiarito che non sono le ontologie a essere regionali, come pensava Husserl, ma le oggettività.

Riassumendo, quando parliamo di naturalizzazione ci occupiamo di *integrare oggettività* nate in differenti discipline attraverso una *teorizzazione e concettualizzazione intermedia* per *arricchire la comprensione del fenomeno e riconoscere le discontinuità gnoseologiche* come frutto delle teorie.

2.2 Cosa significa *aspettativa*?

Passiamo quindi al concetto di *aspettativa*. Per *aspettativa*, in economia intendiamo le previsioni fatte dagli attori economici riguardo alle future tendenze delle variabili economiche. Più specificatamente, si intende il *valore atteso* di tali variabili (per esempio: il livello dei prezzi, il tasso d'inflazione, il livello del reddito, ecc.) che influenza le decisioni da prendere nel presente.

L'importanza e la funzione delle aspettative hanno sempre avuto un ruolo chiave nell'analisi delle decisioni economiche intertemporali poiché si trovano al *centro dello studio dei processi dinamici* e poiché determinano non solo il comportamento e le decisioni degli attori economici, ma anche le principali proprietà dell'economia legate all'evoluzione di questi comportamenti e decisioni nel tempo: *le aspettative influenzano il percorso temporale dell'economia, e allo stesso tempo tale percorso influenza le aspettative*.

Sebbene questo concetto teorico sia intuitivo e generalmente condiviso, la sua *applicazione* all'interno dei modelli economici ha visto uno sviluppo particolare. Come abbiamo argomentato nel capitolo dedicato alla naturalizzazione, per rendere fruibili delle idee è necessaria *una certa dose* di riduzionismo. Analizzando l'evoluzione di questo concetto, saremo in grado di valutare se e come la riduzione che ne è stata fatta nelle diverse formulazioni sia stata, citando Parisi, «buona» o «cattiva».

3. L'evoluzione dell'analisi delle aspettative in economia

Nel corso dello sviluppo della teoria economica, l'importanza delle aspettative ha avuto un ruolo crescente, influenzando significativamente sia la *ricerca* che le *politiche* economiche.¹⁵ Ancorché sia oggi giorno pressoché impossibile trovare una trattazione economica che non contempli questo concetto, il grado di attenzione degli economisti *su come effettivamente si formano* le aspettative e *su come interagiscono con le altre variabili economiche* ha seguito una strada più discontinua, con cicli alti e bassi.¹⁶

¹⁵ Per un *excursus* circa lo sviluppo della trattazione delle aspettative si veda Arena, R., Dal-Pont Legrand, M., & Guesnerie, R. (2021), *Expectations in Past and Modern Economic Theory*. Foreword.

¹⁶ Vedi su questo punto Visco, I., Zevi, G. (2020), *Bounded rationality and expectations in economics*. Ci troviamo d'accordo con Visco e Zevi, nell'affermare che all'e-

Ci concentriamo in questa sede ad illustrare brevemente il paradigma che ha influenzato maggiormente lo sviluppo dei modelli economici, ossia quello basato sull'*ipotesi delle aspettative razionali*,¹⁷ nonché alcuni suoi sviluppi.

3.1 L'ipotesi delle aspettative razionali

Il concetto di aspettativa in economia è stato rimodellato negli ultimi cinquant'anni in risposta alla celebre *Lucas critique*.¹⁸ Lucas criticò il paradigma prevalente che riteneva che le aspettative fossero invariante rispetto alle politiche economiche sostenendo, al contrario e giustamente, come le aspettative ne venissero impattate e quindi modificate. Tuttavia la sua critica si spinse ben oltre, arrivando ad affermare l'inefficacia delle politiche,¹⁹ sorretta dal potente costrutto dell'*ipotesi*

stremo del «ciclo alto» troviamo la teoria keynesiana, la quale riconosce il grande ruolo delle aspettative nel funzionamento dell'economia. Tale ruolo è inoltre legato a concetti fondamentali dell'impalcatura teorica dell'economista britannico come la *differenziazione tra rischio e incertezza*. Avremo modo di approfondire nel prosieguo dell'articolo.

¹⁷ In inglese è nota come «Rational Expectations Hypothesis», spesso abbreviata in letteratura con REH.

Teniamo a sottolineare come questo costrutto teorico non sia un sinonimo del *principio di razionalità economica*, che ha un significato più antico e più ampio e ha sempre occupato un posto fondamentale nello sviluppo della teoria economica (da Smith, Jevons, Stuart Mill, Pareto, Robbins, Keynes, Simon fino alle formulazioni contemporanee). L'importanza risiede nel fatto che rappresenta la premessa comportamentale fondamentale, nonché uno dei fondamenti epistemologici delle teorie in economia. Vedi su questo Zouboulakis, M. S. (2014), *The Varieties of Economic Rationality*. Nella storia del pensiero economico, questo principio si è evoluto, modificato, è stato rifiutato, poi ripreso, riformulato e di volta in volta è stato fondato su basi diverse: psicologiche, sociali, logico-computazionali. Per una rassegna approfondita della letteratura e un'analisi storico-filosofica, si consiglia anche Mele, A. R., Rawling, P. (Eds.). (2004), *The Oxford Handbook of Rationality*.

¹⁸ Vedi Lucas, R. E., Jr. (1976), *Econometric policy evaluation: A critique*.

¹⁹ Oltre a Lucas, noti esponenti di questa ipotesi (figure chiave della teoria neoclassica) sono stati Sargent e Wallace. Vedi Sargent, T. J., Wallace, N. (1981), *Some Unpleasant Monetarist Arithmetic*. Secondo questa prospettiva, ogni intervento di politica economica che viene annunciato pubblicamente e che quindi diventa noto ai partecipanti al mercato non ha un impatto sulle variabili reali. Questo perché gli agenti, essendo razionali, anticipano gli effetti futuri di tali politiche e modificano di conseguenza il loro comportamento. In altre parole, si comportano in modo che le loro previsioni si avverino effettivamente, fenomeno noto come «profezie che si auto-realizzano». In questa teorizzazione, quindi, solo eventi *random* possono portare a cambiamenti delle variabili economiche rispetto al loro stato naturale.

delle aspettative razionali.²⁰ Tale ipotesi configura una situazione in cui le probabilità medie soggettive degli agenti sulla distribuzione delle variabili rilevanti coincidono con le probabilità condizionate nel modello «vero» dell'economia, facendo un uso «ottimale» di tutte le informazioni disponibili nell'economia e deviando dalla perfetta previsione solo per un certo rumore casuale. Ecco perché le politiche sono inefficaci: se gli agenti hanno aspettative razionali, le politiche possono introdurre più rumore ma non possono, in media, modificare l'andamento dell'economia.

Questa formulazione si basa quindi sull'assunto che gli attori utilizzano tutta l'informazione, scarsa e costosa, nel modo più efficiente possibile e che quindi creano aspettative che:

- i) sono endogene al modello;²¹
- ii) coincidono con la speranza matematica di una distribuzione di probabilità;²²
- iii) in $t+1$ sono condizionate dalle informazioni in t .

Pertanto le aspettative razionali²³ rappresentano le previsioni più accurate che gli agenti possono fare sulla base delle informazioni a loro disposizione. Questo suggerisce che, nel loro insieme, gli agenti economici non sbagliano le loro previsioni, anche se possono sbagliare a livello individuale. Detto altrimenti, le aspettative sono in media esatte. L'errore di previsione sarà quindi una variabile casuale con media nulla e assenza di autocorrelazione seriale.

Questo quadro teorico è diventato il paradigma generalmente usato per compiere scelte di politica economica attraverso i modelli dinamici stocastici di equi-

²⁰ Tale costrutto fu originariamente elaborato da Muth, in Muth, J. F. (1961), *Rational Expectations and the Theory of Price Movements*. Sebbene il contributo di Muth fosse originariamente destinato ad alcune circostanze specifiche e piuttosto ristrette, Lucas lo estese assumendolo come una condizione di coerenza necessaria nei modelli macroeconomici.

²¹ Ciò significa che la creazione delle aspettative è un processo endogeno al sistema economico, ossia interno e influenzato dalle dinamiche del sistema stesso.

²² Ossia il valore atteso condizionale.

²³ Nella nota 17, abbiamo visto come il concetto di «razionalità» sia diverso dal costrutto dell'«ipotesi delle aspettative razionali» così come finora presentato. In questo ultimo caso, in accordo con Dow, la «razionalità» non è altro che l'applicazione della logica deduttiva calcolatrice (cioè della logica formale) a un insieme di premesse date per scontate (ottimizzazione del comportamento rispetto a un insieme di preferenze, dotazioni e tecnologie). Ciò quindi richiede che gli agenti compiano scelte calcolative tra tutte le opzioni possibili (comprese quelle contingenti) e che queste scelte siano coerenti. Finché la logica deduttiva viene applicata correttamente e si evitano le contraddizioni, il sistema stesso sarà internamente coerente. Cfr. Dow, S. (2013), *Keynes on knowledge, expectations and rationality*, p. 119.

librio generale (DSGE)²⁴ – sviluppati con i lavori seminali di Kydland e Prescott²⁵ e Long e Plosser²⁶ – che oggi rappresentano lo standard macroeconomico e sono usati da gran parte delle principali istituzioni internazionali. Questi modelli sono dunque fondati sul concetto di equilibrio che si declina nel caso specifico in questa maniera: *le possibili aspettative di domani sono calcolate assumendo che non ci siano cambiamenti rilevanti nelle possibilità note oggi* (le distribuzioni di probabilità sono invarianti nel tempo). Corollario di ciò è pertanto la stazionarietà delle variabili economiche.

3.2 Limiti dell'ipotesi delle aspettative razionali e dei modelli DSGE nella complessità del sistema economico

Ora, per quanto in determinati contesti stabili e convenzionali tali modelli possano orientare la comprensione delle dinamiche, non è difficile accorgersi come la loro cieca applicazione alla *complessità* del sistema economico risulti essere deleteria. In effetti, benché i modelli DSGE contemplino funzioni non lineari, tale non linearità non è applicata in questo specifico senso, ossia quella che genera emergenza, tipica dei sistemi aperti e complessi (quale è l'economia).

Le crisi ricorrenti del sistema finanziario sono in parte anche la manifestazione dell'incapacità di modellizzare in modo più complesso tali dinamiche, pertanto ogni crisi ci coglie impreparati rinnovando di volta in volta una coazione che non riesce ad essere arginata.

Il grafico che segue²⁷ mostra in modo molto immediato l'inconsistenza dell'ipotesi delle aspettative razionali attraverso l'esempio della disoccupazione nel Regno Unito tra il 1860 e il 2011, evidenziando i particolari eventi associati.

²⁴ Questi modelli, pur conservando il concetto di equilibrio, integrano aspetti microeconomici nella modellizzazione e soprattutto inseriscono la *possibilità di shock random* che giustificherebbe la presenza delle fluttuazioni economiche. Non entriamo qui nel merito di una critica puntuale rispetto a tali modelli, ma ci limitiamo a evidenziarne il tallone d'Achille: *inserire uno shock random internamente al modello non spiega nulla circa il fenomeno, ma si limita a giustificare un errore di previsione*. Pertanto nulla cambia in sostanza nella comprensione del fenomeno. Una critica chiara e completa può trovarsi, tra gli altri, in Gallegati, M. (2022), *Il mercato rende liberi e altre bugie del neoliberalismo*.

²⁵ Vedi Kydland, F. E., Prescott, E. C. (1982), *Time to Build and Aggregate Fluctuations*.

²⁶ Vedi Long, J. B., Plosser, C. I. (1983), *Real Business Cycles*.

²⁷ Il grafico è tratto da un articolo del 2014 su VoxEU. Cfr. Mizon, G., Hendry, D. (2014, June 18), *Why DSGEs crash during crises*.

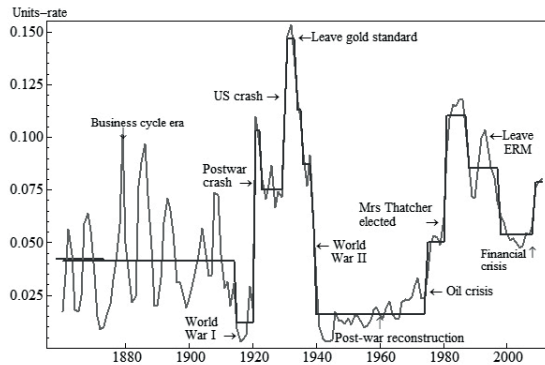


Figura 1: Disoccupazione del Regno Unito 1860-2011, con alcuni dei principali spostamenti evidenziati, da Mizon, G., e Hendry, D. (2014)

Vediamo come il cammino non sia affatto stazionario, ma vi siano cambiamenti imprevisi sia di natura *estrinseca* (ad esempio le due guerre mondiali) ma anche, come la crisi del 2007/2008 di natura *intrinseca*, ossia propri del *funzionamento stesso dell'economia*, le cui cause qui vanno ricercate *dentro il sistema e non fuori*. Questo semplice esempio ci illustra quindi, ancora una volta, come le ipotesi alla base dei modelli DSGE siano insufficienti.

3.3 Alcune critiche e risposte all'ipotesi delle aspettative razionali: l'approccio behaviorista

Nonostante l'ipotesi delle aspettative razionali abbia rappresentato e rappresenti tutt'oggi uno dei pilastri nella costruzione dei modelli (abbiamo citato appunto i modelli DSGE) e delle politiche economici, numerose critiche sono state avanzate, e in special modo con riferimento alle assunzioni di perfetta informazione degli agenti e alla conseguente prevedibilità delle variabili economiche. Ci limitiamo in questa sede a presentare brevemente alcune delle critiche e delle risposte più celebri che si sono focalizzate sull'analisi dell'agente economico.

Simon²⁸ sostituì il concetto di «massimizzazione» con quello di «soddisfazio-

²⁸ Vedi Simon, H. A. (1955), *A Behavioral Model of Rational Choice*.

È interessante leggere a p. 99 dell'articolo citato, le parole di Simon nella descrizione del suo progetto: «to replace the *global rationality* of economic man with a kind of *rational behavior* that is compatible with the access to information and the computational capacities that are *actually possessed by organisms*, including man, in the kinds of *environments* in which such organisms exist». [Il corsivo è mio.]

Simon propone una nuova concezione di razionalità, che tenga in considerazione le capacità che possiedono gli organismi, tra cui l'uomo, in un ambiente. Come vedremo, questo progetto in linea teorica è assolutamente allineato con l'argomentazione che

ne» e conio il termine e il concetto di razionalità limitata (*bounded rationality*), proponendolo come base alternativa per la modellizzazione economica.

Sargent²⁹ diede prova del fatto di come tali ipotesi siano altamente irrealistiche: nella realtà le informazioni sono costose e le capacità di elaborazione degli individui sono limitate.

Kahneman e Tversky³⁰ dimostrarono sperimentalmente la mancata osservanza del principio di razionalità economica in situazioni di rischio costruendo la loro «teoria delle prospettive».

In generale, in queste critiche all'ipotesi di razionalità economica vi è un tentativo di integrazione della psicologia nei modelli economici. Ora, ci troviamo d'accordo con Dow,³¹ nell'affermare come anche questo tentativo sia stato in parte limitato e limitante.

In effetti, nel filone comportamentale che si è sviluppato proprio a partire dalla critica dell'ipotesi delle aspettative razionali, vi è una netta separazione tra ciò che Dow definisce come «cognizione» e ciò che definisce come «emozione».³² Si è quindi mantenuta l'impalcatura convenzionale inserendo qualche adattamento che andasse incontro alle evidenze sperimentali, ma senza di fatto cambiare prospettiva. Lo stesso Kahneman³³ ha sottolineato come l'economia comportamentale abbia mantenuto l'architettura di base della teoria economica standard, limitandosi ad introdurre ostacoli cognitivi per spiegare le deviazioni dal comportamento razionale.

Quello che emerge è proprio il conflitto tra la cosiddetta razionalità normativa (ciò che dovrebbe essere) e quella strumentale (pratica). Nel paradigma comportamentale si è preferito classificare l'inspiegabile come irrazionale, anziché rivedere la teoria per considerare queste deviazioni in una concezione più ampia di razionalità. In questo perimetro quindi, la psicologia utilizzata si concentra sulle preferenze individuali e sui processi decisionali, standardizzati per l'analisi e semplificati per adattarsi a modelli ad agenti «rappresentativi», dove *ciò che devia è l'irrazionale*, ossia, ancora una volta, uno «*shock random*».³⁴

proporremo e con il concetto di naturalizzazione che abbiamo esposto. Ciononostante, non crediamo che Simon sia riuscito a portarlo avanti efficacemente.

²⁹ Vedi Sargent, T. J. (1993), *Bounded rationality in macroeconomics*.

³⁰ Vedi Kahneman, D., Tversky, A. (1979), *Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk*.

³¹ Cfr. Dow, S. C. (2011a), *Cognition, market sentiment and financial instability*.

³² Per una definizione dei termini di «cognizione» ed «emozione» rimando all'articolo di Dow citato. Sarà interessante vedere come questo dualismo terminologico si risolva nel concetto di *pulsione*.

³³ Kahneman, D. (2003), *Maps of bounded rationality: psychology for behavioral economics*, p. 1469.

³⁴ Come sottolinea Dow, questa deriva teorica è stata foraggiata anche da uno scorretto utilizzo delle evidenze neurofisiologiche. Siccome le aree del cervello adibite al

Come abbiamo visto quindi, *la psicologia in questo approccio rafforza il dualismo tra comportamento razionale e comportamento irrazionale.*

In generale, sia nel paradigma dell'ipotesi delle aspettative razionali che in quello comportamentale non è difficile notare come gli attori economici non si configurino realmente come degli agenti. Essi vengono al contrario operazionalizzati, diventando piuttosto *re-agenti omogenei* (o rappresentativi) a delle condizioni date. Le aspettative, in fondo, non sono altro che un derivato del già accaduto.

Infine, *tutto rimane sempre uguale, fino alla crisi successiva, operazionalizzata essa stessa attraverso uno shock random.*

Non vi è quindi propriamente spazio per un'azione finalizzata. Il fine è definito a priori dal modello e i re-agenti sono progettati per raggiungerlo.

Ora, quello che invece si tratta di fare per riuscire a costruire *una teoria delle aspettative che tenga davvero in conto la psicologia*, è di superare questa dualità.³⁵

Uno degli economisti che più di tutti è riuscito a considerare il comportamento economico all'interno di una cornice teorica complessa e dunque a formulare il ruolo delle aspettative secondo una diversa concezione di razionalità economica che tenesse quindi in conto la psicologia è stato Keynes. Per Keynes non è nemmeno necessario definire un comportamento come «razionale» o come «irrazionale», ciò che conta sono i *motivi* che inducono all'azione economica che si sviluppano in un *sistema aperto* caratterizzato quindi da *incertezza* che si affianca alla sua *visione logica della probabilità*.

Si ritrovò dunque ad introdurre un concetto tanto citato quanto malcompreso,³⁶ ossia quello di *animal spirits* per descrivere l'*impulso all'azione* nonostante l'incertezza.

Nel prossimo capitolo quindi andremo ad approfondire il pensiero di Keynes rispetto al tema delle aspettative.

ragionamento o all'emozione sono differenti, si è fatta una separazione analitica nello sviluppo delle teorie economiche.

³⁵ Questo approccio ha radici nell'Illuminismo scozzese: già Adam Smith abbracciava una concezione di razionalità molto più articolata che senz'altro non promuoveva questo dualismo, ma anzi vedeva il *sentiment* come promotore della conoscenza; le sue posizioni sono ben espone nella *Teoria dei Sentimenti Morali*. Vedi Smith, A. (1976), *The Theory of Moral Sentiments*.

³⁶ Gli stessi Akerlof e Shiller utilizzano il termine per includere una vasta gamma di comportamenti «irrazionali»; il loro approccio rimane più vicino al paradigma comportamentale, ossia perpetuano il dualismo e non colgono effettivamente l'interpretazione keynesiana. Vedi Akerlof, G. A., Shiller, R. J. (2009), *Animal Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*.

4. La prospettiva di Keynes

Da eccellente epistemologo e metodologo dell'economia, Keynes si concentrò innanzitutto sui *fondamenti* della formazione delle aspettative e su come esse, in base a tali fondamenti, subissero differenti *destini*³⁷ impattando il sistema economico. Per Keynes, l'interrogazione e l'analisi dei fondamenti sia concettuali che teorici hanno sempre svolto un ruolo importantissimo nella sua elaborazione per far emergere la validità, la potenza, ma anche i limiti dei modelli.³⁸

Per quanto riguarda precisamente la formazione delle aspettative da parte degli attori economici, Keynes la mette in relazione 1) con una concezione della *probabilità in senso logico*, quindi 2) con i *limiti della conoscenza*,³⁹ ed infine, appunto, 3) con le *finalità* – o i motivi – degli attori economici. Su questi tre pilastri si sviluppa il discorso relativo alle aspettative per Keynes, che a ben vedere *ricalca il suo impianto metodologico* nell'analisi dell'economia.⁴⁰

³⁷ Utilizzo il concetto di destini non a caso. Si tratta in effetti di una citazione dell'opera freudiana *Pulsioni e loro destini* (*Triebe und Triebchicksale*), ossia uno dei cinque saggi della *Metapsicologia*, dove Freud analizza il concetto di pulsione. Vedi Freud, S. (1915b).

³⁸ Così si esprime lo stesso Keynes nella *Teoria Generale*: «The three perplexities which most impeded my progress in writing this book, so that I could not express myself conveniently until I found some solutions for them, are: firstly, the choice of the units of quantity appropriate to the problems of the economic system as a whole; secondly, the part played by expectation in economic analysis; and thirdly, the definition of income». Keynes, J. M. (1936), p. 37.

L'importanza dell'interrogazione dei fondamenti per Keynes risiede proprio nella possibilità della comprensione dei fenomeni e questo sia per il teorico (che si occupa di teoria) che per il politico (che si occupa di implementare le teorie attraverso le politiche). Altrimenti, ci si trova di fronte ad una cecità metodologica, che si acutizza sempre più al complessificarsi formale dei modelli.

³⁹ Ciò che definisce come «incertezza».

⁴⁰ Per Keynes in effetti l'economia è fondamentalmente un metodo che permette all'economista di trarre conclusioni logicamente corrette (evitando di cadere in fallacie logiche come la fallacia additiva della probabilità o la fallacia della composizione in economia) man mano da confrontare con i dati dell'esperienza. Così si esprime: «The theory of economics does not furnish a body of settled conclusions immediately applicable to policy. It is a method rather than a doctrine, which helps its possessor to draw correct conclusions». Keynes, J. M. (1983), *Economic Articles and Correspondence: Investment and Editorial*, p. 856.

Ancora, riprendendo la citazione di apertura di questo articolo, nel capitolo 21 della *Teoria Generale* scrive: «The object of our analysis is, not to provide a machine, or method of blind manipulation, which will furnish an infallible answer, but to provide ourselves with an organised and orderly method of thinking out particular problems;

In questa impalcatura, come vedremo, non siamo in un contesto di attori omogenei che in media non sbagliano, al contrario di *agenti eterogenei con conoscenze limitate e guidati da finalità o motivi differenti*, a loro volta soggetti ai limiti e alle dinamiche sia del mondo esterno che delle soggettività specifiche.

4.1 Probabilità e limiti della conoscenza⁴¹

Iniziamo ad analizzare brevemente i primi due pilastri. Al concetto di aspettativa è ovviamente legato quello di *probabilità* poiché abbiamo a che fare con delle previsioni che contengono una più o meno grande dose di *incertezza*.

Keynes approfondì e si interessò particolarmente alla *probabilità* e alle *possibilità della conoscenza* in relazione ai sistemi sociali, come quello economico, sistemi complessi, organici e discontinui, ove il tutto non è uguale alla somma delle sue parti e ove quindi non è possibile applicare l'ipotesi atomistica:

The atomic hypothesis which had worked so splendidly in physics breaks down in psychics. We are faced at every turn with the problem of organic unity, of discreteness, of discontinuity – the whole is not equal to the sum of the parts, comparison of quantity fails us, small changes produce large effects, the assumptions of a uniform and homogeneous continuum are not satisfied.⁴²

In questi sistemi inoltre, la struttura interna si evolve e le influenze a cui sono soggetti nel futuro non sempre sono note (o non sono pienamente conoscibili) e pertanto *non sempre è possibile utilizzare le distribuzioni di frequenza per quantificare un'aspettativa probabilistica o stocastica*.⁴³

Ecco perché per Keynes la probabilità è anche e *innanzitutto un concetto logico* che ha a che fare con un *modello*, di cui la formulazione frequentista è solamente un caso particolare e specificatamente non quello più rilevante per l'economia ove abbiamo a che fare con variabili economiche *complesse o multiformi*:

and, after we have reached a provisional conclusion by isolating the complicating factors one by one, we then have to go back on ourselves and allow, as well as we can, for the probable interactions of the factors amongst themselves. This is the nature of economic thinking». Keynes, J. M. (1936), p. 297.

⁴¹ Keynes si interessò molto di queste tematiche che approfondì specificatamente nel suo *Trattato sulla Probabilità*. Vedi Keynes, J. M. (1921), *A Treatise on Probability*. Non abbiamo tempo in questa sede di approfondire le tematiche, ma ci limitiamo a fornire qualche coordinata. Per analisi puntuali, rimando in special modo ai lavori di Carabelli e Dow citati in bibliografia.

⁴² Keynes, J. M. (1933), *Essays in Biography*, p. 262.

⁴³ Vedi, su questo, Dow, S. (2013).

This difficulty in making precise quantitative comparisons is the same as arises in the case of many other famous concepts, namely of all those which are complex or manifold in the sense that they are capable of variations of degree in more than one mutually incommensurable direction at the same time. The concept of purchasing power, averaged over populations which are not homogeneous in respect of their real incomes, is complex in this sense. The same difficulty arises whenever we ask whether one thing is superior in degree to another on the whole, the superiority depending on the resultant of several attributes which are each variable in degree but in ways not commensurable with one another.⁴⁴

La *quantificazione e anche l'ordinamento* della probabilità non sono quindi caratteristiche necessarie per *qualificarla*.

Corollario di tutto ciò è che le aspettative vengono create indipendentemente dalla possibilità di avere una base per il calcolo frequentista. Se nel paradigma dell'ipotesi delle aspettative razionali l'incertezza è messa da parte assumendo che vi sia perfetta conoscenza o al più un rischio calcolabile, per Keynes invece l'*incertezza* è il *presupposto da tenere in conto* nell'analisi delle aspettative.⁴⁵

4.2 Le *finalità* o i *motivi* in Keynes

Riconoscendo quindi che non sempre una misura ordinale o cardinale della probabilità è possibile, Keynes si trovò a raccogliere i suoi sforzi per l'analisi delle aspettative su un altro piano, rigettando l'idea di un sistema chiuso con assiomi fissi. Al contrario, le aspettative si evolvono in un sistema aperto, dove le relazioni economiche sono influenzate da istituzioni in evoluzione, creatività umana e interazioni non deterministiche. Ed è proprio per queste ragioni che si dedicò propriamente alle *finalità* o ai *motivi* che determinano la formazione delle aspettative; per dirla in altri termini, alle *forze* che, *nonostante l'incertezza, spingono all'azione* anziché all'inazione.

Sulla base di ciò, Keynes identifica due particolari *tipi* di aspettativa: le *convenzioni* e gli *animal spirits*.

4.2.1 Le *convenzioni*

Nel caso delle convenzioni, l'agente economico si limita ad operare come se il futuro dovesse assomigliare al passato, cercando in questo modo di *mettere da parte l'incertezza*. In questo caso però, lungi dal superare l'incertezza e stabilizza-

⁴⁴ Keynes, J. M. (1930), *A Treatise on Money. I. The Pure Theory of Money*, p. 88.

⁴⁵ Questo discorso per Keynes vale ogni volta che ci destreggiamo con il materiale economico, sia in fase di sviluppo dei modelli e secondariamente per renderli operativi e testarli nel mondo.

re il sistema,⁴⁶ il comportamento convenzionale esporrebbe indirettamente a una maggior destabilizzazione del sistema nel medio periodo. Così si esprime nella sua *Teoria Generale*:

In practice we have tacitly agreed, as a rule, to fall back on what is, in truth, a *convention*. The essence of this convention – though it does not, of course, work out quite so simply – lies in assuming that the existing state of affairs will continue indefinitely, except in so far as we have specific reasons to expect a change. This does not mean that we really believe that the existing state of affairs will continue indefinitely. We know from extensive experience that this is most unlikely. [...]

Nevertheless the above conventional method of calculation will be compatible with a considerable measure of continuity and stability in our affairs, so long as we can rely on the maintenance of the convention.⁴⁷

Il caso più immediato che Keynes porta in merito al comportamento convenzionale è quello relativo ai mercati finanziari, ben esemplificato con il *beauty contest*. In questo concorso, si sollecita il pubblico a individuare le sei donne dal volto «più affascinante» da una serie di immagini. La ricompensa sarebbe stata assegnata a coloro che avessero identificato il volto maggiormente apprezzato collettivamente.

Una strategia potrebbe portare a selezionare quei volti che si ritengono soggettivamente più affascinanti. Tuttavia, adottando una prospettiva più analitica e mirata alla vittoria, si dovrebbe cercare di intuire quale sia la concezione di bellezza maggiormente condivisa, e basare quindi la propria scelta su un'elaborazione di queste inferenze. Ovviamente anche gli altri partecipanti possono ragionare seguendo questo schema e quindi potrebbero verificarsi delle successive iterazioni di ragionamento.

Per Keynes questo tipo di ragionamento è affatto comune nei *mercati finanziari contemporanei ove vi è un assoluto predominio dei comportamenti convenzionali*. La conseguenza è che il *valore intrinseco* non è determinato dal *valore reale*, ma piuttosto dall'*aggregazione delle percezioni collettive* circa il valore atteso dell'*asset*.

(3) A conventional valuation which is established as the outcome of the mass psychology of a large number of ignorant individuals is liable to change violently as the result of a sudden fluctuation of opinion due to factors which do not really make much difference to the prospective yield; since there will be no strong roots of conviction to hold it steady. In abnormal times in particular, when the hypothesis of an indefinite continuance of the existing state of affairs is less plausible than usual even though there

⁴⁶ Keynes è in effetti critico rispetto alle posizioni di Hume e Hayek per cui le convenzioni permetterebbero una stabilizzazione del sistema economico.

⁴⁷ Keynes, J. M. (1936), p. 152.

are no express grounds to anticipate a definite change, the market will be subject to waves of optimistic and pessimistic sentiment, which are unreasoning and yet in a sense legitimate where no solid basis exists for a reasonable calculation.⁴⁸

Come vediamo quindi, il problema di tali comportamenti convenzionali in ambito economico risiede nel fatto che *affidando la valorizzazione a un mero atto di previsione comportamentale per un fine speculativo, il valore stesso è soggetto a repentini e imprevedibili cambi di rotta che a loro volta si basano su un cambiamento delle convenzioni di mercato.*

(4) But there is one feature in particular which deserves our attention. It might have been supposed that competition between expert professionals, possessing judgment and knowledge beyond that of the average private investor, would correct the vagaries of the ignorant individual left to himself. It happens, however, that the energies and skill of the professional investor and speculator are mainly occupied otherwise. For most of these persons are, in fact, largely concerned, not with making superior long-term forecasts of the probable yield of an investment over its whole life, but with foreseeing changes in the conventional basis of valuation a short time ahead of the general public. They are concerned, not with what an investment is really worth to a man who buys it 'for keeps', but with what the market will value it at, under the influence of mass psychology, three months or a year hence. Moreover, this behaviour is not the outcome of a wrong-headed propensity. It is an inevitable result of an investment market organised along the lines described. For it is not sensible to pay 25 for an investment of which you believe the prospective yield to justify a value of 30, if you also believe that the market will value it at 20 three months hence.⁴⁹

4.2.2 Gli *animal spirits*

All'opposto del comportamento convenzionale, vi sono quelli che Keynes definisce *animal spirits*, concetto tanto commentato quanto mal compreso. Per Keynes tali *animal spirits* non sono elementi irrazionali che muovono gli agenti economici.⁵⁰ Al contrario, li definisce come uno *stimolo spontaneo all'azione invece che all'inazione*.⁵¹ Si tratta quindi di forze, di *volontà di agire nonostante l'incertezza*.⁵²

⁴⁸ *Ivi*, p. 154.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 154-155.

⁵⁰ Come abbiamo visto anche nel capitolo dedicato all'approccio comportamentale, gli stessi Akerlof e Shiller hanno dato una connotazione irrazionale di tale concetto.

⁵¹ *Ivi*, p. 161. In inglese si legge: «a spontaneous urge to action rather than inaction».

⁵² Nella traduzione italiana UTET di Alberto Campolongo della *Teoria Generale* è utilizzato il termine di *slanci vitali*, di reminiscenza bergsonian. Crediamo però che tale associazione non sia efficace e pertanto preferiamo non tradurre il termine.

Sono proprio queste *forze*, e non il mero calcolo, che permettono di superare l'incertezza diventando i motori dell'investimento e dello sviluppo economico.

Così si esprime lo stesso Keynes:

Most, probably, of our decisions to do something positive, the full consequences of which will be drawn out over many days to come, can only be taken as a result of animal spirits - of a spontaneous urge to action rather than inaction, and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits multiplied by quantitative probabilities. Enterprise only pretends to itself to be mainly actuated by the statements in its own prospectus, however candid and sincere. Only a little more than an expedition to the South Pole, is it based on an exact calculation of benefits to come. Thus if the animal spirits are dimmed and the spontaneous optimism falters, leaving us to depend on nothing but a mathematical expectation, enterprise will fade and die; - though fears of loss may have a basis no more reasonable than hopes of profit had before.⁵³

Questa citazione dimostra la grande consapevolezza che Keynes aveva rispetto ai motivi che guidano il comportamento umano, e in questo caso specifico il comportamento imprenditoriale. L'imprenditore, ci dice, ha la *capacità psicologica di agire nonostante l'incertezza*. Ciò comporta non solo *aspettative ottimistiche*, ma anche la *volontà di tenere in conto l'incertezza* che circonda tali aspettative, senza esserne paralizzati semplicemente perché non è possibile calcolarla. Gli *animal spirits* spingono ad insistere nell'impresa dando luogo ad azioni positive.⁵⁴

Ora, come non è difficile notare, l'attore economico keynesiano è un vero e proprio *agente* che si muove *in un ambiente complesso*. Le aspettative per Keynes sono

⁵³ *Ivi*, pp. 161-162.

⁵⁴ Su questo consiglio il recente articolo Bee, M., Fèvre, R. (2024), *Gold Rush vs. War: Keynes on reviving animal spirits in times of crisis*, dove gli autori esplorano l'idea di Keynes sugli *animal spirits* come motore economico, specialmente nei periodi di crisi. Attraverso la famosa parabola delle «vecchie bottiglie» di Keynes si illustra in modo molto efficace come le autorità pubbliche possano stimolare queste forze per superare le depressioni economiche. Il compito delle istituzioni è in effetti proprio quello di creare uno «shock psicologico» che possa riaccendere l'entusiasmo per l'impresa. Ci troviamo assolutamente d'accordo con gli autori che sostengono come Keynes non proponesse affatto che lo stato sostituisse gli imprenditori, ma piuttosto che creasse le condizioni per farli agire autonomamente. Lo stato quindi fungerebbe da catalizzatore, innescando un ciclo di entusiasmo e iniziativa privata attraverso interventi mirati e limitati.

Oltre a questa funzione «rivalizzante», in generale, per Keynes il ruolo della politica economica è in ogni caso fondamentale, per andare contro le distorsioni e convenzioni del mercato, cercando di cambiare le credenze convenzionali e quindi stabilizzare i mercati.

delle vere e proprie *anticipazioni sul futuro che sono influenzate dalle probabilità (che hanno a che fare con il mondo esterno) e dai motivi o fini (che hanno a che fare con le soggettività)*.

Vediamo quindi come l'*incertezza* assuma un *ruolo ontologico* all'interno della cornice *economica*. E per questo assume anche un *ruolo epistemico*, nel senso che delimita i confini entro cui è possibile una conoscenza economica, ed *epistemologico*, nel senso che è possibile costruire una conoscenza economica solo tenendo conto di tale concetto, *fondamentale*.⁵⁵

L'*incertezza* altro non è che un *epifenomeno della composizione delle libertà d'azione degli agenti*⁵⁶ e di un ambiente (sociale, ambientale, tecnologico ecc.) in continuo divenire.⁵⁷ A sua volta, è proprio perché vi è *incertezza* che ogni *libertà d'agire* ha un valore così importante; se tutto fosse calcolabile, quindi prevedibile, si ricadrebbe nel *framework* finalista.

In effetti, nonostante l'*incertezza*, e qui Keynes coglie l'*elemento liberatorio e liberale* dell'agire umano, *ogni volta creiamo aspettative orientate verso un fine*.

Il lavoro di Keynes a ben vedere è stato propriamente un lavoro sui fondamenti, già in grado di inserirsi nel processo di naturalizzazione che abbiamo delineato all'inizio. L'*aspettativa* non è un concetto solamente teorico che deve essere reso operativo nei modelli, bensì fondato nella psicologia, nelle relazioni degli attori economici e ovviamente in un ambiente in continuo divenire.

Cercheremo quindi ora di seguire il percorso tracciato dallo stesso Keynes, riconducendo il concetto di *aspettativa* dapprima all'interno della cornice *biologica*, per far emergere la genesi di questa dinamica, e infine all'interno della cornice *metapsicologica*.

5. Verso la naturalizzazione

Riprendendo il pensiero di Keynes potremmo quindi dire che l'*aspettativa* altro non è che una *relazione dinamica* di un soggetto (ossia l'*attore economico*) con un

⁵⁵ In realtà il ruolo dell'*incertezza* nelle scienze non è affatto una novità, ma risale perlomeno al principio di indeterminazione di Heisenberg. Sappiamo anche come ormai la fisica quantistica abbia diversi problemi relativi alla misurazione. Non si capisce quindi come per molti economisti tale concetto risuoni ancora poco convincente o addirittura venga accantonato come non-scientifico.

⁵⁶ Su questo, è interessante l'approfondimento relativo alle simmetrie fondamentali applicato alla mente, in Baldini, F., Ceschi, M. V., & Meroni, E. (2022), *Some considerations on the formal structure of freudian metapsychology*. Nello specifico, le libertà d'azione degli agenti sono rappresentabili dalla situazione di simmetria rotazionale in cui l'oggetto non è stato ancora scelto.

⁵⁷ Nonché, ci spingeremmo anche a dire, di matrice kantiana in quanto assume l'impossibilità di accedere al noumeno.

fine legato ad un oggetto (ossia una *variabile economica*). Tale relazione *determina le decisioni* dei soggetti economici e quindi contempla una *componente retroattiva* per cui la *previsione del futuro influenza il presente*. Le aspettative, quindi il rapporto dell'attore economico con il *futuro*, diventano una potente forza causale delle scelte economiche.

Ora, la caratteristica di intrattenere *un rapporto sia con il futuro che con il passato*, è tipica di tutti i sistemi che hanno a che fare con il vivente: la vita *anticipa*, ossia, se vogliamo adottare il vocabolario economico, *crea aspettative*.

Robert Rosen fu il primo ad approfondire tali sistemi in biologia, che chiamò per l'appunto *sistemi anticipatori*. In effetti, sebbene il concetto di anticipazione non fosse un concetto nuovo,⁵⁸ un suo studio sistematico fu inaugurato proprio dal biologo statunitense, culminato poi con la pubblicazione nel 1985 di *Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical, and Methodological Foundations*.

Per Rosen, il modo in cui un sistema vivente è guidato e controllato internamente implica a sua volta un insieme interattivo di modelli: un *modello interno*, un *modello dell'ambiente* e infine un *modello delle relazioni tra i due e di come esse si sviluppano nel tempo*.

Rosen ha quindi definito per la prima volta le «modalità anticipatorie di comportamento»⁵⁹ come quelle:

[...] in which an organism's present behavior is determined by (a) sensory information about the present state of the environment, and (b) an 'internal model' of the world, which makes predictions about future states on the basis of the present data and the organism's

⁵⁸ Tale concettualizzazione, come ha ben mostrato Nadin nella prefazione alla seconda edizione dell'opera di Rosen, da un punto di vista filosofico può essere fatta risalire a Kant e specialmente ai suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* (1783). Nadin sottolinea come vi sia un'influenza importante di Kant nel lavoro di Rosen ad esempio già dall'idea di *prolepsis*, che si riferisce alla comprensione preliminare o alla pre-concezione che precede l'esperienza diretta di un oggetto. Kant si interrogava su come l'intuizione di un oggetto potesse avvenire prima dell'esperienza di quell'oggetto stesso, un tema che si ricollega all'anticipazione come processo conoscitivo. Kant ha anche influenzato Rosen attraverso la sua distinzione tra conoscenza a priori e a posteriori. La conoscenza a priori può essere in effetti vista come una dinamica anticipatoria, dove le esperienze future sono già in qualche modo «previste» o «anticipate» nel processo conoscitivo.

Queste connessioni, mostrano la natura multidisciplinare dell'anticipazione, integrando biologia, filosofia, metodologia ecc. per costruire una base teorica per comprendere i sistemi viventi. A ben vedere si tratta proprio di un ponte che ci permetterà di andare verso la naturalizzazione del concetto di aspettativa.

⁵⁹ In inglese: «*anticipatory modes of behavior*».

possible reactions to it.⁶⁰

Nella figura che segue vediamo lo schema, ormai iconico, di un sistema anticipatorio dove S sta per il sistema oggetto, M è il modello predittivo ed E è l'insieme degli effettori.

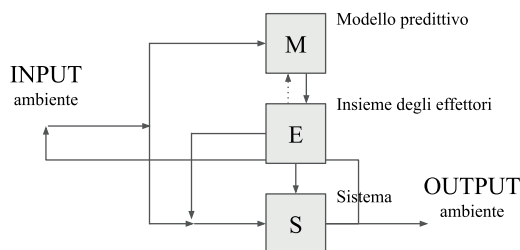


Figura 2: Schema di un sistema anticipatorio

Lo schema ci dice che attraverso gli input che derivano dal mondo esterno lo vivente crea un modello di funzionamento del sistema (M) che gli permette di identificare delle azioni finalizzate (insieme degli effettori E) che impattano sul sistema – direttamente o indirettamente. Il sistema quindi fornirà degli output che serviranno nuovamente da input per modificare M ed E.

Un *sistema anticipatorio* è pertanto un *sistema naturale* che contiene un *modello predittivo interno di se stesso e del suo ambiente*, che gli permette di *cambiare stato in un determinato tempo in accordo con le previsioni del modello relative a un tempo successivo*.

Il *comportamento attuale* di un sistema anticipatorio dipende quindi dagli *stati futuri* generati da un *modello predittivo interno*. Sulla base di tale modello si pianificano e prevedono i risultati, che potranno essere smentiti dall'esperienza reale e quindi fornire elementi sufficienti per una modifica del modello stesso. Per mantenerci sul terreno neutro della biologia, ciò significa, ad esempio, che se le previsioni sono inadeguate anche il comportamento sarà inadeguato, magari fino a provocare disallineamenti che si riveleranno letali per l'organismo. Ciò vale per tutti i livelli biologici, da quello molecolare a quello cellulare, da quello fisiologico a quello comportamentale, ed è vero in tutte le parti della biosfera, dai microbi alle piante, dagli animali agli ecosistemi.

Al di là delle applicazioni in ambito biologico, *esempi di sistemi anticipatori sono anche quelli sociali, quindi anche quelli economici*.⁶¹ qui le dinamiche

⁶⁰ Rosen, R. (1974), *Planning, management, policies and strategies: Four fuzzy concepts*, p. 245.

⁶¹ Cfr. Louie, A. H. (2019), *Mathematical Foundations of Anticipatory Systems*, p. 939.

anticipatorie avvengono da parte di *soggetti all'interno di un ambiente che è il contesto economico*, ossia un contesto sociale particolare, caratterizzato da proprie regole di funzionamento.

A questo punto, il primo passo per la naturalizzazione del concetto di aspettativa è già stato portato a compimento: *l'aspettativa in economia può essere facilmente fatta risalire alla dinamica biologica dell'anticipazione*.⁶² Ciò è anche piuttosto interessante in quanto sovverte l'idea per cui la differenza centrale tra l'economia e le cosiddette «scienze naturali» risiede nel carattere predittivo degli agenti economici. Sebbene sia per noi più semplice interpretare in questo modo i sistemi che hanno a che fare con l'umano, in realtà, come abbiamo visto, in ogni contesto vivente abbiamo a che fare con modelli che cambiano e che impattano sul funzionamento del sistema di riferimento.⁶³ Pensare all'umano come un *unicum* del vivente rappresenta una prospettiva antropocentrica che ci distanzia dal trattare in modo scientifico e naturalizzare le dinamiche e i concetti economici.

Ma qual è l'implicazione di sistemi siffatti? Ebbene, non è difficile accorgersi come ciò che viene scardinato nei sistemi anticipatori è essenzialmente il *paradigma della reazione contrapposto a quello dell'azione*.

Ora, ci possiamo ricordare come sia nell'ipotesi delle aspettative razionali che nei modelli comportamentali si andassero a configurare dei *reagenti* economici, e come invece la prospettiva keynesiana abbia fornito una base molto diversa. Ecco perché abbiamo deciso di percorrere la via per la naturalizzazione partendo da un pensatore che trattasse l'economico come «vivente». Tentare di naturalizzare un materiale inerte non ci avrebbe portato molto in là.

Il paradigma dell'azione che abbiamo visto essere al cuore di tutti i sistemi viventi (quindi complessi), contempla già – *per definizione* – la *finalità*, come si esprime lo stesso Rosen:

⁶² Accanto al concetto di aspettativa, lo stesso concetto di incertezza è naturalizzabile. In effetti, come argomentano in modo eccellente Reber, Baluška e Miller l'incertezza è un elemento centrale nella gestione delle informazioni da parte delle cellule. Ogni cellula deve affrontare informazioni ambigue e imprecise provenienti dall'ambiente esterno. Questa incertezza richiede che le cellule effettuino misurazioni interne per valutare la validità delle informazioni ricevute, un processo che è essenziale per la loro sopravvivenza e per prendere decisioni adattive. Vedi Reber, A. S., Baluška, F., & Miller, W. (2023), *The Sentient Cell. The Cellular Foundations of Consciousness*.

⁶³ Come abbiamo visto nella nota precedente, ciò avviene già a livello cellulare. Le cellule formano modelli attraverso un processo di apprendimento basato sull'esperienza. Quando una cellula riceve informazioni, le elabora e si crea una vera e propria concezione della realtà. Questo processo presuppone la possibilità di formare memorie, riconoscere «schemi» e infine comunicare e collaborare con altre cellule.

Complex systems, unlike simple ones, admit a category of final causation, or anticipation, in a perfectly rigorous and nonmystical way.⁶⁴

Quello che Rosen ci sta dicendo è che quando parliamo di *azione* è possibile identificare *un modello che la ha ispirata*: l'*azione* è quindi sempre già *orientata* verso un *fine*.

6. La fondazione metapsicologica delle aspettative

Abbiamo quindi ricondotto il concetto di aspettativa alle dinamiche anticipatorie che contraddistinguono il vivente, non ci resta che compiere l'ultimo passo, quello *finale*, per dare un volto semantico alla dinamica dell'aspettativa. Per fare ciò ci avvarremo della metapsicologia freudiana.

Riteniamo questo passaggio rilevante innanzitutto da un punto di vista scientifico, ma anche storico-culturale in quanto si può riscontrare certamente un'influenza freudiana nell'elaborazione keynesiana. In effetti, come sottolineano Dostaler e Maris,⁶⁵ sebbene i riferimenti espliciti a Freud in Keynes non siano così frequenti, si possono però trovare svariati punti della sua argomentazione che più o meno indirettamente richiamano le elaborazioni dello psicanalista viennese.⁶⁶ Ora, i tentativi di integrazione dei due pensatori hanno però peccato sotto tre punti di vista fondamentali, punti di vista che sono stati alla base di questo lavoro.

1. Da un lato *si è voluto mettere l'accento sugli aspetti prettamente «irrazionali»* in Keynes,⁶⁷ opponendo quindi il paradigma delle aspettative razionali. Come abbiamo visto però, seppur senz'altro Keynes riconosca l'importanza di questi aspetti, li riconduce prevalentemente a un sistema ove vigono comportamenti convenzionali. In effetti Keynes dà evidenza di come sia possibile un'*azione ragionevole*⁶⁸ e come il ruolo degli *animal spirits*, lungi dal rappresentare

⁶⁴ Rosen, R. (1985a), *Anticipatory Systems*, p. 416. Sul tema della complessità nei sistemi viventi, un altro lavoro seminale di Rosen, vedi specificatamente Rosen, R. (1985b), *Organisms as Causal Systems Which Are Not Mechanisms: An Essay into the Nature of Complexity*.

⁶⁵ Vedi Dostaler, G., Maris, B. (2000), *Dr Freud and Mr Keynes on money and capitalism*.

⁶⁶ Le relazioni tra Keynes e Freud non sono state analizzate molto. Citiamo di seguito alcuni degli autori più significativi in ordine alfabetico: Birken, Bonadei, Dostaler e Maris, Dow, Gray, Mini, Parsons e Winslow. In bibliografia abbiamo inserito i riferimenti delle loro opere.

⁶⁷ Come citato all'inizio, gli stessi Akerlof e Shiller hanno letto il concetto di *animal spirits* sotto una lente irrazionale.

⁶⁸ Con il termine «ragionevole», si esprime la possibilità di formulare giudizi e quindi agire anche quando abbiamo solo «alcuni motivi per credere», ossia non siamo

l'irrazionalità degli agenti, sia il motore dell'economia. Allo stesso modo per Freud non parliamo di irrazionalità, al contrario vi è sempre un determinismo psichico, guidato da specifiche dinamiche pulsionali. Crediamo quindi che queste semplificazioni concettuali entro l'indefinita arena dell'irrazionale non facciano emergere le complesse e profonde elaborazioni dei due pensatori, ma anzi distorcano le relative posizioni per integrarle con elementi spuri.

2. In secondo luogo, non emerge nemmeno la loro comunanza in termini di *impalcatura epistemica ed epistemologica*. Non è questa la sede per approfondire tali considerazioni, ma come è emerso anche dalle pagine precedenti, l'importanza data alle possibilità della conoscenza è centrale. E questo vale sia per Keynes che per Freud. Economia e psicanalisi sono due discipline ove il metodo viene prima di tutto, quindi su questo si forma una teoria, che poi ispira una pratica da applicare a ciascuno specifico contesto. La pratica, che funge anche da esperimento, retroagisce poi sulla teoria.⁶⁹

3. In terzo luogo, e in continuità con il punto precedente, sia Keynes che Freud hanno costruito una vera e propria architettura interpretativa, composta da una *teoria generale* (la *Teoria Generale* in Keynes e la *Metapsicologia* in Freud) e

in grado di quantificare e matematizzare i dati dell'esperienza. Sulla questione della ragionevolezza, rimando anche ai lavori di Carabelli citati in bibliografia.

⁶⁹ Vale qui la pena proprio confrontare le parole di Keynes e di Freud rispetto all'importanza del metodo. Riprendendo la nota 32, riportiamo la citazione di Keynes nell'introduzione ai *Cambridge Economic Handbooks* (1922-1923): «The theory of economics does not furnish a body of settled conclusions immediately applicable to policy. It is a method rather than a doctrine, which helps its possessor to draw correct conclusions». Keynes, J. M. (1983), p. 856.

Freud, nel 1922, nel *Dizionario di sessuologia* di Max Marcuse, così definisce la psicanalisi: «PSICOANALISI è il nome: 1) di un procedimento per l'indagine [*Verfahrens zur Untersuchung*] di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere; 2) di un metodo terapeutico [*Behandlungsmethode*] (basato su tale indagine) [*auf diese Untersuchung gründet*] per il trattamento dei disturbi nevrotici; 3) di una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via [*auf solchem Wege gewonnen*] che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica [*neue wissenschaftlichen Disziplin*]». Freud, S. (1922), *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, p. 440.

Crediamo che sia davvero molto interessante questo parallelismo tra i due pensatori che avevano colto *in primis* l'importanza del metodo e secondariamente anche la differenza fondamentale di tale metodo da quello di altre discipline (ad esempio la fisica o la medicina) dove il processo di ricerca e la controparte implementativa rappresentano due differenti fasi con diverso valore epistemico (si parla in effetti di ricerca di base e ricerca applicata). La giustificazione di tale differenza è da rintracciare proprio nel differente oggetto di indagine. Per un approfondimento sul caso specifico della psicanalisi rimando al mio articolo Ceschi, M. V. (2021).

da *modelli particolari (teorie specifiche in Keynes e classi di fenomeni in Freud)*. La prima serve a fornire un'illustrazione ampia e strutturata, in grado di spiegare i principi fondamentali alla base di un intero campo di studio, mentre i secondi aiutano ad analizzare situazioni particolari, traducendo la teoria in strumenti pratici per l'interpretazione di singoli fenomeni.

Questa breve digressione, che meriterebbe senz'altro degli approfondimenti, ci è servita per inquadrare il contesto entro cui ci muoviamo. Tornando alla nostra argomentazione, in questa sede, il nostro obiettivo sarà quello di ritrovare il fondamento metapsicologico rispetto al tema delle aspettative quindi sia per le *convenzioni* che per gli *animal spirits*.

6.1 La finalità in Freud

Prima di far ciò però spenderemo qualche parola circa il concetto di *finalità* in Freud, relazionato con il concetto cardine della metapsicologia, ossia quello di *pulsione*.

Nel *Dizionario di Psicoanalisi* di Laplanche e Pontalis, al termine *pulsione* leggiamo:

*Processo dinamico consistente in una spinta (carica energetica, fattore di motricità) che fa tendere l'organismo verso una meta. Secondo Freud, una pulsione ha la sua fonte in un eccitamento somatico (stato di tensione); la sua meta è di sopprimere lo stato di tensione che regna nella fonte pulsionale; la pulsione può raggiungere la sua meta nell'oggetto o grazie ad esso.*⁷⁰

La pulsione per Freud quindi si fonda su quattro elementi: 1) la *fonte*, ossia lo stato neurofisiologico da cui lo stimolo parte 2) la *spinta*, ossia la motivazione ad agire per ottenere 3) l'*oggetto* che permette il raggiungimento della 4) *meta*, ossia il soddisfacimento finale. La pulsione è quindi una *forza (eine Kraft)* caratterizzata dal fatto di essere interna e costante nel tempo: non vi si può sfuggire ma si può placare solo attraverso la cosiddetta *azione specifica*.

A ben vedere può in effetti essere rappresentata come vettore:⁷¹

⁷⁰ Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2010), *Enciclopedia della psicoanalisi*, Vol. II, p. 458.

⁷¹ Per l'argomentazione completa della pulsione come vettore, rimando a Baldini, F. (2024a), *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana, supra*, e Baldini, F., Ceschi, M. V., & Meroni, E. (2022).

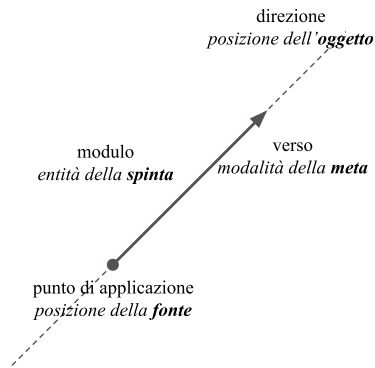


Figura 3: La pulsione come vettore in Baldini (2024)

Per Freud, la pulsione è ciò che caratterizza il vivente, ossia lo rende attivo e creativo nel mondo.

È evidente pertanto che la pulsione, così delineata, contempla già al suo interno il concetto di *aspettativa*: l'azione specifica è in effetti un *progetto* per raggiungere un fine, ossia l'*oggetto e la meta* (la soddisfazione psichica). È quindi un qualcosa che si sviluppa nel tempo e ha necessariamente bisogno di *pianificazione*, quindi di *anticipazione*. In definitiva, per potermi permettere l'azione specifica e raggiungere quindi l'oggetto, è necessario preliminarmente riconoscere che si tratta di una pulsione.⁷² La pulsione poi fornirà la *struttura semiotica* nella quale ritrovare gli oggetti e anche la possibilità di un *controllo semantico*: ovvero, nel momento in cui l'oggetto è trovato, si dirà se è quello adatto al soddisfacimento (meta) o meno.

Prendendo il caso dell'economia, se la meta si riferisce al soddisfacimento economico, quindi ad esempio al profitto o al ritorno dell'investimento, l'oggetto è senz'altro più problematico, risponde alla domanda «come raggiungo la mia meta?». Ecco l'importanza dell'oggetto e del suo rinvenimento. Leggiamo come viene definito da Freud:

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 possi-

⁷² Per rendere maggiormente concreta questa affermazione possiamo riprendere l'esempio contenuto nel saggio *Corpo e mente* di Baldini. Baldini illustra questa dinamica attraverso la pulsione della fame e ci dice che il primo passo per riconoscerla come tale (quindi anche riconoscerla come pulsione) è proprio «mangiarla», ossia farla diventare parte del proprio corpo. Così riconosciuta, l'essere vivente ha quindi la possibilità di inserire l'azione specifica.

bile il soddisfacimento. [...] Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza.⁷³

Ora che abbiamo chiarito cosa sia l'oggetto e la sua importanza nella dinamica pulsionale, dobbiamo chiederci se esso coincida o meno con il fine della pulsione. La risposta è stata parzialmente anticipata quando abbiamo detto che il rinvenimento dell'oggetto da solo non basta per *finire* la dinamica pulsionale in quanto esso deve essere soddisfacente, ossia essere verificato. In effetti, è solo dopo questo passaggio di verifica che possiamo definire finita la dinamica pulsionale, altrimenti sarà necessario trovare un altro oggetto. Ecco perché in Freud, come ha ben fatto vedere Baldini in questo numero della rivista,⁷⁴ il fine è scomposto tra la *meta* (*Ziel*) della pulsione, che è qualcosa di *innato*, e il suo *oggetto* (*Objekt*) che invece viene *acquisito* e in seguito deve essere *trovato*.

Come non avrà mancato di notare il lettore attento, *raggiungere il fine* della pulsione significa anche *darle una fine*, per nuovi sviluppi orientati dalla memoria dell'esperienza passata.

6.2 La dinamica pulsionale negli *animal spirits* e nelle *convenzioni*

Ora, se analizziamo i due tipi di aspettativa keynesiani (*convenzioni* e *animal spirits*) alla luce della dinamica pulsionale possiamo notare come vi sia un differente dispiegarsi del rapporto che intrattengono proprio con l'oggetto. Partiremo questa volta dagli *animal spirits* in quanto presentano meno difficoltà nell'analisi metapsicologica.

6.2.1 Gli *animal spirits*

Nel caso degli *animal spirits*, possiamo senz'altro dire che *l'oggetto deve essere senz'altro trovato* e tanto più il progetto economico è immaturo, quindi caratterizzato da un più elevato *grado di incertezza*, tanto più le vie percorse per il suo rinvenimento non saranno lineari: ciò significa che la *direzione del nostro vettore pulsione potrà subire svariate modificazioni*, come abbiamo letto proprio in Freud, «*può venire mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza*». Queste modificazioni non fanno altro che *reagire alla realizzazione o meno delle aspettative* che man mano si vanno a creare e ad aggiornare. La *meta* quindi corrisponde al *soddisfacimento pulsionale* (ad esempio, come abbiamo detto, al ritorno dell'investimento economico o alla realizzazione di un profitto), che *avviene successivamente al rinvenimento dell'oggetto*. Può anche accadere che l'oggetto per raggiungere la meta non

⁷³ Freud, S. (1915b), p. 18.

⁷⁴ Vedi Baldini, F. (2024a), *supra*.

venga mai trovato, in questo caso, avendo disilluso ogni aspettativa, il progetto economico è destinato a fallire.⁷⁵

In questo specifico caso, è sempre in opera il *giudizio*, inteso in maniera squisitamente freudiana,⁷⁶ che orienta le decisioni da prendere e permette di modificare i modelli specifici per l'azione successiva.

Nel caso degli *animal spirits* quindi, la dinamica pulsionale è *orientata* verso un *fine* ed è giocoforza *finita*, permettendo il naturale dispiegarsi delle energie economiche.

6.2.2 Le convenzioni e il feticcio della liquidità

Nel caso invece delle convenzioni, vi è uno *svuotamento essenziale del ruolo dell'oggetto reale* per due ordini di motivi: 1) da un lato perché *le aspettative si riferiscono alle anticipazioni dei comportamenti* degli attori coinvolti piuttosto che all'oggetto reale; 2) dall'altro perché, come vedremo, *hanno come fine esclusivo il guadagno monetario*.

Non è in effetti tanto l'oggetto reale in sé a rilevare, quando il raggiungimento, *ad ogni costo*, della meta, ossia la mera componente *speculativa*. L'attore economico punta a realizzare un beneficio che può essere totalmente disancorato dall'oggetto reale di investimento, in effetti, l'aspettativa è relativa alle *tendenze di mercato*.

Questo *svuotamento della specificità dell'oggetto reale* a ben vedere non è altro che un derivato *della liquidità dei mercati finanziari*,⁷⁷ che ha giocoforza da un lato pregiudicato la conoscenza relativa all'investimento stesso (andando ad aumentare il grado di incertezza in cui si compiono le decisioni economiche), dall'altro *troncato in toto la relazione con il fine stesso della finanza*, ossia *far incontrare debitori e creditori* rispetto a un progetto rischioso e alla *fine* chiudere

⁷⁵ Un esempio molto interessante sul fallimento nella ricerca dell'oggetto è rappresentato dalle start-up che, con prodotti molto innovativi scommettono di riuscire a trovare un mercato per il proprio prodotto. Quasi sempre falliscono e spesso proprio perché non riescono a raggiungere il *product-market fit* necessario.

⁷⁶ Così Freud definisce il giudizio: «La funzione del giudizio [*Urteilsfunktion*] ha in sostanza due decisioni da prendere. Deve concedere o rifiutare una qualità [*Eigenschaft*] a una cosa [*einem Ding*] e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà [*existenz in dem Realität*] a una rappresentazione [*einer Vorstellung*]». Freud, S. (1925a), *La negazione*, p. 198.

Su questo rimando all'articolo di Baldini, F. (2024b), *Il problema della realtà esterna nella metapsicologia freudiana*, *infra*.

⁷⁷ Come altra causa Keynes cita pure il disancoramento completo dell'investimento dalla proprietà e dall'amministrazione delle imprese.

i conti a tempo debito.⁷⁸ Il tempo, in un contesto siffatto, non conta più, in quanto è sempre possibile rilanciare la relazione finanziaria rimpiazzando i vecchi investitori con i nuovi, negando proprio la relazione stessa con la morte: «In the long run we are all dead».⁷⁹ Ciò è dovuto proprio alla *feticizzazione* della liquidità:

This is the inevitable result of investment markets organised with a view to so-called 'liquidity'. Of the maxims of orthodox finance none, surely, is more anti-social than the fetish of liquidity, the doctrine that it is a positive virtue on the part of investment institutions to concentrate their resources upon the holding of 'liquid' securities.⁸⁰

In questo celebre passaggio, Keynes ci dice che i *comportamenti convenzionali sono* addirittura *promossi* da quello che chiama il *feticcio della liquidità*: è in effetti possibile investire e disinvestire in tempi assolutamente incompatibili con la realizzazione di alcun beneficio reale.

Quello che si riscontra, per dirla con Freud, «è un conflitto tra pretesa della

⁷⁸ In un contesto siffatto, anche la *fiducia*, al cuore di ogni relazione sociale, viene messa a rischio entro un mercato che ha perso ogni rapporto con la realtà economica. Lo sviluppo dei mercati finanziari, se da un lato ha accresciuto la possibilità e la potenza degli investimenti, dall'altro ha esposto gli stessi a una più grande volatilità e fragilità.

Vale qui la pena riprendere proprio l'etimo della parola finanza, derivante dal latino *finis* «fine, scopo». Ora, da che c'è economia c'è stata finanza per supportare l'azione economica, favorendo le relazioni economiche. Ed è proprio questo quindi il *fine* della finanza: come si diceva, *l'incontro tra creditori e debitori* per un progetto, da cui si può apprezzare *l'elemento* prettamente *liberale*, la cui *meta* (soddisfacimento) e quindi *la fine* dovrebbe invece coincidere con il saldo fra debitori e creditori, ossia *l'elemento liberatorio*. Parte di queste argomentazioni sono riprese da un libro che è stato fondamentale per questo percorso intellettuale, ossia *Fine della finanza*, al quale rimando per approfondimenti di carattere fenomenologico, storico e politico. Vedi Amato, M., Fantacci, L. (2012), *Fine della finanza. Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne*.

⁷⁹ Questa frase di Keynes è probabilmente la più famosa e fraintesa, spesso interpretata come un invito a concentrarsi sui benefici economici immediati a scapito delle conseguenze a lungo termine. Al contrario, si tratta di una critica verso il pensiero economico prevalente del tempo (ma valida anche oggi), che sosteneva che le economie si sarebbero sempre corrette, poiché, nel lungo periodo, tendono all'equilibrio. Keynes sosteneva che questa prospettiva non fosse utile per affrontare le crisi economiche che causano danni significativi agli individui e alla società nell'immediato. Pertanto, lungi dal rappresentare un rifiuto del futuro, *si tratta di un invito all'azione pragmatica* per affrontare le sfide economiche presenti, *per garantire stabilità e prosperità* sia nel breve che nel lungo termine.

⁸⁰ Keynes, J. M. (1936), p. 155.

pulsione e obiezione della realtà».⁸¹ La risposta a tale conflitto avviene con due reazioni opposte:

1. da un lato *si continua ciecamente* nella ricerca del *soddisfacimento immediato*;
2. dall'altro *si trasforma il pericolo di fallimento nell'opportunità di posticiparlo indefinitamente*.

Ed è proprio *in questa dualità che il feticcio si palesa*.

Qui vale la pena citare interamente il passaggio di Freud che spiega bene questo meccanismo nella clinica:

Supponiamo che l'Io del bambino si trovi al servizio di una potente pretesa pulsionale, che è abituato a soddisfare, e che esso venga improvvisamente spaventato da un'esperienza che gli insegna che perseverare nel suddetto soddisfacimento avrà come conseguenza un pericolo reale difficilmente tollerabile. Si dovrà allora decidere: riconoscere il pericolo reale, piegarvisi e rinunciare all'appagamento pulsionale, oppure rinnegare la realtà e convincersi che non vi è alcun motivo di aver paura, così da poter persistere nel soddisfacimento. Vi è dunque un conflitto tra pretesa della pulsione e obiezione della realtà. Il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, le prende entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso. E risponde al conflitto con due reazioni opposte, entrambe valide ed efficaci. Da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé in quell'attimo stesso, sotto forma di sintomo patologico, la paura di quel pericolo, paura da cui in seguito cercherà di proteggersi. Bisogna ammettere che la sua è una soluzione molto abile della difficoltà. Tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare a esser soddisfatta, e alla realtà vien pagato il dovuto rispetto. Tuttavia, com'è noto, nulla si fa per nulla. Il successo è stato raggiunto a prezzo di una lacerazione dell'Io che non si cicatrizzerà mai più, che anzi si approfondirà col passare del tempo. Le reazioni antitetiche al conflitto permarranno entrambe come nucleo di una scissione dell'Io.⁸²

Provate a sostituire «l'Io del bambino» e «il bambino» con «l'investitore» e siamo di fronte a una vera e propria analisi metapsicologica dei comportamenti convenzionali in Keynes.

Quello che vediamo quindi è come vi sia un completo distacco dalla realtà, rimpiazzata dall'illusione del soddisfacimento:

Il feticcio, non essendo riconosciuto nel suo significato dagli altri, non viene rifiutato, è facilmente accessibile e il soddisfacimento sessuale ad esso legato è comodo e disponi-

⁸¹ Freud, S. (1938), *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, p. 557.

⁸² *Ivi*, pp. 557-558.

bile. Il feticista ottiene senza alcuna difficoltà ciò cui gli altri uomini anelano con tutte le loro forze, ottenendolo solo a prezzo di sforzi e fatiche.⁸³

Ciò che Freud ci sta dicendo è che il feticcio è, per sua natura, *qualcosa che passa inosservato o appare insignificante* agli altri, motivo per cui la società non lo giudica né lo ostacola. Questo significa che il feticista *può godersene senza dover affrontare rifiuti, giudizi o incomprensioni*, che spesso accompagnano le relazioni sessuali più esplicite. In aggiunta, permette una *scarica diretta* che può raggiungere in modo relativamente semplice.

Il feticcio non è altro che una sorta di scorciatoia rispetto ai processi pulsionali.

Leggiamo ancora Freud come si esprime nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*:

SOSTITUTI INADEGUATI DELL'OGGETTO SESSUALE: IL FETICISMO

Un'impressione del tutto particolare risulta da quei casi nei quali l'oggetto sessuale normale è sostituito da un altro che è in relazione con esso, ma è del tutto inadeguato per servire alla meta sessuale normale. Dal punto di vista della classificazione avremmo certo fatto meglio a ricordare questo gruppo di aberrazioni della pulsione sessuale, gruppo estremamente interessante, già parlando delle deviazioni rispetto all'oggetto sessuale, ma lo abbiamo rimandato fino a che avessimo conosciuto il fattore della sopravvalutazione sessuale, dal quale dipendono questi fenomeni cui è collegata una rinuncia alla meta sessuale.⁸⁴

Il caso patologico subentra solo quando il desiderio del feticcio si fissa al di là di questa condizione e si sostituisce alla meta normale, inoltre quando il feticcio distaccato dalla persona data diventa unico oggetto sessuale. Son queste le condizioni generali perché pure e semplici variazioni della pulsione sessuale si trasformino in deviazioni patologiche.⁸⁵

Entrambe le citazioni illustrano come il feticcio, inizialmente una semplice variazione della pulsione sessuale, possa evolvere in una *forma patologica quando diventa l'unico sostituto dell'oggetto pulsionale*. Poiché il feticcio è inadeguato per raggiungere la soddisfazione reale, ci si trova in un *ciclo continuo di rilancio* alimentato dalla sopravvalutazione del feticcio stesso.

Ancora una volta non è difficile accorgersi come queste considerazioni nate in seno alla clinica, sono assolutamente applicabili anche al discorso keynesiano sulla liquidità.

Ora, se a livello individuale tale illusione può essere mantenuta, a livello sistemico palesa la sua inconsistenza, leggiamo ancora Keynes:

⁸³ Freud, S. (1927), *Feticismo*, p. 493.

⁸⁴ Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 466.

⁸⁵ *Ivi*, p. 467.

It forgets that there is no such thing as liquidity of investment for the community as a whole. The social object of skilled investment should be to defeat the dark forces of time and ignorance which envelop our future. The actual, private object of the most skilled investment to-day is 'to beat the gun', as the Americans sowell express it, to outwit the crowd, and to pass the bad, or depreciating, half-crown to the other fellow.⁸⁶

Le crisi, infine, sono il testimone per eccellenza del feticcio che illude l'attore economico «di sconfiggere le oscure forze del tempo e dell'ignoranza che avviluppano il nostro futuro» e di una possibilità di crescita perpetua in vista di un godimento più grande. Come per Re Mida, che accecato dalla cupidigia richiese a Dioniso il potere di trasformare tutto ciò che toccava in oro, per poi implorarlo nuovamente di togliergli il potere per non morire di fame.

Il feticcio della liquidità quindi va a distorcere – alla radice – la creazione di aspettative da parte degli attori: avendo svuotato l'oggetto di ogni valore in vista del raggiungimento a tutti i costi della meta, non rileva più il carattere creativo e progettuale tipico della pulsione.

Qui si vede bene come il feticcio della liquidità abbia dei *fondamenti squisitamente psicologici e prevalentemente inconsci*: tale feticcio *nega* infatti *l'incertezza* (tutto è prevedibile), il *tempo* (tutto è rimandabile) e addirittura la *morte* (tutto cresce indefinitamente).⁸⁷ Su questo amore smodato per il denaro come merce da possedere, anziché come mezzo da far circolare, si producono effetti antisociali e antieconomici, che addirittura Keynes, nei suoi *Scritti sulla Persuasione*⁸⁸ definisce *morbosi, semicriminali e semipatologici*:

The love of money as a possession - as distinguished from the love of money as a means to the enjoyments and realities of life - will be recognised for what it is, a somewhat disgusting morbidity, one of those semi-criminal, semi-pathological propensities which one hands over with a shudder to the specialists in mental disease.⁸⁹

Ecco quindi spiegato perché le aspettative e i comportamenti convenzionali sono problematici: lo *svuotamento dell'oggetto economico reale*, rimpiazzato da quello speculativo retto dal feticcio della liquidità, *trasforma, patologizzandola, la dinamica pulsionale individuale e sociale*.

Se a livello *individuale* vi è una ricerca di scarica immediata con la possibilità

⁸⁶ Keynes, J. M. (1936), p. 155.

⁸⁷ Vedi Dostaler, G., Maris, B. (2000).

⁸⁸ Keynes, J. M. (1931), *Essays in Persuasion*, p. 329.

⁸⁹ Questo carattere patologico e morboso ha in effetti un corrispettivo nella teorizzazione freudiana e specificatamente per l'amore del denaro nel carattere sadico anale. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente, ma ci riproponiamo di dettagliare questi parallelismi in futuro.

di un rilancio continuo, a livello *sociale* aumenta sempre più e in modo repentino il livello di tensione all'interno del sistema, che si *risolve* nella *crisi repentina*. Considerandola da ancora più vicino, questa dinamica è propriamente quella che caratterizza l'*angoscia*⁹⁰ nella metapsicologia freudiana.

Man mano che la tensione cresce, si produce quello che a tutti gli effetti è un *segnale d'angoscia* che *anticipa* un *potenziale pericolo* e *fa aumentare più rapidamente il livello della tensione* stessa. Essendo però il sistema incapace di autocontenersi, *trasforma il segnale in un'aspettativa di crollo*, concretizzando propriamente quella che è l'*angoscia nevrotica*: il crollo non si riferisce ai fondamentali, ma alla paura stessa del crollo. Ecco quindi che non appena la crisi risveglia i mercati sull'illusione *l'angoscia si trasforma in reale*: il pericolo esterno reale ora c'è e bisogna affrontarlo.

Vediamo come tutti i tipi di angoscia teorizzati da Freud trovino una collocazione nello scenario dei comportamenti convenzionali. La tensione sistemica non può essere eliminata, ma anzi ripropone ogni volta come risultato ciò che più era temuto: la crisi. Curiosamente, questa descrizione ricalca propriamente quella teorizzata da Freud:

[...] essa [l'angoscia] provoca nell'esperienza psichica uno stato di tesa eccitazione [Zustand von hochgespannter Erregung], che viene avvertito come dispiacere e che non può essere dominato mediante scarica. Chiamiamo un tale stato, di fronte al quale gli sforzi del principio di piacere falliscono, momento *traumatico*. Siamo così giunti, attraverso la sequenza «angoscia nevrotica-angoscia reale-situazione di pericolo», alla

⁹⁰ La teoria dell'angoscia di Freud è molto complessa e si è evoluta nel tempo, riflettendo i cambiamenti nel suo pensiero. Nella prima fase, che potremmo definire come meccanicistica, Freud concepì l'angoscia come risultato della libido non scaricata. Successivamente, con la pubblicazione di *Inibizione, sintomo e angoscia*, iniziò a considerarla come una reazione a situazioni traumatiche e di pericolo, attribuendole anche una funzione di segnale. Può manifestarsi come sintomo in condizioni patologiche, ma anche come dinamica o segnale utile per la sopravvivenza e l'adattamento. Diversi sono quindi i tipi di angoscia che vengono teorizzati da Freud; per il nostro fine ci interessa l'*angoscia reale (Realangst)*, l'*angoscia nevrotica o nevrosi d'angoscia (Angstneurose)* e il *segnale d'angoscia (Angstsignal)*. Per angoscia reale si intende la reazione a un pericolo esterno concreto. Freud la descrive come una risposta appropriata a una minaccia reale. L'angoscia nevrotica (che caratterizza le nevrosi d'angoscia), è legata invece a conflitti interni e non a pericoli esterni. Deriva da impulsi dell'Es che l'Io percepisce come minacciosi, spesso a causa di rimozioni o conflitti irrisolti. Infine, il segnale d'angoscia funziona come un avvertimento anticipatorio. L'Io utilizza questo tipo di angoscia per prepararsi a situazioni di pericolo, cercando di evitare che diventino traumatiche. Vedi Freud, S. (1915-1917), *Introduzione alla psicoanalisi* e Freud, S. (1925b), *Inibizione, sintomo e angoscia*.

semplice proposizione: ciò che è temuto, l'oggetto dell'angoscia [*Gegenstand der Angst*], è ogni volta la comparsa di un momento traumatico, che non può venir eliminato come richiederebbe il principio di piacere.⁹¹

Come vediamo, *sono proprio gli effetti aggregati* che, alla fine, *ripresentano sempre il conto*. Di nuovo, si può apprezzare come in Keynes vi sia un'idea complessa delle dinamiche sociali che non sono la semplice sommatoria delle azioni individuali.

Interpretando ciò a livello metapsicologico significa che vi è un'*estrema rigidità pulsionale*⁹² che, forse controintuitivamente, si traduce in un'*estrema volatilità sistemica*. Nel momento in cui le aspettative non si realizzano, quindi né l'oggetto e né la meta reali possono essere raggiunti, si presenta inaspettatamente e ripetutamente una crisi che era impossibile non solo anticipare, ma persino contemplare.

Vi è quindi un importante *scollamento delle dinamiche individuali e aggregate* sia a livello di creazione delle aspettative, sia di effetti sistemici.

Nel momento della *creazione delle aspettative*:

- a *livello individuale* l'attore cerca di conformarsi alle tendenze del mercato (o al più anticiparle) in vista di un ritorno monetario (soddisfacimento) immediato;
- a *livello aggregato* si possono verificare dinamiche tipiche della psicologia delle masse, come l'elevata suggestionabilità e conseguentemente gli effetti di contagio.⁹³

Nel momento del *raggiungimento del fine*:

- a *livello individuale* si può incorrere in guadagni o perdite più o meno di rilievo;
- a *livello aggregato* vi è un'assoluta instabilità sistemica dovuta propriamente al fine speculativo.

*La dinamica pulsionale non raggiungendo mai il fine, non ha limite: da finita si trasforma in illimitata.*⁹⁴

⁹¹ Freud, S. (1915-1917), p. 202.

⁹² Nel senso che, nonostante l'evidenza, non viene modificata la dinamica.

⁹³ Per ragioni di spazio non abbiamo modo di approfondire ulteriormente, ma il passaggio dall'individuale al collettivo è cruciale per il discorso economico (e non solo). Ci ripromettiamo di affrontare questa disamina in un lavoro successivo, andando ad integrare il discorso freudiano e in special modo attraverso una rilettura di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*.

⁹⁴ Con illimitato intendiamo la definizione matematica, contrapposta a quella di infinito. In effetti, i livelli di tensione sopportati dalla pulsione nel caso delle convenzioni non possono crescere all'infinito (le crisi ne sono il testimone), ma continuano a per-

6.2.3 *Animal spirits* e convenzioni a confronto

Ora abbiamo tutti gli elementi per integrare i due tipi di aspettativa all'interno della cornice *metapsicologica*, affiancando sia la dinamica individuale che quella aggregata (per il caso delle convenzioni).

Per gli *animal spirits*, come abbiamo visto, si segue la dinamica pulsionale che prevede una *spinta* (investimento), il raggiungimento di un *oggetto economico reale*, dopodiché il raggiungimento della *meta*. Tutto ciò si sviluppa entro un intervallo di tempo che può essere più o meno lungo. Le dinamiche individuali ed aggregate sono le medesime.

Questo sviluppo può essere rappresentato in modo efficace tramite una funzione,⁹⁵ dove sull'asse x troviamo il tempo e sull'asse y troviamo il livello di tensione che aumenterà fintanto che l'oggetto (rappresentato dal massimo della funzione) non è raggiunto. Dopodiché, il livello si abbasserà gradualmente, permettendo il raggiungimento della meta (rappresentato dal minimo della funzione), ossia il soddisfacimento finale.

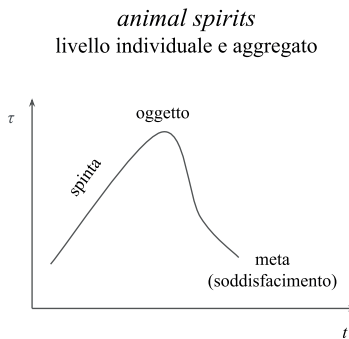


Figura 4: La dinamica pulsionale negli *animal spirits* a livello individuale e aggregato

Per quanto riguarda invece i comportamenti convenzionali, come ha sottolineato Keynes stesso, vi è uno scollamento. A livello *individuale* il raggiungimento dell'oggetto speculativo, ossia del feticcio, quasi coincide temporalmente con il soddisfacimento pulsionale: vi è una scarica immediata che provoca un soddisfacimento intenso. In ogni modo però, non si riesce ad abbassare in modo significativo la tensione, poiché appunto ciò che è stato raggiunto è solamente un sostituto dell'oggetto. Pertanto, è poi sempre necessario rilanciare la dinamica.

correre sempre gli stessi percorsi.

⁹⁵ Per un approfondimento formale sulla cinetica e dinamica della pulsione rimando al saggio inedito Guagnelli, M. (2007), *Gli arabeschi della ragione: psicanalisi e metodo scientifico*.

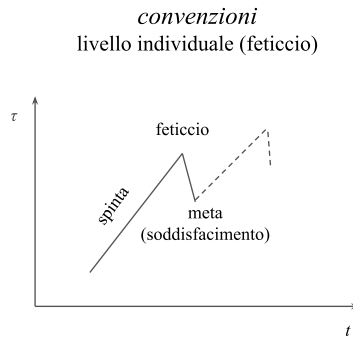


Figura 5: La dinamica pulsionale nelle convenzioni a livello individuale: il feticcio

A livello *aggregato* ciò non può accadere, con la conseguenza che il sistema raggiunge livelli di tensione sempre più elevati, ad un ritmo crescente. In termini metapsicologici, abbiamo visto come questo fenomeno è associato all'angoscia. Si crea quindi automaticamente sempre un'aspettativa di pericolo – il *segnale d'angoscia* – che dapprima dà luogo all'*angoscia nevrotica*, dopodiché, a crisi realizzata, all'*angoscia reale*. Ecco spiegata l'estrema instabilità di un sistema che si basa su tali presupposti.

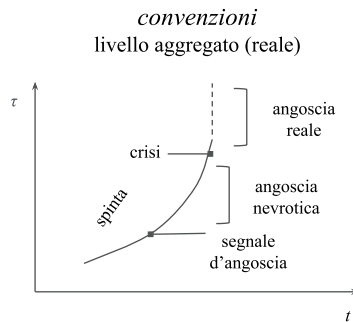


Figura 6: La dinamica pulsionale nelle convenzioni a livello aggregato: l'angoscia

Ebbene, questa analisi ci dimostra che, come si esprime egregiamente Edoardo Toffoletto all'interno di questo numero della rivista, a partire dalla psicanalisi che «si fonda su principi *a priori* della sensibilità» sia possibile per l'economia sfruttare tali principi «al fine di sviluppare le proprie analisi e politiche economiche». ⁹⁶

⁹⁶ Toffoletto, E. (2024b), *Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo*, *infra*, p. 139.

7. Conclusioni: dalle *aspettative razionali* alle *aspettative pulsionali*

Siamo quindi arrivati alla *fine* della nostra esplorazione. Abbiamo dapprima argomentato come l'ipotesi delle aspettative razionali risponda ad un'*esigenza riduzionista* e puramente *operazionalizzante* dei modelli matematico-econometrici, dall'altro come, lungi dal rappresentare il carattere predittivo, si rifaccia al *paradigma reattivo* andando quindi a configurare piuttosto dei «reagenti» economici e non dei veri agenti. I modelli impiegati, in aggiunta, non vedono una vera possibilità di aggiustamento continuo in caso di scostamento con i dati reali, al contrario, per come sono concepiti, inglobano al più i discostamenti come *shock random*. Questo tipo di formalizzazione, lungi dal limitarsi al livello analitico, ha impatti reali sulle politiche economico-finanziarie in quanto impiegata dagli stessi attori istituzionali, configurando pertanto una situazione di cecità metodologica che si ripercuote sull'impossibilità *non solo di prevedere, ma persino di contemplare la possibilità delle crisi* come epifenomeno di tali assunzioni.

La *pars construens* si è sviluppata integrando la prospettiva di Keynes che ha mostrato invece come un'altra comprensione e quindi modellizzazione del concetto di aspettativa sia possibile, aprendo le porte per una sua naturalizzazione. Keynes concettualizza le *convenzioni* (di cui l'applicazione acritica dei modelli neoclassici può rappresentare un esempio) e dall'altro i cosiddetti *animal spirits*. Sono propriamente questi ultimi che, riferendosi a *dinamiche* prettamente progettuali – quindi *pulsionali* – dell'azione economica, intessono un rapporto con la causa finale che si colloca in una cornice *liberale* e quindi non riducibile al formalismo e all'analisi di serie storiche, una cornice *umana*. Keynes quindi parte da presupposti metodologici molto diversi abbracciando la *complessità* nell'analisi e nella pratica economica. Il rapporto con la *causa finale* è pertanto *complesso*, vi è senz'altro un determinismo ma quest'ultimo si intreccia con la *libertà* degli agenti economici, andando a sua volta a determinare un contesto di *incertezza*, tipico di qualsiasi sistema vivente. Il passo per la naturalizzazione era già quindi segnato.

Abbiamo poi mostrato il nesso con i *sistemi anticipatori*, sistemi che hanno a che fare con il fenomeno stesso della vita e che si caratterizzano per il fatto che ogni essere vivente *anticipa il fine di una specifica azione per raggiungerlo*, creandosi quindi un modello di funzionamento del fenomeno di interesse, modello che a sua volta è soggetto a modificazioni in base al riscontro empirico con la realtà. Ciò ci ha infine permesso di analizzare le aspettative da un punto di vista *metapsicologico*, mostrandone il *fondamento pulsionale*. Abbiamo visto come ciò che distingue alla radice le *convenzioni* e gli *animal spirits* sia il rapporto differente che intrattengono con il fine pulsionale, inteso come insieme di oggetto e meta (soddisfacimento). Propriamente la relazione oggettuale ha quindi fatto emergere la problematicità del comportamento convenzionale. Ed

è proprio il *dispiegarsi di tale relazione oggettuale* che determina l'*andamento delle dinamiche economiche*.

Concludendo, siamo consapevoli del fatto che questo lavoro *necessita di ulteriori approfondimenti*⁹⁷ e sviluppi e ne vediamo anche i limiti. Ciononostante, rappresenta un tentativo di *spingersi oltre il convenzionale*, rischiando anche di scontrarsi contro una resistenza, per aprire le porte ad una vera e propria *naturalizzazione*: dalle aspettative razionali alle *aspettative pulsionali*.

Worldly wisdom teaches that it is better for reputation to fail conventionally than to succeed unconventionally.⁹⁸

Sintesi

Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine: J. M. Keynes e S. Freud.

L'articolo esplora il concetto di aspettativa in economia attraverso un approccio di naturalizzazione, basandosi principalmente sul pensiero di John Maynard Keynes e di Sigmund Freud. Si contrappone l'impalcatura teorica dell'ipotesi delle aspettative razionali (e dei loro sviluppi) ai concetti keynesiani di convenzioni e *animal spirits*, sottolineando il ruolo dell'incertezza e delle finalità o motivi nel comportamento economico. Si mostra quindi dapprima il fondamento biologico attraverso la teoria dei sistemi anticipatori e successivamente il fondamento pulsionale, attraverso la metapsicologia. Si argomenta come l'evoluzione delle aspettative sia determinata dal rapporto differente che esse intrattengono con il fine pulsionale, inteso come insieme di oggetto e meta (soddisfacimento). La comprensione naturalizzata delle aspettative, ne permette una formulazione inserita in una teoria del vivente: complessa e creativa.

Parole chiave: *aspettative economiche, naturalizzazione, John Maynard Keynes, Sigmund Freud, animal spirits, teoria delle pulsioni, sistemi anticipatori, metapsicologia, incertezza economica.*

⁹⁷ *In primis*, come menzionavamo in nota 93, il passaggio dall'individuale al collettivo.

⁹⁸ Keynes, J. M. (1936), p.158.

Bibliografia

- Akerlof, G. A., Shiller, R. J. (2009). *Animal Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*. Princeton University Press.
- Amato, M., Fantacci, L. (2012). *Fine della finanza. Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne*. Donzelli.
- Arena, R., Dal-Pont Legrand, M., & Guesnerie, R. (2021). Expectations in Past and Modern Economic Theory. Foreword. *Revue d'économie politique*, 131(3), 323-332. <https://doi.org/10.3917/redp.313.0005>
- Baldini, F. (1990). Corpo e mente. Progetto di un'antropologia psicanalitica. *THELEMA – La psicanalisi e i suoi intorni*, 1990/2, 7-29.
- Baldini, F., Ceschi, M. V., & Meroni, E. (2022). Some considerations on the formal structure of metapsychology. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2022/1, 165-186.
- Baldini, F. (2023). Naturalizing the mind. Ideas for a multidisciplinary reflection on the phenomenon of hunger. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 7-23.
- Baldini, F. (2024a). Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 41-62.
- Baldini, F. (2024b). Il problema della realtà esterna nella metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 169-215.
- Bee, M., Fèvre, R. (2024). Gold Rush vs. War: Keynes on reviving animal spirits in times of crisis. *Cambridge Journal of Economics*, 48(2), 213-234.
- Birken, L. (1999). Freud's «Economic Hypothesis»: From Homo Oeconomicus to Homo Sexualis. *American Imago*, 56(4), 311-330.
- Bonadei, R. (1994). John Maynard Keynes: Contexts and Methods. In A. Marzola, F. Silva (eds.), *John Maynard Keynes: Language and Method*. Aldershot: Edward Elgar.
- Bonatti, W. (2013). *Montagne di una vita*. Baldini & Castoldi. (Originariamente pubblicato nel 1983)
- Carabelli, A. M. (1988). *On Keynes's Method*. St. Martin's Press.
- Carabelli, A. M., Cedrini, M. (2011). The Economic Problem of Happiness: Keynes on Happiness and Economics. *Forum for Social Economics*, 40(3), 335-59.
- Carabelli, A. M. (2021). *Keynes on Uncertainty and Tragic Happiness: Complexity and Expectations*. Cham, Springer.
- Ceschi, M. V. (2021). I limiti metodologici e teorici della ricerca contemporanea in psicoterapia. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2021/1, 43-62.

- Dostaler, G., Maris, B. (2000). Dr Freud and Mr Keynes on money and capitalism. In Smithin, J. (Ed.). (2006). *What is money?* (pp. 235-256). Routledge.
- Dow, S. C. (2011a). Cognition, market sentiment and financial instability. *Cambridge Journal of Economics*, 35(2), 233-249. <http://www.jstor.org/stable/24231970>
- Dow, A., Dow, S. C. (2011b). Animal spirits revisited. *Capitalism and Society*, 6(2), 1-25.
- Dow, S. (2013). Keynes on Knowledge, Expectations, and Rationality. In R. Frydman, E. Phelps (Ed.), *Rethinking Expectations: The Way Forward for Macroeconomics* (pp. 112-129). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400846450.112>
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV.
- Freud, S. (1915a). *Triebe und Tribschicksale*, GW X.
- Freud, S. (1915b). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915-1917). *Introduzione alla psicoanalisi*, OSF VIII.
- Freud, S. (1922). *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, OSF IX.
- Freud, S. (1925a). *La negazione*, OSF X.
- Freud, S. (1925b). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1927). *Feticismo*, OSF X.
- Freud, S. (1938). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF XI.
- Gallegati, M. (2022). *Il mercato rende liberi e altre bugie del neoliberalismo*. Luiss University Press.
- Goya, F. (1797-1799). El sueño de la razón produce monstruos. *Los Caprichos*. Opera 43^a delle 80 acqueforti.
- Gray, R. T. (2012). Accounting for Pleasure: Sigmund Freud, Carl Menger, and the Economically Minded Human Being. *PMLA*, 127(1), 122-130.
- Guagnelli, M. (2007). *Gli arabeschi della ragione: psicanalisi e metodo scientifico*. Inedito.
- Kahneman, D., Tversky, A. (1979). Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. *Econometrica*, 47(2), 263-291. <https://doi.org/10.2307/1914185>
- Kahneman, D. (2003). Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics. *The American Economic Review*, 93(5), 1449-1475. <http://www.jstor.org/stable/3132137>
- Keynes, J. M. (1921) [1973]. *A Treatise on Probability*. CW VIII
- Keynes, J. M. (1930) [1971]. *A Treatise on Money. I. The Pure Theory of Money*. CW V
- Keynes, J. M. (1931) [1972]. *Essays in Persuasion*. CW IX
- Keynes, J. M. (1933) [1972]. *Essays in Biography*. CW X
- Keynes, J. M. (1936) [1973]. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. CW VII

- Keynes, J. M. (1983). *Economic Articles and Correspondence: Investment and Editorial*. CW XII
- Kydland, F. E., Prescott, E. C. (1982). Time to Build and Aggregate Fluctuations. *Econometrica*, 50(6), 1345-1370. <https://doi.org/10.2307/1913386>
- Laplace, J., Pontalis, J.-B. (2010). *Enciclopedia della psicoanalisi* (L. Mecacci, C. Puca, Trad.; 9. Ed., Voll. 1-2). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1967)
- Long, J. B., Plosser, C. I. (1983). Real Business Cycles. *Journal of Political Economy*, 91(1), 39-69. <http://www.jstor.org/stable/1840430>
- Louie, A. H. (2019). Mathematical Foundations of Anticipatory Systems. In R. Poli, (ed.), *Handbook of Anticipation* (937–964) Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91554-8_21
- Lucas, R. E., Jr. (1976). Econometric policy evaluation: A critique. In *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy Vol. 1*, 19-46. Elsevier BV. [https://doi.org/10.1016/s0167-2231\(76\)80003-6](https://doi.org/10.1016/s0167-2231(76)80003-6)
- Mele, A. R., Rawling, P. (Eds.). (2004). *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195145397.001.0001>
- Mini, P. V. (1994). *John Maynard Keynes: A Study in the Psychology of Original Work*. Macmillan.
- Mizon, G., Hendry, D. (2014, June 18). *Why DSGEs crash during crises*. VoxEU. <https://cepr.org/voxeu/columns/why-dsges-crash-during-crises>
- Muth, J. F. (1961). Rational Expectations and the Theory of Price Movements. *Econometrica*, 29(3), 315-335. <https://doi.org/10.2307/1909635>
- Nadin, M. (2012). What speaks in favor of an inquiry into anticipatory processes? Prolegomena to the 2nd edition of *Anticipatory Systems*, by Robert Rosen, in *Anticipatory systems: Philosophical, mathematical, and methodological foundations*. Oxford: Pergamon; (2012) 2nd ed., New York: Springer, xv-lx.
- Parisi, D. (1998). *La naturalizzazione della cultura*. <http://gral.istc.cnr.it/dparisi/domenico/articoli/Naturalizzazione%20della%20cultura.doc>
- Parsons, W. (1997). *Keynes and the Quest for a Moral Science: A Study of Economics and Alchemy*. Edward Elgar.
- Petitot, J. (2009). *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile* (F. Minazzi, Trad.). Bompiani.
- Reber, A. S., Baluška, F., & Miller, W. (2023). *The Sentient Cell. The Cellular Foundations of Consciousness*. Oxford University Press.
- Rosen, R. (1974). Planning, management, policies and strategies: Four fuzzy concepts. *International Journal of General Systems*, 1, 245-252. <https://doi.org/10.1080/03081077408960784>
- Rosen, R. (1985a). *Anticipatory systems: Philosophical, mathematical, and methodological foundations*. Oxford: Pergamon; (2012) 2nd ed., New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-1269-4>

- Rosen, R. (1985b). Organisms as causal systems which are not mechanisms: An essay into the nature of complexity. In R. Rosen (Ed.). *Theoretical biology and complexity: Three essays on the natural philosophy of complex systems*, 165-203. <https://doi.org/10.1016/b978-0-12-597280-2.50008-8>
- Russell, B. (2009). *Unpopular Essays*. Routledge. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Sargent, T. J., Wallace, N. (1981). Some Unpleasant Monetarist Arithmetic. *Quarterly Review*, 5(3), 1-17. Federal Reserve Bank of Minneapolis. <https://doi.org/10.21034/qv.531>
- Sargent, T. J. (1993). *Bounded rationality in macroeconomics*. Clarendon Press. <http://www.gbv.de/dms/hbz/toc/ht005051088.pdf>
- Simon, H. A. (1955). A Behavioral Model of Rational Choice. *The Quarterly Journal of Economics*, 69(1), 99-118. <https://doi.org/10.2307/1884852>
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael, A. L. Macfie (eds.). Oxford University Press. (Originariamente pubblicato nel 1759)
- Toffoletto, E. (2024a). Presentazione del Convegno *Finalità o finalismo. Percorsi epistemologici attorno alla «causa finale» a partire dalla psicanalisi*. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, pp. 7-16.
- Toffoletto, E. (2024b). Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 133-166.
- Visco, I., Zevi, G. (2020). *Bounded rationality and expectations in economics*. Banca d'Italia. <https://doi.org/10.32057/0.QEF.2020.575>
- Winslow, E. G. (1986). Keynes and Freud: Psychoanalysis and Keynes's Account of the «Animal Spirits» of Capitalism. *Social Research*, 53(4), 549-578.
- Winslow, E. G. (1990). Bloomsbury, Freud, and the Vulgar Passions. *Social Research*, 57(4), 785-819.
- Winslow, E. G. (1992). Psychoanalysis and Keynes's Account of the Psychology of the Trade Cycle. In B. Gerrard, J. Hillard (eds.), *The Philosophy and Economics of J. M. Keynes* (pp. 212-230). Edward Elgar.
- Winslow, E. G. (1995). Uncertainty and Liquidity-Preference. In S. C. Dow, J. Hillard (eds.), *Keynes, Knowledge and Uncertainty*. Edward Elgar.
- Zouboulakis, M. S. (2014). *The Varieties of Economic Rationality*. Routledge.

Nota bibliografica per le opere di Keynes:

Con l'abbreviazione CW si intende l'opera omnia Keynes: *The Collected Writings*: Keynes, J. M. (1971-1989). *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, edito da Elizabeth Johnson and Donald E. Moggridge. Macmillan, Londra.
Come per Freud è stato inserito il numero del volume in caratteri romani.

PSICANALISI COME CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA. L'ECONOMIA LIBIDICA DEL CAPITALISMO CONTEMPORANEO

Edoardo Toffoletto

Abstract

Psychoanalysis as a critique of political economy. Libidinal economy of contemporary capitalism.

The ambition of this essay is to provide a solid epistemological and methodological foundation to the Freudo-marxist project, who attempted to construct a social theory by exploiting Karl Marx's critique of political economy and Freudian psychoanalysis. The underlying hypothesis of this work is that – beyond the ideological appropriations of that philosophical tradition – both political economy and psychoanalysis happen to study and analyse aspects of the drives that constitute human psychology. Hence, the first section addresses the question of the relation between work and the theory of civilization through a dialogue between theorists and ideologists of Liberalism and psychoanalytic theory by highlighting the roles played by the mechanisms of sublimation and idealization into any working activity. The second section then stresses the insufficient approach of DSM-5 in dealing with critical pathologies, which reveal themselves as none other than symptoms of late capitalism. The notion of *depressive hedonia* adopted by Mark Fisher to describe his student's relation to consumerism has been exploited as the entry point to understand the libidinal economy of late capitalism, as well as its normative libidinal type. In the last section, the Freudian analogy between obsessional neurosis and religion is clarified in order to distinguish the traditional religious phenomenon from an understanding of capitalism as religion, which – following Walter Benjamin – consists in a pure cult without dogma. The paper concludes with methodological and epistemological remarks on the possibility to apply psychoanalysis to analyse what Freud calls social neurosis, i.e., on the possibility to use psychoanalysis for the critique of political economy's ideology. Keywords: *libidinal economy, drive theory, theory of civilisation, sublimation, idealisation, depressive hedonia, mass psychology, social neurosis, pathologies of capitalism, critique of political economy, Bernard Stiegler.*

La folie ne peut se trouver à l'état sauvage.
La folie n'existe que dans une société,
elle n'existe pas en dehors des formes de la
sensibilité qui l'isolent et des formes
de répulsion qui l'excluent ou la capturent.
Michel Foucault¹

Der Kapitalismus ist vermutlich
der erste Fall eines nicht entschuldigenden,
sondern verschuldenden Kultus [...]
Kapitalismus ist eine Religion
aus bloßem Kult, ohne Dogma.
Walter Benjamin²

Il titolo del contributo si ispira esplicitamente a quella tradizione filosofica che ha cercato di pensare la relazione tra l'individuo e la collettività attraverso l'interazione della psicanalisi freudiana e la critica dell'economia politica di Karl Marx. Ha ancora senso nel 2024 perseguire tale programma di ricerca? Non si è esaurito – come alcuni sostengono – con i movimenti studenteschi del '68? A parte alcune intuizioni della Scuola di Francoforte, e segnatamente di Herbert Marcuse, si potrebbe dire che tale compenetrazione della teoria psicanalitica con l'economia politica è quasi sempre stata l'espressione di un'ideologia, più che di un'articolazione concettuale rigorosa. Pertanto l'obiettivo di questo breve saggio sarà almeno di impostare il quadro teorico dell'interazione tra psicanalisi ed economica politica.

Deleuze e Guattari evidenziano un'identità teorica tra il concetto di lavoro astratto (misura oggettiva del valore, coniata da Adam Smith, e ripresa da David Ricardo e Karl Marx, dove unità di tempo di lavoro = unità di valore) e il concetto psicanalitico di libido, in quanto unità astratta dell'economia dell'energia psichica, che rende conto del *valore* psichico delle rappresentazioni. Se l'intuizione potrebbe avere epistemologicamente un senso, l'esito del ragionamento è tuttavia

¹ Foucault, M. (2001), *Dits et écrits*, Vol. I, 1961, *La folie n'existe que dans une société*, p. 197: «La follia non può trovarsi allo stato selvaggio. La follia esiste soltanto in una società, essa non esiste al di fuori delle forme della sensibilità che la isolano e delle forme di repulsione che la escludono o la catturano». [La traduzione è mia, come in ogni caso dove una traduzione italiana non è esplicitata.]

² Benjamin, W. (1991), *Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik*, *Kapitalismus als Religion*, pp. 100, 102: «Il capitalismo è presumibilmente il primo caso di un culto che, in luogo di togliere il debito, lo aumenta [...] Il capitalismo è una religione costituita solamente dal culto, senza alcun dogma».

che nel capitalismo apparirebbe un'attività di produzione «*in generale e senza distinzione*» che sarebbe «inseparabilmente quella dell'economia politica e della psicanalisi, al di là dei loro sistemi determinati di rappresentazione».³

Ora, è necessario chiarire in quale modo si potrebbe concepire una produzione – che inevitabilmente passa attraverso un concetto di lavoro – in ambito psichico: Freud isola anzitutto il «lavoro onirico» e il «lavoro del lutto», che però sono di fatto delle forme di elaborazione psichica (*psychische Verarbeitung*). Quest'ultima consiste in ogni forma di lavoro compiuto dall'apparato psichico per integrare e organizzare le eccitazioni, il cui accumulo potrebbe essere patogeno, e questo avviene in primo luogo attraverso delle connessioni associative tra di esse.⁴ In altri termini, ogni operazione dell'apparato psichico che modifica i contenuti psichici, attraverso una riorganizzazione associativa, è considerata lavoro psichico. Può essere questa una forma di produzione? È legittimo parlare di produzioni dell'inconscio?

Secondo gli autori dell'*Anti-edipo*, la grande scoperta della psicanalisi fu quella della «produzione desiderante», che implicherebbe di concepire l'inconscio come una fabbrica, anziché come un teatro di rappresentazioni interiori, dove l'inconscio non produce, ma si esprime. Il tutto è molto affascinante, se non fosse che l'idea di produzione desiderante soggiacente è il semplice libero flusso metonimico di significanti, il che fa della loro postura materialistica una maschera più che un'impostazione teorica rigorosa.⁵

In effetti, la relazione tra psicanalisi ed economia politica viene iscritta all'interno di una *metafisica della produzione*, che considera le due scienze come modalità di analisi dello stesso fenomeno, la produzione appunto, secondo sistemi di rappresentazione differenti peraltro guidati dalla somiglianza del lessico. Tale approccio viene definito da Gilbert Simondon come pseudo-scientifico nella misura

³ Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973), *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Œdipe*, IV. Introduction à la schizo-analyse, pp. 363-364.

⁴ Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022), «Élaboration psychique», «Travail du deuil», «Travail du rêve». *Vocabulaire de la psychanalyse*, pp. 130-131, 504-505. Definizione di *elaborazione psichica* a pagina 130: «[...] le travail accompli par l'appareil psychique en vue de maîtriser les excitations qui lui parviennent et dont l'accumulation risque d'être pathogène. Ce travail consiste à intégrer les excitations dans le psychisme et à établir entre elles des connexions associatives».

⁵ Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973), I. Les machines désirantes, p. 33: «La grande découverte de la psychanalyse fut celle de la production désirante, des productions de l'inconscient. Mais, avec Œdipe, cette découverte fut vite occultée par un nouvel idéalisme: à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué la représentation; à l'inconscient productif, on a substitué un inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer (le mythe, la tragédie, le rêve)».

in cui il pensiero analogico non interviene tra operazioni e quindi nell'identità di rapporti, ma si traccia la somiglianza tra rapporti di identità strutturali. Altrimenti detto, si prende massivamente il fenomeno della produzione in entrambi gli ambiti, psicanalitico ed economico, e se ne presuppone l'identità di struttura, in luogo di mostrare quali operazioni (e quindi relazioni interne a diverse strutture) siano effettivamente analoghe nel loro produrre strutture psichiche ed economiche.⁶ Come si può dunque operare un'analogia legittima tra la psicanalisi e l'economia politica?

1. La civiltà *del* lavoro: i fondamenti psicanalitici dell'economia politica

Come emerge dal contributo di Maria Vittoria Ceschi,⁷ la scelta economica non può essere dedotta dall'ipotesi delle aspettative razionali da cui derivano i modelli di teoria della scelta razionale poiché le aspettative sono dettate dalla vita pulsionale e dunque è semmai quest'ultima a orientare la scelta economica. In questo senso, l'analogia a fondamento di un'interazione scientificamente proficua tra psicanalisi ed economia politica risiede nel fatto che l'oggetto di analisi della prima sono i destini pulsionali (dalla soddisfazione alla rimozione) mentre l'economia politica è lo studio di quell'insieme di meccanismi collettivi attraverso cui tale vita pulsionale può giungere a soddisfazione compatibilmente con la civiltà.

Per tale ragione, l'oggetto della psicanalisi e dell'economia politica è per certi versi il medesimo, cioè la vita pulsionale del soggetto, benché vi sia un'attenzione particolare su componenti diverse della struttura vettoriale della pulsione. La pulsione è un «concetto limite tra lo psichico e il somatico» ed è – scrive Freud – il «rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni [*als ein Maß der Arbeitsanforderung*] che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea». Le sue componenti sono

⁶ Simondon, G. (2017), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Suppléments, Allagmatique, pp. 530, 533: «[...] la pensée analogique est celle qui relève des identités de rapports, non des rapports d'identité, mais il faut préciser que ces identités de rapports sont identités de rapports opératoires, non des identités de rapports structuraux. Par-là se découvre l'opposition entre la ressemblance et l'analogie: la ressemblance est faite de rapports structuraux. La pensée pseudo-scientifique fait un large usage de la ressemblance, parfois même de la ressemblance de vocabulaire, mais elle ne fait pas usage de l'analogie»; sulla *metafisica della produzione*, cfr. Caye, P. (2015), *Critique de la destruction créatrice. Production et humanisme*, Avant-propos, pp. 12-13.

⁷ Vedi Ceschi, M. V. (2024), *Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine*, *supra*.

la fonte (*Quelle*), la spinta (*Drang*), l'oggetto (*Objekt*) e la meta (*Ziel*). La *fonte* allude a «quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione». Freud afferma inequivocabilmente che «lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia», nonostante l'influenza della fonte somatica sul carattere della pulsione, quest'ultima, continua Freud, «non ci è nota nella vita psichica che attraverso le sue mete». Ora, la *meta* della pulsione è «in ogni caso il soddisfacimento che può esser raggiunto soltanto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione». Certamente, la soddisfazione incarna la meta finale: diverse mete intermedie costituiscono tramite combinazione o reciproca sostituzione la via per il raggiungimento della meta finale. Si è detto che la pulsione è una misura delle operazioni psichiche ed in effetti la componente che Freud considera l'essenza della pulsione è la *spinta*, perfetto analogo del modulo vettoriale, che è «la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta». La spinta è la componente eminentemente quantitativa della pulsione, giacché essa è in fondo il negativo della quantità di eccitazione somatica all'origine della pulsione stessa, cioè corrisponde ad una quantità di eccitazione pari allo stimolo somatico, ma con verso contrario (perciò è il negativo). La spinta aumenta quindi proporzionalmente all'intensità dello stimolo alla fonte somatica. Infine, l'*oggetto* «è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta». L'oggetto è la componente più variabile della pulsione, giacché esso «non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento».⁸

Inoltre, la struttura polare della pulsione delineata da Freud, secondo cui la vita psichica è dominata da tre polarità (Io-mondo esterno, attivo-passivo e piacere-dispiacere), compie il magistrale percorso di fondazione dell'analitica trascendentale (cioè la costruzione di categorie) sull'estetica, che comincia con Kant e attraverso Schopenhauer e Nietzsche giunge a compimento con Freud.⁹ Non è questo il luogo per approfondire questo punto, ma ricordare che la costruzione di categorie e concetti, e quindi l'intelletto, si radica nella vita sensibile del soggetto – ed in ultima analisi nella vita pulsionale – è imprescindibile per esplicitare i fondamenti psicanalitici dell'economia politica.

Arthur Schopenhauer osservava già nel 1819 quanto l'associazione di idee procedesse seguendo la legge di motivazione, cioè l'interesse personale del soggetto e quindi gli «scopi [*Zwecken*] individuali di una persona». Tali scopi non

⁸ Freud, S. (1915a), *Pulsioni e loro destini*, pp. 17-19.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 29-35; Baldini, F. (2023), *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*, p. 186: «Le pulsioni, in quanto forze, sono del tutto analoghe alle forze intrinseche, interne motive, di Kant. Questo gesto – iniziato dal pensatore di Königsberg e che Freud completa – riduce l'analitica a un capitolo dell'estetica e di conseguenza unifica la sfera della natura e quella della libertà».

sono altro che le mete intermedie della pulsione. Schopenhauer non esita a vedere nell'intelletto (la facoltà delle categorie) il servitore della volontà, che lo spinge secondo la misura delle sue forze (*nach Maaßgabe seiner Kräfte*). Ciò significa che è per così dire il campo di gravitazione costituito dai motivi della volontà o della pulsione a produrre l'architettura categoriale, che struttura l'associazione di idee. In questo campo, vi sono densità di quanti di eccitazione che fanno gravitare determinate rappresentazioni orientando dunque secondo gradi di vicinanza i percorsi associativi.¹⁰ Anzitutto è la polarità economica piacere-dispiacere a strutturare l'interesse personale e quindi l'associazione di idee secondo il principio di piacere che esprime la legge di motivazione.

In questo contesto emerge chiaramente il quadro teorico per la naturalizzazione di ogni critica dell'ideologia, che non sarà altro che un'applicazione rigorosa della psicanalisi su dinamiche collettive. Se la psicanalisi mostra l'emergere dell'analitica a partire dall'estetica, al punto che si potrebbe considerare la metapsicologia, nei suoi tratti fondamentali, un'*estetica trascendentale* in quanto «scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità»,¹¹ il nesso con l'economia politica risulterà evidente. In effetti, Benedetto Croce ci ricorda che le

due scienze spiccatamente moderne, l'Estetica e l'Economica, menano a conciliare spirito e senso, a liberare lo spirito dall'incubo di una natura esterna, a spiritualizzare l'oggetto del soggetto, e ad interiorizzare la lotta del bene col male, escludendo il trascendente, attuando l'assoluta immanenza: due scienze per eminenza mondane.¹²

La conciliazione dello spirito con il senso, cioè coi sensi, è esattamente la riduzione dell'analitica all'estetica, con il corollario dunque che la sensibilità non

¹⁰ Cfr. Schopenhauer, A. (2012), *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, § 44. Influsso della volontà sul conoscere, pp. 206-207; Schopenhauer, A. (2006), *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Vol. II, § 14. Sull'associazione di idee, p. 1269: «Ma ciò che mette in attività la stessa associazione di idee [...] è, in ultima istanza, nel segreto della nostra interiorità, la *volontà*, che spinge il suo servitore, l'intelletto, ad allineare, secondo le sue forze, pensiero dietro pensiero, a richiamare ciò che è simile, ciò che è contemporaneo, a riconoscere premesse e conseguenze: giacché è nell'interesse della volontà che in genere si pensi, perché si sia orientati nel modo migliore possibile per tutte le evenienze. Quindi la forma del principio di ragione, che domina e mantiene attiva l'associazione di idee, è in ultima analisi la legge di motivazione; perché ciò che guida il sensorio e fa sì che esso, in questa o quella direzione, segua l'analogia o un'altra associazione di idee, è la volontà del soggetto pensante».

¹¹ Kant, I. (1976), *Critica della ragion pura*, p. 76.

¹² Croce, B. (1990), *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce, Le due scienze mondane: L'Estetica e l'Economica*, II. Spirito e Natura, pp. 189-190.

è più percepita come un fattore naturale o materiale, in quanto esterno al soggetto, tradizionalmente identificato come veicolo del Male. Al contrario, secondo le due scienze mondane, che potremmo qui ribattezzare psicanalisi ed economia politica, la sensibilità stessa è non soltanto posta all'interno del soggetto, bensì ne costituisce addirittura il cuore pulsante: la struttura che determina l'intelletto.¹³

Se la psicanalisi si fonda su principi *a priori* della sensibilità, l'economia politica non potrà altro che presupporre tali principi – sfruttandoli – al fine di sviluppare le proprie analisi e politiche economiche. L'ipotesi è che l'economia politica intervenga al livello dell'oggetto e delle mete intermedie ed è per tale ragione che si possono produrre dei cortocircuiti tra l'offerta degli oggetti da parte del mercato e la meta finale della vita pulsionale. Tuttavia, occorre precisare che in psicanalisi l'oggetto può anche essere una parte del corpo del soggetto, mentre l'economia politica ha come ambito di intervento quegli oggetti estranei al soggetto, quand'anche possano sempre avere una ricaduta sul corpo stesso del soggetto.¹⁴

Questa ipotesi trova già una prima conferma agli albori del pensiero liberale nella teoria della proprietà di John Locke (1632-1704), il quale poneva come limite naturale della proprietà ottenuta tramite il lavoro del proprio corpo la soddisfazione – per definizione limitata – dei bisogni dell'individuo, il che implica che l'accumulo di cibo o di risorse sprecate, perché non consumate dall'individuo, è considerato ingiusto.¹⁵ La proprietà si giustifica dunque in quanto funzionale al soddisfacimento del soggetto. L'economia politica è pertanto quella scienza empirica che studia le forme, le modalità e l'organizzazione degli oggetti funzionali al soddisfacimento della vita pulsionale. Tuttavia, la domanda sulla definizione del soddisfacimento è l'ambito in cui l'economia politica può cadere vittima di pregiudizi ideologici, o meglio fornire una risposta a tale domanda è precisamente la componente *politica* dell'economia politica.

Il grande studio di Albert Hirschman sugli argomenti per il capitalismo prima del suo trionfo è una preziosa testimonianza non soltanto del fatto che il mercato è una costruzione sociale e politica e che dunque lo scambio economico è possibile soltanto all'interno di istituzioni sociali e politiche, ma anche che esse consistevano e consistono in regimi di governo delle passioni, o meglio della vita pulsionale. Alla predilezione della funzione repressiva dell'autorità politica, Hirschman constata l'emergere nel XVIII secolo di una funzione trasformatrice, educativa, delle istituzioni socio-politiche, tramite le quali le *passioni diventano interessi*. L'implicita utopia di questo secondo regime libidico è che si possa giungere tramite l'educazione delle passioni al libero movimento degli interessi,

¹³ Cfr. Croce, B. (1990), p. 189.

¹⁴ Cfr. Freud, S. (1915b), p. 18.

¹⁵ Cfr. Locke, J. (1998), *Il secondo trattato sul governo*. V. Della Proprietà, pp. 94-127.

cioè al *laissez-faire au marché*: al liberismo economico del *lasciate-fare al mercato*. L'idea di potere incanalare le passioni, e quindi la vita sensuale, affinché le sue energie siano orientate al benessere collettivo è il nucleo del concetto freudiano di sublimazione.¹⁶

Perciò, si può intanto affermare che l'analogia tra psicanalisi ed economia politica verte non tanto sulla *produzione* quanto piuttosto ed anzitutto sul fatto che non solo entrambe sono strutturate da un'economia libidica rispettivamente a livello individuale e collettivo, ma anche si presentano come metodi di analisi dell'organizzazione di tale economia libidica individuale e collettiva. Tale organizzazione avviene per esempio attraverso operazioni quali l'idealizzazione e la sublimazione, di cui è necessario precisare la differenza, giacché qui si situa – come si vedrà – lo sfondo delle possibili derive feticistiche del consumo prodotte dal marketing, nonché le diverse disfunzioni nell'interazione tra l'individuale e il collettivo all'interno dei processi economici.

La sublimazione riguarda esclusivamente la libido oggettuale, cioè quella quantità di energia psichica diretta verso oggetti esterni all'Io, e consiste «nel volgersi della pulsione a una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale» producendo dunque una «deviazione rispetto alla sessualità». Al contrario, l'idealizzazione riguarda l'oggetto della pulsione ed essa agisce tanto sulla libido oggettuale, quanto sulla libido dell'Io. Pertanto, l'idealizzazione compie un'amplificazione ed un'elevazione psichica dell'oggetto, che acquisisce in tal modo sempre più importanza per il raggiungimento della soddisfazione. Nel caso in cui l'oggetto fosse l'Io stesso, si costituisce l'ideale dell'Io, a partire dal quale un'istanza psichica, detta «coscienza morale», commisura costantemente l'Io attuale. L'idealizzazione accresce le esigenze dell'Io, il che favorisce al massimo la rimozione, mentre «la sublimazione offre invece una via d'uscita in virtù della quale le esigenze dell'Io possono esser soddisfatte senza dar luogo a rimozione».¹⁷ L'idealizzazione si soddisfa nell'elevazione dell'oggetto rimuovendo al contempo le pulsioni sessuali, mentre la sublimazione si alimenta di energia spostabile, cioè libido desessualizzata, attenendosi «fermamente a quello che è il fine principale dell'Eros, e cioè l'unire e il legare, in quanto serve a quella unità, o tendenza all'unità, che caratterizza l'Io. Se includiamo in questi spostamenti anche i processi di pensiero, intesi nel loro più ampio significato, pure il lavoro intellettuale risulterà

¹⁶ Hirschman, A. O. (2013), *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*, pp. 16-17: «A solution that is more in harmony with these psychological discoveries and preoccupations consists in the idea of *harnessing* the passions, instead of simply repressing them. Once again, the state, or “society”, is called upon to perform this feat, yet this time not merely as a repressive bulwark but as a transformer, a civilizing medium».

¹⁷ Cfr. Freud, S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, pp. 464-465.

rebbe sostenuto dalla sublimazione di forze motrici erotiche».¹⁸

La sublimazione è dunque un destino pulsionale che prolunga la meta principale di Eros, cioè il tendere ad unità di organizzazione della vita pulsionale sempre più estese orientando la pulsione dalla scarica immediata individuale verso mete intermedie collettive (sociali, professionali, politiche, intellettuali) mediate dal mondo degli oggetti estranei all'Io. In effetti, l'economia politica esige il processo di sublimazione, senza il quale le istituzioni economiche non potrebbero esistere, benché alcune derive del capitalismo avanzato possano indurre ingenti processi di desublimazione compensati da idealizzazione che si manifestano in particolare nelle patologie del consumo.¹⁹

Il regime libidico che conduce dalle passioni agli interessi è senz'altro una modalità della sublimazione, che ha come modello quello del *doux commerce*, cioè l'interscambio sociale non solo economico, ma anzitutto simbolico, intellettuale, sessuale e culturale. L'idealizzazione iscrive segretamente tale transizione all'interno dell'ideale della frugalità e del risparmio in funzione dell'aumento dell'operosità: lo spostamento operato dalla sublimazione fa prevalere, seguendo David Hume, «l'amore per il profitto [...] sull'amore per il piacere». Il lavoro è dunque in antitesi rispetto al piacere: non è possibile lavorare se vi è godimento e così l'industriosità è necessariamente il frutto della frugalità.²⁰

Infatti, Richard Cantillon sosteneva nel 1755 che i paesi protestanti fossero economicamente più floridi in virtù dell'eliminazione di molteplici feste di origine cattolica e degli ordini mendicanti. Insomma, la riduzione di momenti di puro consumo (feste), o ancora di alcune pratiche ritenute parassitarie come la carità, sarebbe una causa determinante per lo stimolo all'operosità. Questa ideologia culmina nella figura dell'accumulatore di tesori (*Schatzbildner*) descritta da Karl Marx. Tale accumulatore «sacrifica perciò in nome del feticcio dell'oro [*Goldfetsch*] il suo godimento carnale. Egli prende sul serio il vangelo dell'abnegazione». Ciò comporta che «la summa della sua economia politica» si sostanzia nell'operosità (*Arbeitsamkeit*), nella parsimonia (*Sparsamkeit*) e nell'avarizia (*Geiz*).²¹

¹⁸ Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*. 4. Le due specie di pulsioni, p. 507.

¹⁹ Le patologie del capitalismo contemporaneo, tra cui il consumo coatto, saranno tema della prossima sezione.

²⁰ Cfr. Hirschman, A. O. (2013), pp. 60-62; Hume, D. (1994), *Essays. Moral, Political and Literary*, Part II, IV. Of Interest, p. 301: «Commerce increases industry, by conveying it readily from one member of the state to another, and allowing none of it to perish or become useless. It increases frugality, by giving occupation to men, and employing them in the arts of gain, which soon engage their affection, and remove all relish for pleasure and expence. It is infallible consequence of all industrious professions, to beget frugality, and make the love of gain prevail over the love of pleasure».

²¹ Cantillon, R. (2015), *Essai sur la nature du commerce en général*, p. 59; Marx,

La rinuncia del godimento carnale in nome del feticcio dell'oro tradisce il fatto che all'origine dei meccanismi dell'accumulazione predominano le dinamiche di idealizzazione, alimentate da rimozioni, più che quelle di sublimazione. Il sacrificio del godimento carnale, cioè del consumo, deriva di fatto dalla rimozione della relazione primordiale con l'oggetto che è retta da una pulsione di distruzione e – se va bene – di appropriazione, o in ogni caso, una volontà di potenza, come afferma Freud, riprendendo l'espressione di Nietzsche. Infatti, se all'origine l'esterno «l'oggetto, l'odiato, sarebbero a tutta prima identici», quando l'oggetto si rivela «in seguito fonte di piacere, esso viene amato, ma anche incorporato nell'Io, così che per il purificato Io-piacere l'oggetto torna a coincidere con l'estraneo o l'odiato».²²

Hegel parte dalla stessa idea che la relazione con l'oggetto instaurata dal desiderio (*Begierde*) è anzitutto una negazione dell'oggetto e in questo senso il «lavoro è al contrario desiderio *inibito* [gehemmt *Begierde*], il dileguare [degli oggetti] è così *trattenuto*, in altre parole il lavoro mette in forma [*bildet*]». Tramite il lavoro, l'oggetto non è più distrutto, ma è trasformato, elaborato: ciò che si riassume nel passaggio dall'incorporazione dell'io-piacere ad una relazione oggettuale di manipolazione. Così la civiltà, cioè la *Bildung*, diventa la «liberazione e il lavoro della liberazione superiore [...]». Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito».²³

Se l'operosità o lo stimolo al lavoro appariva in alcuni autori del XVIII secolo come la conseguenza di una rigida moralità dell'abnegazione, fondata sull'idealizzazione, Hegel sottolinea maggiormente il processo di sublimazione nel lavoro in quanto spostamento dalla distruzione all'appropriazione e trasformazione dell'oggetto. Infatti, il godimento non è negato o rimosso, quanto piuttosto – si potrebbe dire – inibito nella meta e spostato su mete intermedie. A questo punto giova leggere integralmente un'importante nota di Sigmund Freud, laddove afferma anzitutto che è impossibile in un'esposizione sommaria «valutare adeguatamente il significato del lavoro per l'economia libidica» e prosegue:

Nessun'altra tecnica di condotta della vita lega il singolo così strettamente alla realtà

K. (1955-1981), *Marx Engels Werke*, Vol. XXIII, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Libro I, p. 147.

²² Freud, S. (1915a), p. 31; Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 9-10. [La traduzione è mia].

²³ Hegel, G. W. F. (1986), *Werke in zwanzig Bänden*, Vol. III, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 153-154, 368 [trad. it. Hegel, G. W. F. (2008), *La fenomenologia dello spirito*, pp. 135, 330]; Hegel, G. W. F. (1986), Vol. VII, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187, pp. 344-345 [trad. it. Hegel, G. W. F. (2010), *Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 158].

come il concentrarsi sul lavoro, poiché questo lo inserisce sicuramente almeno in una parte della realtà, nella comunità umana. La possibilità di spostare una forte quantità di componenti libidiche, narcisistiche, aggressive, e perfino erotiche sul lavoro professionale e sulle relazioni umane che ne conseguono, conferisce al lavoro un valore in nulla inferiore alla sua indispensabilità per il mantenimento e la giustificazione dell'esistenza del singolo nella società. L'attività professionale procura una soddisfazione particolare se è un'attività liberamente scelta, tale cioè da rendere utilizzabili, per mezzo della sublimazione, inclinazioni preesistenti, moti pulsionali persistenti cui già per costituzione l'individuo è vigorosamente predisposto. Eppure il lavoro come cammino verso la felicità è stimato poco dagli uomini. Non ci si rivolge ad esso come alle altre possibilità di soddisfacimento. La grande maggioranza degli uomini lavora solo se spinta dalla necessità, e da questa naturale avversione degli uomini per il lavoro scaturiscono problemi sociali spinosissimi.²⁴

Il nesso tra lavoro e sublimazione è qui esplicitamente affermato, ma non solo. Si specifica che il lavoro è una forma di sublimazione, se è liberamente scelto. Al contrario, il lavoro sembra essere poco reputato dagli uomini come fonte di piacere. Si può legittimamente dedurre che la resistenza al lavoro sia dovuta al fatto che il lavoro non liberamente scelto può soltanto essere effettuato in virtù di forti dinamiche di idealizzazione – e quindi rimozione – a sostegno di una morale dell'abnegazione. Con questi elementi emerge già chiaramente l'identità di operazioni (sublimazione, idealizzazione, rimozione) nell'economia libidica individuale e collettiva, o meglio l'identità di operazioni strutturanti l'economia libidica individuale e le condizioni dei processi economici. In tal modo, si è almeno arrivati a impostare i fondamenti psicanalitici dell'economia politica.

Per corroborare ulteriormente l'imprescindibile componente ideale a fondamento del funzionamento del capitalismo avanzato è sufficiente rimandare a Max Weber. Nel suo saggio classico sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo sottolinea, riassumendo intuizioni degli autori del XVII-XVIII secolo, quanto tale etica spronava «quelle nature spirituali e appassionatamente serie che finora avevano fornito al monachesimo i suoi migliori esponenti [...] a seguire ideali ascetici all'interno della vita professionale del mondo». In particolare, la matrice calvinista trapianta nella vita quotidiana «quell'impulso al costante autocontrollo [*Antrieb zur konstanten Selbstkontrolle*] e quindi, in genere, a una regolamentazione pianificata della propria vita».²⁵

Questa etica è precisamente ciò che si riflette nella transizione, analizzata da Michel Foucault,²⁶ nell'applicazione della giustizia penale dal supplizio spettacolo-

²⁴ Freud, S. (1929), *Il disagio della civiltà*. II, nota 1, p. 572.

²⁵ Weber, M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. I, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pp. 119-120, 125-127 [trad. it. Weber, M. (2018), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 182-187].

²⁶ Vedi Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, pp. 9-40.

lare dei corpi alla disciplina delle «anime» dei condannati. In effetti il penitenziario nella sua pianificazione della vita quotidiana traduce gli stessi ideali ascetici della disciplina monastica alla base del funzionamento della vita economica moderna.

Prima di analizzare qualche esempio empirico del capitalismo contemporaneo, occorre evidenziare un'ultima componente metapsicologica che rende ragione dell'impulso al costante autocontrollo. Tale autocontrollo presuppone, secondo Adam Smith, la divisione del soggetto in un Io giudicante ed un Io oggetto del giudizio. L'Io giudicante è nominato da Smith *spettatore imparziale*, che è il garante della condotta dell'Io agente giudicato secondo i criteri di un osservatore esterno. Tale fondamento dell'etica, Smith la radica nella vanità e nell'orgoglio dell'uomo che soltanto l'educazione può orientare su oggetti appropriati. Non è un caso che il padre dell'economia politica moderna affermi che un uomo orgoglioso e vano sia costantemente non-soddisfatto (*dissatisfied*). Infatti l'auto-stima è proporzionale al giudizio dello spettatore, e qualora l'individuo si stimi più del dovuto, ecco che il mancato riconoscimento da parte dell'ambiente si interiorizza nel giudizio dello spettatore imparziale.²⁷

Adam Smith isola il fondamento sociale della frustrazione narcisistica, che si ritrova formulata anche da Freud, allorché illustra la genesi del Super-io, che si rivela una formalizzazione aggiornata, arricchita dai dati clinici delle allucinazioni acustiche di natura persecutoria, dell'intuizione dello spettatore imparziale. In effetti, il Super-io si costituisce attraverso l'accumulo delle critiche rivolte a voce al soggetto da parte delle persone del proprio ambiente: dai genitori alla società, dal prossimo fino ad un'entità astratta come l'opinione pubblica.²⁸

²⁷ Cfr. Smith, A. (1981-1987), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, Vol. I, *The Theory of Moral Sentiments*, pp. 110-113, 259-261: a p. 113, Smith descrive il suo *spettatore imparziale* in termini che legittimano un proficuo confronto con il concetto freudiano di Super-io: «When I endeavour to examine my own conduct, when I endeavour to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that, in all such cases, I divide myself, as it were, into two persons; and that I, the examiner and judge, represent a different character from that other I, the person whose conduct is examined into and judged of. The first is the spectator, whose sentiments with regard to my own conduct I endeavour to enter into, by placing myself in his situation, and by considering how it would appear to me, when seen from that particular point of view. The second is the agent, the person whom I properly call myself, and of whose conduct, under the character of a spectator, I was endeavouring to form some opinion».

²⁸ Freud, S. (1914), p. 466: «Infatti, l'esigenza di formare un ideale dell'Io, su cui la coscienza morale è incaricata di vigilare, è scaturita dall'individuo per opera delle critiche che i suoi genitori gli hanno rivolto a voce, alle quali, nel corso del tempo, si sono associati gli educatori, i maestri e l'incalcolabile e indefinita schiera di tutte le altre persone del suo ambiente (il suo prossimo e la pubblica opinione)».

2. Alcuni sintomi dell'economia libidica del capitalismo contemporaneo

Non si è finora articolata la vita pulsionale oggetto delle due scienze mondane e cioè la psicanalisi e l'economia politica. Perciò è necessario ricordare che le pulsioni sono di due grandi tipi: le pulsioni di autoconservazione e le pulsioni sessuali. Le prime sono state per un periodo identificate alle pulsioni dell'Io, la cui meta è appunto l'autoconservazione dell'Io, mentre le pulsioni sessuali avrebbero come meta la riproduzione della specie, non sempre sinergica con l'Io. Nell'evoluzione psicosessuale, Freud sottolinea che, prima di acquisire una loro autonomia, le pulsioni sessuali si appoggiano, a partire dalla fase orale, agli oggetti delle pulsioni di autoconservazione investendo le corrispettive funzioni organiche. In tal modo, le pulsioni sessuali e le pulsioni dell'Io «hanno a disposizione i medesimi organi e sistemi organici». Il piacere sessuale non è infatti soltanto legato agli organi genitali, poiché «la bocca serve a baciare come a mangiare e a comunicare verbalmente, gli occhi non percepiscono soltanto le modificazioni del mondo esterno importanti per la conservazione della vita, ma anche le qualità – vale a dire le “attraive” [Reize]– degli oggetti per cui questi vengono scelti come oggetti d'amore».²⁹

Se l'economia politica risponde in primo luogo alle esigenze delle pulsioni di autoconservazione è evidente che la stessa logica si riproduce a livello collettivo e cioè che il soddisfacimento del consumatore si emancipa dalla sua semplice autoconservazione. Questo meccanismo è ciò che spiega che il consumo sia il prodotto di un'attività produttiva e che in particolare un atto di consumo, cioè di soddisfacimento, implica sempre anche una modalità di consumo (*Weise der Konsumtion*). L'atto di mangiare è diverso se si mangia della carne cruda con le mani oppure se si compie mangiando carne cotta con forchetta e coltello.³⁰

Questo esempio tratto da Karl Marx consente di comprendere che la modalità del consumo è una dimensione alimentata da una sublimazione della pulsione sessuale ancora appoggiata alle pulsioni di autoconservazione a differenza del caso dell'esperienza estetica pura. Ritrovare i due tipi di pulsioni all'interno dei processi economici è importante, giacché una buona parte delle nevrosi deriva proprio dal conflitto tra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. Si dovrebbe già intuire che alcune derive patologiche del consumo si radicano proprio in tale conflitto e nella tensione tra soddisfacimento e godimento. Anzitutto, occorre rammentare che da Schopenhauer a Freud la follia o insomma una patologia psichica è lo strumento a cui ricorre la natura come «ultimo mezzo di salvezza per la vita»: un rifugio per l'autoconservazione dell'Io di fronte a qualche rappresentazione o

²⁹ Freud, S. (1910), *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, pp. 292-293; Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, p. 492.

³⁰ Cfr. Marx, K. (1955-1981), Vol. XLII, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, p. 27.

affetto negativo che si impone fino a mettere a repentaglio la vita dell'organismo. Così tali contenuti vengono rimossi e le lacune nella memoria sostituite con elementi di fantasia.³¹

Vale soffermarsi su alcune voci del DSM-5 per inquadrare una serie di sintomi dell'economia libidica del capitalismo contemporaneo. In effetti, è sintomatico che si precisi che non tutti i «gruppi di comportamenti ripetitivi» vengono integrati come sintomi di «disturbi mentali [*mental disorders*]». In particolare, si fa allusione ad una serie di dipendenze comportamentali (*behavioral addictions*), quali la dipendenza da esercizio fisico, la dipendenza da shopping o ancora quella sessuale, che non avrebbero sufficiente «peer-reviewed evidence» per essere considerate patologiche. Se si legge con attenzione ci si accorge che il modello di partenza per considerare alcuni comportamenti ripetitivi come patologici è l'analogia con i sintomi manifestati dall'abuso di sostanze (farmaceutiche o stupefacenti) con relativa logica di alternanza tra uso e astinenza (*during intoxication/withdrawal*). Per questa ragione, la dipendenza da gioco è inclusa perché riscontra forti analogie con la dipendenza da sostanze ed in particolare «l'attivazione nel cervello di specifiche strutture relative alla gratificazione [*specific reward structures*]». Si osserva giustamente che ogni ricaduta nell'uso di sostanze è motivato dalla necessità di eliminare i sintomi provocati dall'astinenza. Eppure, ci sarebbe da precisare che l'uso stesso di sostanze è a sua volta un sintomo che sostituisce i sintomi emersi durante l'astinenza, il che esige appunto di comprendere il quadro clinico che fornisca il senso tanto dei sintomi dell'astinenza che della dipendenza. E questa non è esattamente la stessa logica che guida i comportamenti evocati sopra (dipendenza da esercizio fisico, da shopping e così via), ma espunti dalla casistica delle patologie? Infine, si nota il pudore nell'uso del termine dipendenza (*addiction*) preferendo la vaga espressione «*substance use disorder*», disordine da uso di sostanze, per includere tanto l'uso sporadico quanto quello cronico.³²

³¹ Cfr. Schopenhauer, A. (2006), Vol. I, Libro III, § 36, pp. 390-391; Freud, S. (1892-1895), *Studi sull'isteria*, pp. 359-360; Freud, S. (1894), *Le neuropsicosi da difesa*, pp. 123-125.

³² AA. VV. (2013), «Substance-Related and Addictive Disorders». DSM-5. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, pp. 481-485: «[...] reflecting evidence that gambling behaviors activate reward systems similar to those activated by drugs and produce some behavioral symptoms that appear comparable to those produced by the substance use disorders. Other excessive behavioral patterns, such as Internet gaming, have also been described, but the research on these and other behavioral syndromes is less clear. Thus, groups of repetitive behaviors, which some term *behavioral addictions*, with such subcategories as “sex addiction”, “exercise addiction”, or “shopping addiction”, are not included because at this time there is insufficient peer-reviewed evidence to establish the diagnostic criteria and course descriptions needed to identify these behaviors as mental disorders».

Quest'ultima specifica tradisce il fatto che non si considera che la discriminante di un comportamento patologico non è tanto la sua frequenza, quanto piuttosto la funzione che esso assume nella vita psichica del soggetto: non è la frequenza di rapporti sessuali che fa della sessualità una dipendenza, quanto semmai, per esempio, se la sessualità assume la funzione di scarica dell'angoscia. Ovviamente, ciò deriva da una diagnostica fondata su meri sintomi senza costrutti clinici. Inoltre, l'analogia tra abuso di sostanze e dipendenza da gioco che fonda questo gruppo di disturbi rivela quanto la semplice concezione della psiche alla base della diagnostica sia di derivazione affatto ideologica.

La semplice logica della gratificazione non contempla infatti i processi di trasformazione e inversione nel contrario, per i quali il piacere del soddisfacimento si tramuta in dispiacere, o quest'ultimo si tramuta in piacere.³³ La riduzione della comprensione di alcune patologie attraverso la logica della gratificazione tradisce ancora una volta l'ideologia della nosografia, che rimuove la dialettica tra soddisfacimento e piacere. In effetti, queste inversioni tra piacere-dispiacere si fondano sulla differenza tra soddisfacimento e piacere, o godimento, che si cercherà di affrontare ora attraverso gli esempi di altri sintomi del capitalismo contemporaneo. L'ipotesi è infatti che il capitalismo contemporaneo oblitera tale differenza incoraggiando un consumo *al di là del principio di piacere*.

Per verificare tale ipotesi è utile considerare il nesso tra gli stati depressivi e l'anedonia, cioè la perdita di interesse o di piacere (*loss of interest or pleasure*). Il DSM-5 opera un curioso raddoppiamento: lo stato depressivo, si nota, implica la generale perdita di interesse o piacere per «ogni attività», eppure ci aggiunge la possibile specifica della presenza di «elementi melanconici», dove si precisa che in questo caso vi è «una quasi completa assenza della capacità di provare piacere, non semplicemente una sua diminuzione». Tuttavia, nel differenziare lo stato depressivo dal lutto, il DSM-5 afferma che il primo presenta «l'incapacità di anticipare felicità o piacere», oltre che la perdita della stima di sé e un senso di colpa ingiustificato. Il discrimine della stima di sé – cioè del narcisismo – è precisamente la differenza sottolineata da Freud tra il lutto e la melanconia, dove appunto il quadro è pressoché identico, salvo «un avvilito del sentimento di sé», acuito da autorimproveri e senso di colpa iperbolici. Pertanto, si può dire che la perdita di interesse o piacere «per il mondo esterno» – dettaglio fondamentale presente in Freud e assente nel DSM-5 che invece allude a generiche «attività» – propria degli stati depressivi è tratto comune tanto del lutto che della melanconia. Dunque, il lutto e la melanconia sono varianti di uno stato depressivo che si identifica in un'inibizione coatta, ciò che Freud indicava preliminarmente come «impedimenti [*Verhinderungen*]», che sono uno dei possibili esiti dell'imporsi di una «rappresentazione sovrintensa». Ed ecco che si trova già in Freud anche un argomento socio-culturale della distinzione tra il normale e il patologico nella

³³ Cfr. Freud, S. (1915a), p. 22 e Freud, S. (1915b), *La rimozione*, p. 36.

misura in cui di tali rappresentazioni sovrintense «non ce ne sorprendiamo se ne conosciamo lo sviluppo genetico (educazione, esperienze) e i motivi». Questo si ritrova in maniera, seppur vaga, pure nel DSM-5 quando per discriminare tra lutto e stato depressivo si rimanda alle «norme culturali per l'espressione del disagio nel contesto di una perdita». Infine, si osserva che la presenza dello stato depressivo aumenta la probabilità di una comorbilità da abuso di sostanze.³⁴

L'espressione «stato depressivo» può sembrare a prima vista estranea al lessico freudiano, eppure essa si giustifica, poiché è Freud stesso ad usarla in più occasioni ed in particolare quando sottolinea che l'inibizione generale «caratterizza gli stati depressivi [*Depressionszustände*], compreso il più grave tra essi: la melanconia». Dalla minuta teorica G sulla melanconia (1895) a *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) si compie la transizione da una comprensione statica ad una dinamica della melanconia, dove il termine «anestesia» della minuta G viene sostituito da quello di inibizione. Ma permane il filo rosso e l'intuizione teorica fondamentale: la perdita di appetito in una «nevrosi alimentare» diventa «in termini sessuali, perdita della libido».³⁵ Ciò significa che lo stato depressivo è il sintomo di una perdita di libido e segnatamente di libido disponibile, perché troppo impegnata «in un compito psichico particolarmente difficile», dove il DSM-5 allude invece ad una generica perdita di energia o di spossatezza e fatica, che sono ancora una volta elementi fenomenologici e sintomatici³⁶ senza fornire un quadro concettuale per comprenderne l'intricato intreccio in un quadro clinico coerente.

In *Lutto e melanconia* (1915), Freud ammetteva ancora «che non riusciamo a capacitarci che questo Io possa consentire alla propria distruzione», però osserva al contempo che «l'Io può uccidersi solo quando [...] riesce a trattare sé stesso come un oggetto, quando può dirigere contro di sé l'ostilità che riguarda un oggetto e che rappresenta la reazione originaria dell'Io rispetto agli oggetti del mondo esterno». Come si osservava prima, la pulsione di distruzione verso il

³⁴ Cfr. AA. VV. (2013), «Major Depressive Disorder», «Specifiers for Depressive Disorders», pp. 160-161, 166, 185; Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*. 2. Psicopatologia, pp. 247-248; Freud, S. (1915c), *Lutto e melanconia*, pp. 102-118.

³⁵ Freud, S. (1892-97), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*. Minuta G. *Melanconia* (1895), p. 30 e pp. 29-35; Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 240: «Se l'Io è stato impegnato in un compito psichico particolarmente difficile, come per esempio un lutto, o in una immane repressione di affetto, o è stato costretto a trattene fantasie sessuali continuamente insorgenti, allora s'impoverisce talmente in fatto di energia disponibile, che deve ridurre il dispendio contemporaneamente in molti punti, come uno speculatore che abbia immobilizzato il suo denaro nelle sue stesse imprese [...]. Di qui si deve poter trovare anche la via per giungere a capire l'inibizione generale che caratterizza gli stati depressivi [*Depressionszustände*], compreso il più grave tra essi: la melanconia».

³⁶ AA. VV. (2013), «Major Depressive Disorder», p. 161.

mondo esterno punta ad eliminare ogni stimolo causa di dispiacere, in tal modo se l'Io stesso è concepito come un tale oggetto si comprende infine per quale motivo «perfino l'autodistruzione della persona non può compiersi senza soddisfacimento libidico».³⁷

Ma tale soddisfacimento è appunto l'eliminazione dello stimolo che spinto all'estremo coincide con la soppressione della possibilità stessa di percepire stimoli, cioè con la morte dell'organismo. In altri termini, la morte è la forma assoluta di anestesia o anedonia: l'estrema opzione della pulsione per giungere a un soddisfacimento, che contraddice le pulsioni dell'Io. Per questo, è fondamentale cogliere la differenza tra soddisfacimento e piacere, poiché il soddisfacimento libidico legato all'autodistruzione non è un piacere. In tal senso, vi sono molteplici casi di soddisfacimento che non comportano alcuna esperienza di piacere ed è in questa prospettiva che è necessario inquadrare la relazione tra stati depressivi e anedonia.

Mark Fisher constatava l'imporsi tra gli adolescenti inglesi di una particolare forma depressiva, che definiva, forse infelicemente, «edonia depressa [*depressive hedonia*]». Ciononostante, la sottigliezza osservata da Fisher è degna di essere presa in considerazione: tale depressione non è costituita «dall'inabilità di ottenere piacere [*pleasure*], quanto piuttosto dall'inabilità di fare qualunque cosa *tranne* il ricercare piacere». Il concetto è espresso maldestramente, perché non considera la differenza tra soddisfacimento e piacere, o comunque è male espressa. Ma il punto in questione è che questa forma depressiva è alimentata dalla persistente esigenza di scaricare qualunque forma di stimolazione: ambisce al soddisfacimento assoluto. Ed in questo senso è edonica, perché non contempla il soddisfacimento attraverso sublimazione, ma solamente sotto forma di scarica diretta, perciò l'esperienza dell'eccitazione come piacere è in questo tipo inconcepibile. In particolare, ancor più della scarica diretta si tratta della *possibilità della scarica diretta*, cioè l'essere sempre connessi «alla matrice comunicativa di sensazioni-stimoli di texting, YouTube e fast food», cioè avere costantemente a portata di mano quel flusso di gratificazioni prefabbricate. In tal modo, la noia, dice Fisher, o piuttosto l'inibizione insita nello stato depressivo, si manifesta appena si è sconnessi da tale flusso: appena la possibilità di scarica non è più a portata di mano. In altri termini, qualunque forma di sublimazione, il tempo lento e lo sforzo della lettura sono percepiti come noiosi, perché non sono atti di consumo. I prodotti della sublimazione umana non sono consumabili o digeribili.³⁸

³⁷ Freud, S. (1915c), p. 111; Freud, S. (1924), p. 16.

³⁸ Fisher, M. (2009), *Capitalist realism. Is there no alternative?*, pp. 21-30. A p. 24, Fisher descrive efficacemente il senso di noia proprio di ciò che designa come *depressive hedonia*: «To be bored simply means to be removed from the communicative sensation-stimulus matrix of texting, YouTube and fast food; to be denied, for a moment, the constant flow of sugary gratification on demand. Some

Fisher lascia intendere che vi è un regresso all'oralità nel rapporto con l'oggetto, per il quale ogni cosa che risulta non consumabile viene estromessa dall'Io e giudicata «noiosa». Se il DSM-5 non includeva nella nosografia alcune dipendenze comportamentali, tra cui la dipendenza da shopping, è ancora sintomatico che sottolinei tra le possibili specifiche del disturbo da accumulo (*Hoarding Disorder*) l'eccessiva tendenza all'acquisto. Secondo le sue statistiche circa l'80-90% dei presunti affetti da disturbo da accumulo presentano un'eccessiva propensione all'acquisto. Non stupisce inoltre che tale disturbo da accumulo sia spesso associato a stati depressivi o sintomi d'angoscia. Curiosamente, si esclude la diagnosi di disturbo da accumulo se è la diretta conseguenza di altri disturbi, nonostante le comorbilità testé ammesse, e soprattutto della causa in fondo comune tra l'accumulo in sé, cioè la difficoltà di separarsi da oggetti, e l'accumulo ossessivo che chiaramente si radica in una difficoltà di separazione dagli oggetti dovuta alla percezione di perdita della propria identità.³⁹

Come spiegare il disturbo da accumulo se non appunto come sintomo di un quadro clinico più vasto? Il nesso tra stato depressivo e disturbo da accumulo, o meglio dipendenza da shopping (cioè da consumo), compone esattamente il quadro dell'edonia depressa suggerito da Fisher. In maniera preliminare, si osserva che essendo lo stato depressivo e l'accumulo due sintomi, il quadro che ne rende ragione è quello della nevrosi ossessiva: così si spiegano l'abuso di sostanze, l'acquisto coatto o altre dipendenze comportamentali come atti di consumo coatti che garantiscono il soddisfacimento della vita pulsionale dell'Io, e dunque la sua stabilità emotiva, altrimenti tendente alla melanconia.

Ora, l'elemento distintivo cruciale tra melanconia e lutto è che nella prima la perdita oggettuale è «sottratta alla coscienza». In effetti, il melanconico «sa *quando* ma non *cosa* è andato perduto in lui» e perciò «l'inibizione melanconica suscita in noi l'impressione di un enigma perché non riusciamo a vedere da cosa l'ammalato sia assorbito in maniera così totale». Lo «straordinario svilimento del sentimento di sé» del melanconico deriva dal fatto che mentre «nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato, nella melanconia impoverito e svuotato è l'Io stesso».⁴⁰

Per tale ragione, il meccanismo strutturante ciò che Fisher chiama *edonia depressa* si ritrova già esemplarmente descritto da Nietzsche, allorché identifica una modalità di inibizione fondata sull'«ottundimento del dolore attraverso l'eccitazione» (*Betäubung von Schmerz durch Affekt*). Nietzsche precisa che non si tratta semplicemente di una qualunque forma di evitamento o difesa per «impedire la ricezione di un danno ulteriore», quanto piuttosto di un metodo per *intorpidire*

students want Nietzsche in the same way that they want a hamburger; they fail to grasp – and the logic of the consumer system encourages this misapprehension – that the indigestibility, the difficulty *is* Nietzsche».

³⁹ Cfr. AA. VV. (2013), «Hoarding Disorder», pp. 247-251.

⁴⁰ Freud, S. (1915c), pp. 104-105.

«un dolore tormentoso, segreto, progressivamente intollerabile, mediante una più intensa emozione di qualsivoglia specie e per il momento eliminarlo almeno dalla coscienza – a tal uopo occorre una passione, una passione possibilmente forsennata nonché, per stimolarla, il primo buon pretesto».⁴¹

In tal modo, si coglie l'ambivalenza: il flusso costante di sensazioni-stimoli consente di eliminare, o meglio reprimere nell'inconscio, fintantoché si è connessi al flusso di stimoli artificiali, lo stimolo doloroso della melanconia causato dalla perdita di un qualcosa non presente alla coscienza. Perciò, si trovano infiniti sostituti da fornire alla coscienza per placare temporaneamente il «dolore tormentoso, segreto, progressivamente intollerabile». Così si scambia la perdita di un oggetto con l'accumulo quantitativo di infiniti oggetti (reali o immaginari), che tuttavia non colmeranno mai il senso di vuoto dell'Io prodotto dall'investimento inconscio nell'oggetto perduto.

Ormai, dovrebbe essere chiaro che tale soluzione non produce alcun piacere. Anzi, essa provoca semmai più spesso dispiacere, proprio quando l'accumulo si iscrive in un quadro ossessivo,⁴² eppure l'accumulo risulta un atto coatto necessario per eliminare lo stimolo doloroso. In effetti, il dolore (*Schmerz*) è ben altra cosa dal dispiacere, giacché – seguendo la traccia della melanconia – al sentimento del dolore non corrisponde propriamente una rappresentazione oggettuale, perché essa rimane colpita da rimozione.

Ora, si tratta di determinare la *forma storicamente determinata di melanconia* a cui qui si sta facendo allusione. Essa emerge come sintomo all'interno dell'interazione tra l'individuo e la collettività. Per comprendere la genesi di tale sintomo melanconico, partiamo dalla strabiliante ipotesi teorica freudiana a fondamento della costruzione di legami sociali stabili e sempre più complessi:

Presumibilmente la fondazione della famiglia si collegò col fatto che il bisogno di soddisfacimento genitale cessò di comportarsi come un ospite che arriva all'improvviso e dopo che se ne è andato non dà più notizie di sé per lungo tempo, e prese invece dimora come inquilino permanente. Quando ciò avvenne, il maschio ebbe un motivo per tenere presso di sé la femmina, o più generalmente l'oggetto sessuale; la femmina, non desiderando separarsi dai piccoli privi di aiuto, anche nel loro interesse dovette rimanere presso il maschio, più forte.⁴³

⁴¹ Nietzsche, F. (1980-), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Vol. V, *Zur Genealogie der Moral*, III, § 15, p. 374. [trad. it. Nietzsche, F. (2010), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, pp. 121-122].

⁴² AA. VV. (2013), «Hoarding Disorder», p. 251: «In OCD, [Obsessive-Compulsive Disorder] the behaviour is generally unwanted and highly distressing, and the individual experiences no pleasure or reward from it».

⁴³ Freud, S. (1929), p. 589.

Oltre alla necessità esterna che impone il lavoro, per cui l'unione in una collettività di più individui risiede in un puro legame di utilità, Freud insiste sull'importo dell'energia sessuale sublimata come fondamento dei legami sociali, cioè appunto quando la meta sessuale della pulsione è inibita alla meta. Pertanto, l'ipotesi teorica si rivela fondamentale nella misura in cui soltanto l'autonomia della necessità del soddisfacimento della pulsione sessuale dai cicli del calore o dai cicli mestruali femminili consente la costruzione di legami sociali stabili. In ogni caso, l'incorporazione della pulsione sessuale come una componente permanente dell'Io è certamente la condizione interna e metapsicologica della costruzione di legami sociali stabili e complessi a partire dal nucleo familiare composto da madre, padre e prole.⁴⁴

L'etologia fornisce una prova indiretta dell'ipotesi freudiana. In effetti, nonostante la prossimità tra i primati e l'essere umano nell'intima e lunga relazione tra madre e prole – che può giungere negli scimpanzé e nei bonobo fino agli 8-10 anni – il nucleo dell'accudimento è quello tra madre e prole, mentre la figura paterna rimane assente. Sebbene vi siano dei periodi, per così dire di «luna di miele» tra maschi e femmine di scimpanzé, essi non superano le due settimane circa, ovvero più o meno il periodo di massima fertilità della femmina, che corrisponde anche alla sua maggiore estrosità e quindi ricettività alle attenzioni sessuali maschili. In questo contesto, è interessante considerare che soltanto in cattività gli scimpanzé tendono ad emancipare l'atto sessuale dall'estrosità femminile, e questo è esclusivamente dovuto, osserva Jane Goodall, dalla minore pressione delle necessità di autoconservazione. In ambiente naturale, le copulazioni fuori dal periodo di calore femminile avvengono pressoché esclusivamente sotto forma di stupro, al di fuori del quale la sessualità maschile si sfoga in forma autoerotica o omosessuale.⁴⁵

All'interno di questa prospettiva teorica, una lucida osservazione – in tempi non sospetti – di André Leroi-Gourhan consente di cogliere la genesi del sintomo melanconico proprio del capitalismo contemporaneo. In effetti, Leroi-Gourhan constata nel 1965 che «un minimo di estetica sociale continuerà a contornare gli anni dello sviluppo sessuale», finché non vi sarà l'inseminazione artificiale anche per gli esseri umani. All'interno delle società di insetti, il periodo di sviluppo sessuale sembra l'unico in cui si manifesta una certa indipendenza nei comporta-

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 589-593.

⁴⁵ Cfr. Godelier, M. (2021), *L'interdit de l'inceste. À travers les sociétés*, pp. 77-80; Goodall, J. (1986), *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. 16. Sexual Behavior, pp. 444-445, 457. A pagina 444, J. Goodall precisa tuttavia: «Copulation is not, however, entirely restricted to the fully swollen phase. This is particularly true in captivity, where animals are less concerned with the pressures of day-to-day living than in the natural state and have more time for nonadaptive experimentation».

menti dell'individuo rispetto alla collettività.⁴⁶

Per estetica sociale si intende appunto un'organizzazione sociale della vita pulsionale che consenta non solo il soddisfacimento, ma anche l'accesso al godimento individuale, il cui periodo sembra ridursi, secondo Leroi-Gourhan, all'adolescenza e al periodo preconiugale. Bernard Stiegler commenta questa ipotesi di Leroi-Gourhan, affatto compatibile con l'ipotesi teorica freudiana, osservando che ormai dopo il 1977 la fecondazione *in vitro* è già stata realizzata e ciò comporta inevitabilmente lo spettro della realizzazione *passiva* della riproduzione sessuale scollata dalla «sequenza estetica eminentemente complessa che la precedeva e la seguiva». Ciò significa che la riproduzione della specie è ormai indipendente dalla libido dei suoi individui, può appunto realizzarsi senza il concorso attivo dei suoi membri e ciò impatta evidentemente la tenuta dei legami sociali su cui si intesse quella «sequenza estetica eminentemente complessa che la precedeva e la seguiva», o erotica, che prepara e segue l'atto sessuale riproduttivo in senso stretto.⁴⁷

Qui si sta ponendo l'ipotesi che il sintomo melanconico e l'impennata dei sintomi depressivi degli ultimi decenni – nonché della proliferazione delle disforie di genere – è legato all'automazione tecnologica dell'atto riproduttivo e conseguente svalutazione sociale di ogni erotica. L'ipotesi filogenetica di una «psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini» vale certamente per il complesso di Edipo, che è l'incidenza di tale psiche collettiva sullo sviluppo psicosessuale dell'individuo, ma occorre anche considerare le ripercussioni col-

⁴⁶ Leroi-Gourhan, A. (1965), *Le geste et la parole*, Vol. II, *La mémoire et les rythmes*, pp. 200-201: «Nous sommes encore en pleine survivance et l'ouvrier des villes sort encore de son itinéraire vital pour assister à un match, pêcher à la ligne, voir un défilé; il possède encore une vie de relation, restreinte, mais qui peut aller jusqu'à participer à l'activité d'une société, pourtant de plus en plus ses activités de relation directe, hors du circuit vital, sont localisées dans l'adolescence et la période préconjugale, où la participation directe est nécessaire à la survie collective. A moins d'atteindre le point où sont parvenues les espèces domestiques les mieux adaptées à la productivité, celui de l'insémination artificielle, il semble pour le moment qu'un minimum d'esthétique sociale continuera d'entourer les années de la maturation sexuelle. Dans les sociétés d'insectes, cette période est d'ailleurs la seule où, pour la minorité reproductrice, une certaine indépendance de comportement se manifeste».

⁴⁷ Stiegler, B. (2003), *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*, p. 47: «Il faut noter que le texte cité fut publié en 1965, et que, depuis, sont apparues les technologies de procréatique, la première fécondation *in vitro* ayant eu lieu en 1977. De même que la reproduction sexuelle peut désormais devenir *passive*, sans la séquence esthétique éminemment complexe qui la précédait et la suivait, et avec tout le potentiel de frustrations que cela laisse craindre, de même la perte de participation esthétique, aussi bien intellectuelle – telle que je l'ai décrite ici comme mise en œuvre de rétentions secondaire singulière – que corporelle, charnelle manuelle, telle que l'analyse Leroi-Gourhan, conduit à une *insensibilisation* littéralement catastrophique».

lettive derivate da tali incidenze sulla vita pulsionale individuale.⁴⁸

Se la pulsione sessuale si appoggia alle pulsioni di autoconservazione individuali, cosa succede alla libido quando l'autoconservazione della specie (meta delle pulsioni sessuali) può procedere tecnicamente senza il concorso dell'energia libidica dell'individuo? L'Io si trova come nella melanconia appunto impoverito e svuotato, giacché la sua propria libido, cioè se stesso, è percepita come un inutile eccesso rispetto alle esigenze sociali, laddove l'utilità della riproduzione della specie avviene (tecnicamente o meno) al di là del principio di piacere.

Tale eccesso di libido si converte in disgusto, e cioè, come afferma Stiegler, «distruzione del proprio gusto»: perdita della capacità di provare piacere per il mondo esterno. In questa condizione antropologica, «il marketing come tecnologia del fantasma» – a cui Stiegler non cessa mai di ritornare, ricordandone i fondamenti psicanalitici, e la paternità in Edward Barnays, nipote di Freud – diventa lo strumento imprescindibile per la sopravvivenza stessa del capitalismo contemporaneo. Alla luce delle considerazioni fatte finora, si comprende meglio per quale motivo Stiegler identifichi la libido dei consumatori come la nuova energia sfruttata dall'economia politica. Tale sfruttamento, persino estrazione, comporta tuttavia una trasformazione dell'economia libidica e quindi dell'economia politica. Non è un caso che Stiegler situi tale trasformazione alla fine del XX secolo – verrebbe da dire in seguito alla fecondazione *in vitro* – quando l'energia libidica si scompone nei suoi molteplici vettori pulsionali a causa di un immenso processo di desublimazione.⁴⁹

Ora, un immenso processo di desublimazione può soltanto essere compensato nevroticamente da un altrettanto ingente processo di idealizzazione. In tale compensazione nevrotica si predilige il soddisfacimento pulsionale – si tratta di capire di quali esigenze pulsionali – persino a scapito del principio di piacere. Insomma, si è cercato di mostrare in questa sezione che la melanconia causata da una svalutazione della propria libido in virtù della possibilità della riproduzione sessuale tecnica scarica la propria libido in eccesso sessualizzando relazioni oggettuali di consumo, come nel caso dell'accumulo. Ciò conduce evidentemente ad una stabilizzazione emotiva dell'Io fondata su atti coatti di soddisfacimento dal piacere spesso trascurabile. Tale sintomatologia sociale si riflette poi nelle patologie individuali summenzionate che hanno come modelli nosografici o la psicoanestesia

⁴⁸ Freud, S. (1912-13), *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*. 4. Il ritorno del totemismo nei bambini, pp. 160-161: «Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni generazione dovrebbe acquisire *ex novo* il proprio atteggiamento verso l'esistenza, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e in sostanza nessuna evoluzione».

⁴⁹ Stiegler, B. (2003), pp. 51-52; Stiegler, B. (2009), *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, pp. 39-42, 57-63.

maschile o la frigidità femminile.⁵⁰

Prima di fornire il quadro teorico in cui si comprendono tali atti coatti di consumo è utile riferirsi un'ultima volta al DSM-5, dove si discute del disturbo da gioco. Non è ovviamente un caso che anche il disturbo da gioco sia associato all'uso di sostanze, a stati depressivi e ansia. Inoltre, è forse questo disturbo che ci fornisce la via maestra per accedere all'ideologia soggiacente alla logica del DSM-5 e quindi anche al quadro clinico che consente di rendere ragione delle diverse sintomatologie evocate. Infatti, è oltremodo sintomatico che il DSM-5 si preme di distinguere il gioco come prassi professionale e sociale dalla sua deriva patologica. L'unico criterio è semplicemente il rimando ad una vaga nozione di gioco «con perdite accettabili [*with acceptable losses*]». Questa considerazione puramente estrinseca che ancora una volta non considera la funzione che il gioco svolge all'interno dell'economia psichica di un soggetto serve su un piatto d'argento la scusa per rimandare all'ironia di Voltaire, quando nella sua breve osservazione etnografica della Borsa di Londra constata che in quel tempio dell'umanità si riuniscono pacificamente «tutte le nazioni per l'utilità degli uomini. Qui, l'ebreo, il maomettano e il cristiano trattano l'un l'altro come se fossero della stessa religione, e danno il nome di infedele soltanto a coloro che fanno bancarotta». ⁵¹ L'accusa di infedele è qui una variante del patologico, cioè di ciò che è escluso dalla vita associata: l'ideologia soggiacente al DSM-5 è chiaramente quella del capitalismo contemporaneo, secondo cui – in ultima analisi – chi è in bancarotta è escluso dalla vita associata, il che testimonia della riduzione utilitaristica dei legami sociali e quindi la rimozione dei legami di derivazione sessuale.

3. *Kapitalismus als Religion. Il capitalismo come nevrosi ossessiva collettiva*

Quale è dunque la posizione della psicanalisi in merito alla relazione tra patologia individuale e ideologia collettiva? Stiegler osserva che il marketing produce un *condizionamento estetico* che segmenta l'ambiente umano in *zone* (commerciali, industriali, rurali, e così via) ed in tal modo si preclude a priori un'*espe-*

⁵⁰ Per la differenza e la relazione tra «soddisfacimento» e «piacere», si rimanda a Baldini, F. (2023), pp. 190-191: «[...] il principio di nirvana mira a un valore, a un determinato valore della funzione, mentre il principio di piacere mira a una tendenza di questa stessa funzione. Ricordo a questo proposito che la pulsione di morte è espressione del principio di nirvana mentre quella di vita del principio di piacere [...] il soddisfacimento non è un piacere. Ciò implica che ci si possa soddisfare con un piacere affatto trascurabile e, viceversa, si possa godere senza soddisfarsi, il che consente di spiegare per esempio i casi, prima adombrati da Freud, di psicoanestesia maschile e di frigidità femminile».

⁵¹ Cfr. AA. VV. (2013), «Gambling Disorder», pp. 585-589; Voltaire (1964), *Lettres philosophiques*, Sixième Lettre. Sur les presbytériens, pp. 46-47.

rienza estetica comune. Ma tale condizionamento è ciò che risponde – acuendola – alla melanconia di fondo per la quale non ci si sente appartenere alla società. La perdita dell'esperienza estetica comporta una radicale trasformazione della relazione d'oggetto nel senso della desublimazione, come già evocato, che implica una privazione della capacità di attaccamento estetico ad oggetti singoli (ancora una forma di disinteresse per il mondo esterno) e pertanto la dissoluzione della relazione oggettuale nel flusso di merci-feticci. Stiegler obietta al feticismo della merce di Marx, il fatto che lo scambio economico è essenzialmente una relazione libidica e pertanto la merce è un feticcio per definizione. La critica è semmai allo sfruttamento della relazione strutturalmente feticistica con la merce per estrarre la libido dei consumatori. Ed è lo statuto di feticcio della merce che comporta l'ambivalenza strutturale dell'atto di consumo, per cui il disgusto generalizzato dei consumatori può causare anche la rovina del consumo stesso. A tale possibile disgusto si è sempre risposto con il condizionamento estetico che sostituisce il nuovo feticcio a quello ormai degradato.⁵²

Il feticcio è la forma del compromesso per eccellenza, giacché consente nei casi più sofisticati di soddisfare tanto le esigenze pulsionali inconscie quanto quelle della realtà. In tal modo, il soggetto oscilla – nel caso di morte del padre – tra «due ipotesi: una era che il padre fosse ancora in vita e lo ostacolasse nella sua attività, l'altra, all'opposto, che egli potesse a buon diritto considerarsi il successore del proprio defunto padre». Dietro questa oscillazione, si annida l'alternanza tra melanconia (il padre che ostacola) e mania (essere il suo successore), che si riflette appunto sull'ambivalenza della relazione con il feticcio che è oggetto tanto di ostilità, quanto di tenerezza, financo di adorazione. Così l'ostilità si fonda sull'identificazione maniaca al padre, mentre l'adorazione al contrario sulla posizione subalterna melanconica.⁵³

Questa dialettica struttura la relazione con il flusso di feticci-merci propria del consumatore, secondo Stiegler, ormai proletarizzato, cioè in balia dei condizionamenti estetici del marketing, che al suo malessere offrono la sempre più nuova merce-feticcio come panacea. Di fronte alla tecnologia della riproduzione della specie, ecco che l'ambivalenza del feticcio spiega l'interazione del soggetto melanconico rispetto al suo ambiente tecnico: da un lato impotenza psichica e svuotamento dell'Io innanzi all'adorazione del feticcio della tecnica (ipertrofia del riconoscimento dell'evirazione), dall'altro una mania arcobaleno (LGBTQ+) per cui la riproduzione tecnica della specie è la garanzia che legittima una pulsione priva di identità sessuale, e quindi disorientata, liquida, come si dice spesso

⁵² Cfr. Stiegler, B. (2004), *De la misère symbolique*, Vol. I, pp. 21-25; Marx, K. (1955-1981), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tomo I, Libro I, pp. 85-86.

⁵³ Freud, S. (1927), pp. 495-496.

*fluida nell'instabilità dei generi (rinneamento dell'evirazione).*⁵⁴

Adorno individuava una sorta di «malattia dei sani», che prefigura in qualche modo la melanconia endemica di cui si sta qui discutendo, per la quale dietro la maschera da «azienda razionalizzata [...] la salute interiore dell'epoca non fa che vietare la fuga nella malattia senza toccare per nulla le sue cause». Per tale ragione, questa «malattia dei sani» – sani perché socialmente integrati – si rivela un'imitazione dell'inorganico, dove al fondo della «salute dominante non c'è che la morte»: una salute costruita su un immenso sacrificio pulsionale, la cui universalità implica che lo si vede solo a livello della «società nel suo complesso». Infatti, la società ha assunto «la malattia di tutti i singoli» e la cosa sconcertante è che «alla malattia dell'uomo normale» non si contrappone alcuna salute del malato, ma soltanto un'altra forma della stessa economia psichica. In un aforisma dedicato in particolare alla psicanalisi, Adorno stila un ritratto di Freud evidenziando quanto la sua oscillazione rispetto alla repressione e alla rinuncia pulsionale, che risulta al contempo contraria alla realtà e «come sublimazione promotrice di civiltà» esprima la contraddizione del «carattere bifronte della civiltà, contraddizione che nessuna lode della sana sensualità sarebbe in grado di appianare». Eppure, Adorno vede nell'acritica ricezione del «contrasto socialità-egoismo», che attraversa gli scritti antropologici di Freud, il mancato riconoscimento «dell'opera della società repressiva e il segno dei fatali meccanismi che egli stesso [Freud] ha descritto». La gerarchia posta da Freud tra fini sociali e fini sessuali, sostanzialmente egoistici, porta Adorno a vedere una semplice opposizione tra pulsione e sublimazione e tra piacere e ragione.⁵⁵

Al contrario, Herbert Marcuse evidenzia i limiti dello sviluppo della teoria freudiana da parte di Wilhelm Reich, dove la questione della sublimazione è ridotta al minimo e non si distingue tra «sublimazione repressiva e non-repressiva» ponendo come panacea per «i mali individuali e sociali» la liberazione sessuale. Benché Adorno abbia presente che tale soluzione non risolva l'immanente ambivalenza della civiltà, il modo di porre il problema tra piacere e ragione sembra suggerire un'influenza del pensiero di Reich nella comprensione adorniana del pensiero di Freud. Non è il luogo per discutere in dettaglio le tesi di Marcuse, ma ci interessa sottolineare l'introduzione del concetto di sur-repressione (*Surplus-repression*), cioè le repressioni aggiuntive necessarie ad una forma di dominio sociale, nonché di un principio di realtà storico, chiamato principio di rendimento (*Performance principle*), il cui contenuto varia quindi secondo le congiunture storico-sociali. Questi due concetti consentono di proiettare coerentemente la metapsicologia freudiana anche sui «destini storico-sociali delle pulsioni», senza produrre confusione tra il piano di applicazione naturale dei concetti

⁵⁴ Cfr. *ibid.*

⁵⁵ Cfr. Adorno, T. W. (2015), *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, pp. 58-63.

metapsicologici come rimozione o principio di realtà, cioè l'indagine dell'apparato psichico individuale, e i processi collettivi storico-sociali radicati sulle dinamiche psichiche dell'individuo.⁵⁶

L'ipotesi di una sublimazione repressiva (dipendente dall'ideale) e di una sublimazione non-repressiva (libera da rimozione), che si ritrova in Stiegler nella forma dell'antitesi repressiva-espressiva, è pertinente nella misura in cui Freud parla esplicitamente di un Super-io della civiltà, il quale se aumenta le esigenze dei suoi ideali conduce inevitabilmente gli individui alla rivolta, alla nevrosi o all'infelicità (cioè alla melanconia). Pertanto, le due forme di sublimazione si differenziano per la quantità di *idealizzazione secondaria* – cioè alimentata dalla sur-repressione – e quindi di ideale che ne predetermina le possibilità. La sublimazione non-repressiva è pertanto scevra di idealizzazione secondaria, ma ciò non significa che non sia orientata da un modello filogenetico (*philogenetische Vorbild*). Ciò implica in definitiva che l'economia politica in quanto organizzazione della vita pulsionale collettiva consiste in un controllo della sublimazione.⁵⁷

Il Super-io della civiltà è in sostanza il principio di realtà storico che secondo Marcuse è orientato dal principio di rendimento. Freud specifica inizialmente che le energie libidiche utilizzabili «per il lavoro d'incivilimento vengono così in gran parte ottenute mediante la repressione delle componenti cosiddette *perverse* dell'eccitamento sessuale». Cosa accade quando anziché la riduzione della sessualità alla riproduzione, si ha una desessualizzazione della riproduzione attraverso la tecnica? Come si è detto, la pulsione sessuale sembra disorientata per un'inibizione strutturale alla meta. La riproduzione diventa sempre più un fatto demografico, biopolitico, esito di politiche e incentivi statali, e dunque un prodotto estraneo ai legami sociali di derivazione sessuale. In questo contesto, è interessante che Freud evochi due possibili esiti per chi non si adegua alla repressione pulsionale: esso diventa un criminale «di fronte alla società, a meno che la sua posizione sociale e le sue eccezionali capacità non gli permettano di affermarsi all'interno di essa come un grand'uomo, come un "eroe"». ⁵⁸

Il doppio esito della mancata repressione pulsionale da parte dell'individuo in seno alla società esprime l'ambivalenza stessa della civiltà. Tuttavia, la possibilità dell'eroe dipende dal riconoscimento sociale preliminare dell'individuo, che senza «posizione sociale» o «eccezionali capacità» – pur sempre socialmente determinate – sarebbe inesorabilmente considerato un infedele volterriano, cioè un criminale escluso dalla vita associata. Per riprendere l'esempio della riduzione della riproduzione a fattore biopolitico, la mancata repressione pulsionale implica di fatto di reintegrare la riproduzione come evento interno ai legami sociali di

⁵⁶ Cfr. Marcuse, H. (1957), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, pp. 34-35, 239-240.

⁵⁷ Vedi Stiegler, B. (2004), Vol. II, pp. 192-193; Freud, S. (1929), pp. 627-630.

⁵⁸ Freud, S. (1908), *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, p. 416.

derivazione sessuale, ma ciò – oggi – conduce appunto al doppio esito: si appare come reietti, poiché si agisce contro ogni logica del rendimento, oppure grandi uomini o «eroi», purché si abbiano le necessarie «posizione sociale» e «eccezionali capacità».

Ora, si è anzitutto posta l'attenzione sull'ambivalenza della civiltà per quanto riguarda la pulsione sessuale, eppure l'altro fondamento della civiltà è il lavoro, come esigenza dettata dalla realtà esterna, che può sempre essere inibito a causa di una frustrazione in ultima analisi di derivazione sessuale. In effetti,

L'inibizione al lavoro – la quale diventa tanto spesso oggetto di trattamento come sintomo isolato – ci mostra diminuito piacere, o esecuzione peggiore, o manifestazioni reattive come stanchezza (capogiro, vomito) qualora la continuazione del lavoro venga forzata. L'isteria costringe a cessare il lavoro producendo paralisi organiche e funzionali, il cui permanere è incompatibile con l'esecuzione del lavoro. La nevrosi ossessiva disturba il lavoro mediante deviazioni continue e perdite di tempo dovute all'introduzione di indugi e ripetizioni.⁵⁹

L'inibizione al lavoro è qui il sintomo ogni volta di un lavoro non liberamente scelto. Ovviamente, tale obbligo può risiedere in una causa esterna, oppure in un obbligo interiorizzato. In ogni caso, il lavoro non liberamente scelto non agisce più come via di sublimazione, il che presuppone appunto che il legame sociale fondato sul lavoro (in quanto sublimazione di pulsioni aggressive) si alimenti in definitiva dalla sublimazione di pulsioni sessuali, giacché altrimenti non si comprende per quale motivo vi debba essere un'inibizione al lavoro se esso è totalmente indipendente dal concorrere di energia libidica di derivazione sessuale. Pertanto, non è sufficiente la sublimazione delle pulsioni aggressive, affinché non solo l'attività lavorativa possa svolgersi senza inciampi, ma anche i legami sociali che su di essa si fondano.

Sotto il profilo psicanalitico, vi è una dialettica tra nevrosi e formazioni collettive: le prime tendono ad essere asociali, poiché sottraggono libido da investimenti in formazioni collettive. Eppure, «laddove si è avuta una potente spinta alla formazione collettiva le nevrosi recedono e, per un certo periodo almeno, possono scomparire». Le religioni «offrirono a coloro che vi erano soggetti la più forte protezione contro il pericolo della nevrosi» e i legami settari di ogni specie propongono di fatto «un modo distorto di curare nevrosi di ogni genere» (si vedano le varie Scientology, Dianetics, o la dilagante mindfulness, o le varie ideologie puriste new-age dal veganismo al wokismo). Il nevrotico invece isolato «è costretto a rimpiazzare con le sue strutture sintomatiche le grandi formazioni collettive da cui è escluso [...] e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità». Pertanto, «la religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità», che

⁵⁹ Freud, S. (1925), p. 239.

il credente accetta sottraendosi «al compito di costruirsi una nevrosi individuale» e si protegge così «contro il pericolo rappresentato da talune malattie nevrotiche». Ma la religione non si riduce a fornire a livello collettivo dei divieti ossessivi, bensì «include un sistema d'illusioni desiderative (accompagnate da rinnegamento della realtà)».⁶⁰

In questo senso, la religione struttura l'Io individuale all'interno di una nevrosi ossessiva collettiva, in cui l'Io interagisce feticcisticamente con l'ideale collettivamente condiviso. Ma tale relazione oggettuale ambivalente mantenuta dal feticcio esprime dopotutto l'essenza del «carattere di compromesso delle azioni ossessive».⁶¹ Così si ritorna al feticcio della merce di fronte al quale il consumatore, affetto da tale melanconia endemica, manifesta periodicamente «il sintomo difensivo del disgusto».⁶² Se la religione cristiana corrisponde ad una grande nevrosi ossessiva radicata nel tipo *erotico-ossessivo*, la religione priva di dogmi del capitalismo contemporaneo si radica invece nel *tipo narcisistico-ossessivo*, che Freud sosteneva costituire «la variante di maggior valore dal punto di vista della civiltà, in quanto l'indipendenza esterna e l'attenzione alle esigenze morali si sommano qui a una vigorosa capacità d'azione, mentre l'Io si rafforza nei confronti del Super-io».⁶³

Non è dunque un caso che i sintomi del capitalismo contemporaneo siano o eminentemente narcisistici (melanconia)⁶⁴ oppure ossessivi (dipendenze

⁶⁰ Freud, S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, pp. 328-329; Freud, S. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, pp. 472-474.

⁶¹ Freud, S. (1907), *Azioni ossessive e pratiche religiose*, pp. 348-349: «Il carattere di compromesso delle azioni ossessive in quanto sintomi nevrotici è il carattere meno facilmente rintracciabile nei procedimenti religiosi corrispondenti. Eppure non si può non pensare a questo carattere della nevrosi, quando si ricordi quanto spesso tutti gli atti che la religione interdice – in quanto espressioni delle pulsioni da essa represses – vengano compiuti proprio in nome e, a quanto si dice, in favore della religione».

⁶² Freud, S. (1925), p. 238.

⁶³ Freud, S. (1931), *Tipi libidici*, pp. 56; Vedi Toffoletto, E. (2023), *Considerazioni sulla società cristiano-sadiana. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere*, pp. 198-203.

⁶⁴ I sintomi relativi alle nevrosi narcisistiche emergono chiaramente in Stiegler come effetti del capitalismo contemporaneo, si rimanda a Stiegler, B. (2003), pp. 17-18: «L'organisation de la consommation [...] est ce qui tend à annuler l'amour de soi, l'amour-propre [...] je suis progressivement annulé, et, dans cette annulation progressive de mon je, je ne m'aime plus. Or, si je n'aime plus, je n'aime plus les autres, puisque les autres ne sont jamais autre chose que le miroir de mon amour-propre: c'est en cela que consiste le narcissisme primordial. Dès lors que je ne m'aime plus, et que je n'aime donc plus les autres, toute transgression devient possible: il n'y a plus aucune limite à mon action, ce qui signifie que mon action peut devenir passage à l'acte de la folie pure»; Stiegler, B. (2004), Vol. I, p. 25: «Il en résulte une misère

e atti coatti), o ancora convergere nel fenomeno, socialmente perfettamente integrato, dell'*edonia depressa*. Nel 1929 Freud lamentava che l'etica religiosa situa le proprie promesse in «un aldilà migliore» e pertanto «l'etica predicherà invano», finché «la virtù non sarà premiata sulla terra». Pochi anni prima, nel 1920, Max Weber illustrava l'ascesi intramondana dell'etica protestante. L'ascesi intramondana dell'etica protestante riconosce e premia dunque in terra la virtù? Di fronte ad un problema del genere, che tocca il cuore dei meccanismi ideologici, la psicanalisi non può esimersi dall'articolare fino in fondo l'analogia tra psicologia individuale e collettiva. E questo andando oltre l'*impasse* indicato da Freud, che sembra corroborare il ritratto adorniano del padre della psicanalisi, laddove egli scrive che la

diagnosi di nevrosi collettive s'imbatte poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato "normale" ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta?⁶⁵

Il semplice fatto che Freud usi l'espressione «nevrosi sociali» lascia intendere che non si tratta di negare la possibilità di analisi delle patologie dei fenomeni collettivi, quanto piuttosto del sistema di riferimento all'interno del quale una tale analisi si svolge: si tratta quindi di un problema epistemologico, il che non esclude a priori la possibilità dell'analisi stessa, come dopotutto dimostrato dal caso della religione definita come nevrosi ossessiva collettiva. Evidentemente, la formazione collettiva dovrà essere esterna al soggetto osservatore, oppure se il soggetto osservatore appartiene alla formazione collettiva in analisi, allora i complessi costitutivi di tale collettività possono essere dedotti a partire dai modelli e ideali dell'osservatore stesso. Freud pone tale questione del sistema di riferimento in altri termini, allorché scrive che a causa dei «loro effetti uniformemente costanti, queste formazioni collettive stabili e durature [Freud aveva fatto gli esempi della razza, del cetto, della comunità religiosa, della nazione] colpiscono meno l'osservatore che non le masse transitorie formatesi rapidamente in base alle quali Le Bon ha delineato la sua brillante caratterizzazione psicologica dell'anima collettiva».⁶⁶

symbolique qui est aussi une misère libidinale et affective, et qui conduit à la *perte* de ce que j'appelle le *narcissisme primordial*: les individus sont privés de leur capacité d'attachement esthétique à des singularités, à des objets singuliers».

⁶⁵ Freud, S. (1929), pp. 628-629.

⁶⁶ Freud, S. (1921), p. 316.

Si potrebbe affermare che Freud sostenga che il problema dell'analisi dei processi collettivi dipenda dal fatto che finché essi sono dominanti, si potrebbe dire sovra-intensi (*überstark*) – quindi inconsci – nel soggetto osservatore non potranno mai giungere alla coscienza se non in forma deformata (mitologia, ideologia). In tal senso, occorre comprendere l'emergere di ciò che Mathias Binswanger designa efficacemente come *Wachstumszwang*, cioè coazione alla crescita, che si pone come «condizione immanente al sistema per l'efficace funzionamento dell'economia capitalistica». In effetti, si osserva acutamente che il carattere coattivo della crescita per l'autoconservazione stessa del capitalismo contemporaneo emerge non appena venga meno la *Wachstumsdrang*, cioè la spinta alla crescita.⁶⁷ Il venire meno della spinta alla crescita significa un minore investimento nella crescita stessa, che tuttavia risulta sistemicamente una necessità, e per tale ragione viene individualmente percepita come una coazione, cioè un dovere eteronomo. In questo caso, la coazione alla crescita è una figura del Super-io della civiltà, che si è potuta isolare come componente della formazione collettiva del sistema capitalistico in virtù del fatto che essa risulta ormai antitetica al principio di piacere.

Pertanto, si può riassumere che il capitalismo è una religione nel senso di Walter Benjamin, la quale per conservarsi esige la crescita che viene imposta financo contro il principio di piacere. Per questo, il capitalismo si rivela un culto senza dogma, cioè una reiterazione *al di là del principio di piacere* di atti ossessivi di consumo necessari per alimentare la propria crescita, che equivale alla mera autoconservazione del sistema. Il capitalismo è culto senza dogma esattamente come la nevrosi ossessiva, giacché la cerimonialità di quest'ultima è dettata da «una serie di norme non scritte» che rende i riti ossessivi del nevrotico un culto i cui dogmi restano nella sfera privata. In effetti, l'altra grande differenza tra la religione e la nevrosi ossessiva risiede nel carattere pubblico dei riti della prima che li rende dunque per la collettività «dotati di senso», mentre il rituale ossessivo risulta privo di senso.⁶⁸

Perciò, l'assenza di dogma nella religione del capitale significa che il dogma (cioè la dottrina e la legge motivazionale del cerimoniale) rimane un fatto privato ininfluenza rispetto al funzionamento del sistema: la coazione alla crescita impone

⁶⁷ Binswanger, M. (2019), *Der Wachstumszwang. Warum die Volkswirtschaft immer weiterwachsen muss, selbst wenn wir genug haben*, pp. 58-59: «Der Wachstumszwang ist also kein irgendwie von außen verordneter Zwang, sondern eine systemimmanente Bedingung für das erfolgreiche Funktionieren kapitalistischer Wirtschaften. Wirtschaftlicher Erfolg ist in diesen Wirtschaften keine Option, sondern eine Notwendigkeit. Und aus diesem Grund ist auch Wachstum keine Option, sondern eine Notwendigkeit, denn im Wachstum kommt der wirtschaftliche Erfolg zum Ausdruck. Der Zwang wurde aber in der bisherigen Geschichte kapitalistischer Wirtschaften kaum als solcher empfunden, weil gleichzeitig auch ein Wachstumsdrang existiert».

⁶⁸ Vedi Freud, S. (1907), pp. 342-343.

la crescita dei consumi attraverso l'aumento del debito, mentre le motivazioni della partecipazione al culto sono fornite dalla costruzione nevrotica dell'individuo. Pertanto, il Super-io della civiltà capitalistica integra socialmente le disposizioni patologiche congiunte del *tipo narcisistico-ossessivo*.

Inoltre, l'ascesi richiesta è una rinuncia al piacere in nome dell'approssimazione al soddisfacimento assoluto attraverso la reiterazione del consumo: un soddisfacimento – nel senso di eliminazione dello stimolo – ottenuto per ottundimento e saturazione. Non si tratta più dell'ascesi intramondana illustrata da Max Weber, benché agisca sempre come struttura psichica generale, ma neanche può essere considerata un'etica che premia la virtù in terra come auspicava Freud. A questo punto, si può dunque soltanto concludere con una breve osservazione di metodo: le componenti delle formazioni collettive conformi al principio di piacere sono quelle che restano sottratte all'analisi in virtù degli ingenti investimenti libidici, mentre le componenti contrarie al principio di piacere – dunque disinvestite o comunque ambivalenti – diventano suscettibili di analisi. Tale analisi è ciò che può essere considerata un'applicazione della psicanalisi in quanto critica dell'ideologia dell'economia politica.

Sintesi

Psicanalisi come critica dell'economia politica. L'economia libidica del capitalismo contemporaneo.

L'ambizione di questo saggio è quella di fornire una solida base epistemologica e metodologica al progetto teorico del freudo-marxismo, che ambiva a costruire una teoria sociale sfruttando la critica dell'economia politica di Karl Marx e la psicanalisi freudiana. L'ipotesi che soggiace a questo lavoro è che – al di là delle appropriazioni ideologiche di tale tradizione filosofica – entrambe, l'economia politica e la psicanalisi, hanno di fatto lo stesso oggetto di studio ed analisi, e cioè, aspetti della vita pulsionale. Pertanto, la prima sezione interroga la relazione tra lavoro e teoria della civiltà attraverso un dialogo tra i teorici e gli ideologi del Liberalismo e la teoria psicanalitica. Così si sottolineano le funzioni svolte dai meccanismi di sublimazione e idealizzazione in ogni attività lavorativa. La seconda sezione evidenzia poi l'approccio insufficiente del DSM-5 nel trattare alcune patologie critiche, che si rivelano sintomi del capitalismo contemporaneo. La nozione di *edonia depressa* adottata da Mark Fisher per descrivere la relazione patologica dei suoi studenti con il consumismo è stata sfruttata quale via per comprendere l'economia libidica del capitalismo contemporaneo, così come del suo tipo libidico corrispondente. Nell'ultima sezione, l'analogia freudiana tra nevrosi ossessiva e religione è chiarita in modo da distinguere il tradizionale fenomeno religioso dalla comprensione del capitalismo come religione, che – seguendo Walter Benjamin – consiste in un puro culto privo di dogma. Il contributo conclude con alcune osservazioni metodologiche ed epistemologiche sulla possibilità

di applicare la psicanalisi per analizzare ciò che Freud chiama «nevrosi sociale», e quindi della possibilità dell'uso della psicanalisi per la critica dell'ideologia dell'economia politica.

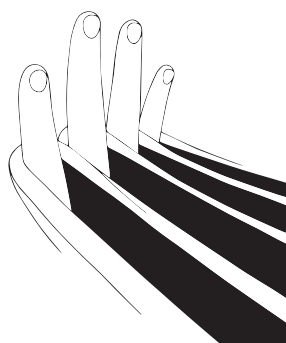
Parole chiave: *economia libidica, teoria pulsionale, teoria della civiltà, sublimazione, idealizzazione, edonia depressa, psicologia di massa, nevrosi sociale, patologie del capitalismo, critica dell'economia politica, Bernard Stiegler.*

Bibliografia

- AA. VV. (2013). *DSM-5. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. American Psychiatric Association.
- Adorno, T. W. (2015). *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*. R. Solmi, L. Ceppa (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1951)
- Baldini, F. (2023). *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*. Mimesis.
- Benjamin, W. (1991). *Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik. Gesammelte Schriften*. Vol. VI. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (Cur.). Suhrkamp.
- Binswanger, M. (2019). *Der Wachstumszwang. Warum die Volkswirtschaft immer weiterwachsen muss, selbst wenn wir genug haben*. Wiley.
- Cantillon, R. (2015). *Essai sur la nature du commerce en général*. B. Malbranque (Cur.). Institut Coppet. (Originariamente pubblicato nel 1755)
- Caye, P. (2015). *Critique de la destruction créatrice. Production et humanisme*. Les Belles Lettres.
- Ceschi, M. V. (2024). Per una naturalizzazione del concetto di aspettativa in economia a partire dal(la) fine. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 91-132.
- Croce, B. (1990). *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce*. Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1952)
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972/1973). *Capitalisme et schizophrénie. I. L'Anti-Edipe*. Les Éditions de Minuit.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism. Is there no alternative?*. Zero Books.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Voll. I-II. D. Defert, F. Ewald, & J. Lagrange (Cur.). Gallimard. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Freud, S. (1892-95). *Studi sull'isteria*, OSF I.
- Freud, S. (1892-97). *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, OSF II.
- Freud, S. (1894). *Le neuropsicosi da difesa*, OSF II.
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF IV.
- Freud, S. (1907). *Azioni ossessive e pratiche religiose*, OSF V.
- Freud, S. (1908). *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, OSF V.

- Freud, S. (1910). *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, OSF VI.
- Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, OSF VII.
- Freud, S. (1914). *Introduzione al narcisismo*, OSF VII.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *La rimozione*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915c). *Lutto e melanconia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1921). *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF IX.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1927a). *L'avvenire di un'illusione*, OSF X.
- Freud, S. (1927b). *Feticismo*, OSF X.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, OSF X.
- Freud, S. (1931). *Tipi libidici*, OSF XI.
- Godelier, M. (2021). *L'interdit de l'inceste. À travers les sociétés*. CNRS Éditions.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (2008). *La fenomenologia dello spirito*. G. Garelli (Cur.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1807)
- Hegel, G. W. F. (2010). *Lineamenti di filosofia del diritto*. G. Marini (Cur.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1820)
- Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in zwanzig Bänden*. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Cur.). Suhrkamp Verlag.
- Hirschman, A. O. (2013). *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Hume, D. (1994). *Essays. Moral, Political and Literary*. E. F. Miller (Cur.). Liberty Fund. (Originariamente pubblicato nel 1742)
- Kant, I. (1976). *Critica della ragion pura*. G. Colli (Cur.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1781)
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2022). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Presses Universitaires de France. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole*. Voll. I-II. Éditions Albin Michel.
- Locke, J. (1998). *Il secondo trattato sul governo*. T. Magri, A. Gialluca (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1689)
- Marcuse, H. (1957). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Routledge.
- Marx, K., Engels, F. (1955-1981). *Marx Engels Werke*. Voll. I-XLIV. Karl Dietz Verlag.
- Nietzsche, F. (1980-). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15*

- Einzelbänden*. G. Colli, M. Montinari (Cur.). De Gruyter/Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (2010). *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (F. Masini, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1887)
- Schopenhauer, A. (2006). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Voll. I-II. S. Giametta (Cur.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1818)
- Schopenhauer, A. (2012). *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*. S. Giametta (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1813)
- Simondon, G. (2017). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon. (Originariamente pubblicato nel 1989)
- Smith, A. (1981-1987). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*. Voll. I-VI. Liberty Fund.
- Stiegler, B. (2003). *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Galilée.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique*. Galilée.
- Stiegler, B. (2009). *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Galilée.
- Toffoletto, E. (2023). *Considerazioni sulla società cristiano-sadiana*. Il sadismo come perversione della pulsione di sapere. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 191-214.
- Voltaire (1964). *Lettres philosophiques*. R. Pomeau (Cur.). Flammarion. (Originariamente pubblicato nel 1734)
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Voll. I-III. J. C. B. Mohr. (Originariamente pubblicato nel 1920)
- Weber, M. (2018). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. G. Galli, A. M. Marietti (Cur.). Biblioteca Universale Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1904)



STUDI E RICERCHE



IL PROBLEMA DELLA REALTÀ ESTERNA NELLA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

Franco Baldini

Abstract

The problem of external reality in Freudian metapsychology.

Through an in-depth analysis of Freudian texts on the subject, this article highlights the metapsychological dimension of the concept of external reality and its importance for a clear structural description of psychoanalytic nosography. It also demonstrates its relevance in addressing several unresolved issues in Saussurian-derived linguistics. Additionally, the argument underscores the inconsistency of Lacan's interpretation of the same texts.

Keywords: *metapsychology, reality, psychoanalytic nosography, Saussurian linguistics, linguistic theory, Lacanian critique, structuralism.*

Oggi voglio cercare di spiegarvi che cos'è la realtà esterna in Freud, per la ragione che questo concetto – assolutamente centrale nella metapsicologia – non è mai stato sviluppato sufficientemente dalla pur abbondante esegetica freudiana. Per farlo dovrò anche affrontare il problema dell'oggetto. Infatti non si può avere un'idea chiara della realtà in Freud se non si definisce che cosa si può intendere con il termine «oggetto». Il chiarimento di questi due concetti è della massima importanza in quanto apre la via a una definizione metapsicologica delle grandi classi nosografiche freudiane, definizione che non è mai stata data chiaramente. Lungo questo percorso è giocoforza che ci confrontiamo con l'esegesi lacaniana del testo freudiano relativo a tali questioni, in quanto è l'unica ad esser stata finora tentata ed è generalmente ritenuta autorevole. D'altro canto, Lacan stesso parte dalla nostra stessa constatazione, ossia che in Freud «si parla implicitamente dell'oggetto ogni volta che entra in gioco la nozione di realtà».¹ Tuttavia noi vedremo chiaramente come la sua concezione delle cose implichi il misconoscimento di un aspetto essenziale della struttura metapsicologica, misconoscimento tale da sfigurarne la fisionomia in modo irrimediabile.

*

Ognuno di voi sa che il problema della realtà domina l'orizzonte dell'ultimo Freud: da *Nevrosi e psicosi a Feticismo*, da *La perdita di realtà nella nevrosi*

¹ Lacan, J. (2007), *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, p. 8.

e nella psicosi a *La scissione dell'Io nel processo di difesa* e al *Compendio di psicoanalisi*: opere, queste ultime, rimaste incompiute. Ebbene, in questi scritti è evidente lo sforzo di ridefinire metapsicologicamente la nosografia a partire proprio dal rapporto del soggetto con la realtà. Direi che è il tema portante, o il filo rosso che traversa la fase estrema della produzione scientifica di Freud. Va detto che è proprio nel rapporto con la realtà che si incidono gli effetti più nefasti delle anomalie psichiche – noterete che non parlo di patologie – che vanno da una riduzione più o meno rilevante della capacità di adempiere alle proprie incombenze esistenziali fino a una capacità di relazione con i congeneri ridotta o assente.

Ora, la concezione freudiana della realtà è molto articolata e difficile da evidenziare correttamente. Non si può di certo ridurla all'opposizione tra due termini che si ritrovano nel testo freudiano – quello di *Realität* e quello di *Wirklichkeit* – secondo la quale il primo indicherebbe sempre la realtà psichica, interna, mentre il secondo quella che si può chiamare «l'altra realtà», quella che non è psichica, quella esterna, o fattuale. In realtà nel testo freudiano le cose sono assai più complicate perché vi troviamo termini come *externe Realität* o *materielle Realität* i quali mostrano come la *Realität* in Freud sia ben lontana dall'identificarsi con la realtà psichica. In materia di realtà, se nel testo di Freud ci si lascia guidare dai significanti, si finisce in un groviglio inestricabile: l'unico modo di chiarire il problema è quello di cogliere piuttosto i significati che i vari contesti di volta in volta suggeriscono e di riferire a questi i termini che li denominano.

Certamente, la realtà di cui Freud si occupa alla fine della sua vita non è quella che chiama *Denkrealität* o *psychischen Realität*, ossia la realtà psichica. Questo concetto, nella sua opera, è d'altra parte molto ben delimitato anche se più complesso di quel che si ritiene correntemente: si tratta della realtà delle formazioni psichiche che esprimono i moti pulsionali. Ve ne ho parlato quando ho spiegato la sua proprietà più notevole e al contempo meno considerata, ossia il fatto che essa è dominata da un capo all'altro da un certo numero di simmetrie. La realtà che lo interessa in quest'ultima parte della sua produzione scientifica è invece quella che testimonia dell'esistenza di un mondo esterno. E possiamo dire che, se la realtà psichica interviene in qualche modo in questa articolazione, interviene nella misura in cui Freud si chiede quale sia il suo rapporto con quella che ho chiamato «l'altra realtà».

La prima cosa che dobbiamo notare è che *quest'altra realtà non è nemmeno il reale*. In psicanalisi, di quest'ultimo termine si è fatta una specie di prerogativa di Lacan: qualcuno ha addirittura sostenuto che la sua grande innovazione rispetto a Freud consisterebbe nell'introduzione del concetto di «reale»: vedete fino a che punto, quanto all'esegesi del pensiero freudiano, si è arrivati a intorbidare le acque. In verità, il concetto di reale è ben presente nell'opera freudiana, per esempio nella frase: «Il reale rimarrà per sempre "inconoscibile" [*Das Reale wird immer*

unerkennbar bleiben])² che potete trovare nel *Compendio di psicoanalisi* e che decreta, se per caso ce ne fosse stato bisogno, la concezione assolutamente kantiana che Freud aveva di questo concetto filosofico: il reale è qui chiaramente qualificato in termini noumenici. Ebbene, la realtà di cui si tratta nella *Realitätsverlust*, nello smarrimento che se ne produce nelle nevrosi e nelle psicosi, è altra cosa dal reale il quale non si può smarrire perché è fuori dalla nostra portata conoscitiva fin dall'origine. Ma se non si tratta della realtà psichica né del reale, di cosa si tratta allora? Qual è – se possiamo esprimerci così – la realtà metapsicologica di questa realtà? La risposta a questa domanda non è evidente.

*

L'elaborazione lacaniana in proposito è emblematica di tale difficoltà. La prima cosa da sottolineare è che tra ciò che Lacan chiama «reale» e ciò che chiama «simbolico» egli non ammette nessuna mediazione, nel senso che secondo lui il reale deve subire una simbolizzazione primaria, ossia quella che definisce dei «significanti primordiali», passando direttamente al simbolico. Questi significanti primordiali, egli li identifica ai *Wahrnehmungszeichen* freudiani e li considera già presi in un'organizzazione. Perché non mi si accusi di barare vediamo per esempio un passo del seminario sulle psicosi in cui tratta di ciò.

«Nella lettera 52 egli» – cioè Freud – «ammette formalmente che la *Verneinung* primordiale» – questa è una cosa inventata da Lacan perché in Freud c'è una *Verneinung* ma non ha niente di primordiale, come vedremo tra poco – «comporta un primo mettere in segni, *Wahrnehmungzeichen*. Ammette l'esistenza di quel campo che chiamo campo del significante primordiale. Tutto quello che dice poi, in questa lettera, sulla dinamica delle tre grandi neuropsicosi alle quali si applica, isteria, nevrosi ossessiva, paranoia, presuppone l'esistenza di quello stadio primordiale che è il luogo eletto di quella che chiamo per voi *Verwerfung*.

Per capirlo, tornate a ciò che Freud pone costantemente, cioè che bisogna sempre presupporre un'organizzazione anteriore,» – ecco qua il punto – «almeno parziale, di linguaggio, perché la memoria e la storicizzazione possano funzionare. I fenomeni di memoria di cui Freud si interessa sono sempre fenomeni di linguaggio. In altri termini, bisogna avere già il materiale significante per far significare alcunché. Nell'*Uomo dei lupi*, l'impressione primitiva della famosa scena primordiale è rimasta lì per degli anni, senza servire a nulla, e tuttavia già significante, prima di aver da dire la sua nella storia del soggetto. Il significante è dunque dato primitivamente, ma non è niente finché il soggetto non lo fa entrare nella sua storia».³

Non riprenderò qui la lettura lacaniana del caso dell'uomo dei lupi: le ho

² Freud, S. (1938b), *Compendio di psicoanalisi*, p. 623.

³ Lacan, J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, pp. 179-180.

consacrato un saggio dettagliato per mostrare come Lacan abbia gravemente frainteso il testo freudiano, quindi se volete prenderne visione potete riferirvi al primo numero della rivista *Metapsychologica*. Mi limito a ricordarvi che egli – mediante gravi errori di traduzione dal tedesco e mediante il fatto di trascurare nel testo tutto ciò che contraddiceva la sua interpretazione – ne devasta letteralmente il significato.

Ad ogni buon conto, che cosa ci dice Lacan in questa citazione? Ci dice che nell'organizzazione della vita psichica la struttura significativa viene prima di ogni altra cosa, e ciò nonostante che certi suoi elementi non vengano utilizzati subito dal soggetto: possono rimanere inerti anche per molto tempo ma in ogni caso fanno già parte della struttura. E il riferimento alla lettera 52 a Fliess è lì per dirci che anche le primissime iscrizioni delle percezioni, i *Wahrnehmungszeichen*, i segni della percezione, sono già presi in una struttura, sono cioè già significanti: Lacan li chiama infatti «significanti primordiali». Vedete bene che c'è il reale e immediatamente di fronte, se posso esprimermi così, c'è la struttura significativa. Questo dovete tenerlo bene a mente perché è molto importante per quello che seguirà.

È ora interessante notare che ne è, in tutto ciò, della realtà. Ebbene, la realtà è *néantisé*, annientata. Lacan scrive infatti che «la realtà è contrassegnata di primo acchito dall'annientamento simbolico».⁴ Qui bisogna tener conto che il termine *néantisation* è un termine tipicamente sartriano, e Sartre è contemporaneo di Lacan, tanto che le loro vite sono praticamente coincidenti: Lacan nasce nel 1901 e muore nel 1981, Sartre nasce nel 1905 e muore nel 1980. Ora, in Sartre la *néantisation* è l'operazione tramite cui si eliminano dal mondo intenzionale certi suoi aspetti considerandoli come se non esistessero, come se non contassero niente. Ma voglio che comprendiate bene il senso che Lacan dà a questa *néantisation*, e per questo dovremo leggere parola per parola un brano piuttosto lungo relativo all'alternanza di giorno e notte. Ecco che ci dice:

«Basta evocare la prevalenza, nella vita umana dei primi mesi, di un ritmo di sonno per avere tutte le ragioni per pensare che non è un'apprensione empirica» – attenzione a questa negazione paradossale del ruolo della percezione nella costituzione dei segni della percezione – «a far sì che a un dato momento – è così che illustro i primi annullamenti simbolici – l'essere umano si distacchi dal giorno. L'essere umano non è, come tutto fa pensare invece dell'animale, semplicemente immerso in un fenomeno» – attenzione qui al termine *fenomeno* che ritroveremo fra poco – «come quello dell'alternanza del giorno e della notte. L'essere umano pone il giorno come tale, e con ciò il giorno giunge al cospetto del giorno – su uno sfondo che non è uno sfondo di notte concreta, ma di assenza possibile di giorno in cui alberga la notte, come del resto viceversa. Giorno e notte sono molto precocemente codici significanti, e non esperienze.» – attenzione al termine

⁴ *Ivi*, p. 170. [Traduzione modificata.]

codici che implica il concetto di organizzazione – «Sono connotazioni, e il giorno empirico e concreto non vi giunge che come correlato immaginario, all’origine, molto presto.» – vorrei che qui faceste attenzione al termine *connotazione* il quale significa che le tracce della percezione avrebbero fin da subito un valore soggettivo e di significazione, e inoltre che notaste come la percezione del giorno venga dopo la sua iscrizione simbolica, come *correlato immaginario*, ossia come significato, il che è davvero strampalato – «[...] C’è una necessità strutturale nel porre una tappa primitiva in cui appaiono nel mondo dei significanti come tali. [...] Prima che il bambino apprenda ad articolare il linguaggio, dobbiamo supporre che appaiano dei significanti, che appartengono già all’ordine simbolico.» – notate la parola *ordine*, la quale significa che tali significanti primordiali sono già ordinati. – «Quando parlo di un’apparizione primitiva del significante, si tratta di qualcosa che già implica il linguaggio» – ecco ancora la nozione di struttura, implicita nel concetto di linguaggio – «e viene a coincidere con un essere che non è da nessuna parte, il giorno. Il giorno in quanto giorno non è un fenomeno,» – il termine qui usato è esattamente *phénomène*, e non è possibile siate così ingenui da pensare che Lacan usi in senso generico questo termine che è squisitamente kantiano – «il giorno in quanto giorno implica la connotazione simbolica, l’alternanza fondamentale dell’elemento vocale che connota la presenza e l’assenza, sulla quale Freud fa ruotare tutta la sua nozione dell’aldilà del principio di piacere.

È esattamente questo campo di articolazione simbolica ciò cui mi riferisco ora nel mio discorso, ed è qui che si produce la *Verwerfung*.⁵

Quello che Lacan ha appena finito di dirci è che, secondo lui, il significante ha la funzione preminente di cancellare il fenomeno – termine che va inteso qui in senso propriamente kantiano – e di cancellarlo con valore retroattivo, come se non fosse mai esistito. Prima che si costituisca il significante «giorno» non c’è nessun vero giorno, e lo stesso è per la notte.

Vale ora la pena esaminare in cosa consista quella *Verwerfung* con cui si chiude il brano appena citato. «Di che cosa si tratta» – dice Lacan – «quando parlo di *Verwerfung*? Si tratta del rigetto di un significante primordiale nelle tenebre esterne, un significante che quindi mancherà a questo livello». ⁶ Apro qui una parentesi per registrare che, nonostante tutte le chiacchiere sulla *néantisiation* della notte in quanto fenomeno percepito, Lacan finisce *malgré lui* per ammettere che, dopotutto, quest’ultima – equiparata al reale e considerata, dio sa perché, esterna – resiste in quanto tale fottendosene bellamente della propria simbolizzazione, nel senso che non se ne lascia affatto annientare, se è lì pronta ad accogliere il significante rigettato; il che ci ricorda che è nelle crepe del discorso – Freud ce lo ha insegnato – che si colgono le vere convinzioni di un soggetto.

Sia come sia, se si considera attentamente il contenuto delle citazioni di Lacan

⁵ *Ivi*, pp. 171-172.

⁶ *Ivi*, p. 173.

che ho dato, si vede che questo *rejet*, questo rigetto, non è da intendere nei termini di qualcosa che si è costituito e poi è stato buttato via, bensì in quelli di qualcosa che dovrebbe costituirsi e non lo fa. Il rigetto è anteriore alla costituzione, la impedisce: si tratta di un gesto preventivo, un respingimento. È come quando vi presentate all'ingresso di un certo locale *chic* ma vi rimbalzano perché voi *chic* non lo siete abbastanza. Ciò mostra molto chiaramente come nulla si frapponga tra il reale e il simbolico: essi si ergono – per così dire – uno di fronte all'altro e ciò che esce da uno entra immediatamente nell'altro.

Abbiamo dunque visto che, per Lacan, mediante il processo di simbolizzazione la metamorfosi della realtà si compie in due tempi:

- i) in un primo tempo essa è *néantisé*, annientata;
- ii) mentre in un secondo riappare in quanto immaginarizzata, de-realizzata, ossia come significato effettuato dal significante.

Vorrei che notaste il gioco di prestigio: mediante il suo annientamento, la realtà perde il suo marchio di provenienza dal mondo esterno e diventa qualcosa di psichico, nella misura in cui, appunto, il significato è qualcosa di questo genere. Per dirla in termini freudiani, la *externe Realität* è diventata *psychische Realität*, il che significa che la costituzione della realtà psichica si farebbe, secondo Lacan, a discapito della realtà esterna. Il che a sua volta significa ancora qualcosa di molto importante che dovete accuratamente annotare: le due non possono coesistere perché l'una sorge dal sacrificio dell'altra e al suo posto. In questo modo il mondo è messo totalmente fuori gioco, non ha più alcuna funzione costitutiva.

Spero che vi rendiate conto che quella di Lacan non è altro che una forma di idealismo: il significante, come l'idea platonica, fa sparire il mondo come ente autonomo e lo ricrea come proprio effetto. Diremo che si tratta di un idealismo di ritorno, di seconda mano, nella misura in cui egli parte comunque dal mondo, ma soltanto per svuotarlo, per de-realizzarlo e per privarlo di qualunque autonomia. Tutto questo si fonda interamente sul fatto che il significante, così come Lacan lo concepisce, non tollera che nulla si frapponga tra sé e il reale.

Vedete bene che io Lacan lo leggo, e con molta attenzione. Credo persino che questa sia la sola differenza che c'è tra me e i lacaniani: che io lo leggo mentre loro lo sognano. Ve ne darò una prova ulteriore riprendendo un attimo il saggio freudiano *Die Verneinung*, *La negazione*, per la semplice ragione che è Lacan stesso a tirarlo in ballo proprio in relazione al tema che stiamo trattando: vedrete che in quell'occasione, che è quella del seminario *Gli scritti tecnici di Freud*,⁷ due intelletti possenti – Lacan e Hippolyte – collaborarono alacremente per malintendere da un capo all'altro ciò che Freud aveva cercato di spiegare.

⁷ Vedi Lacan, J. (2014), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*.

*

In questo brevissimo scritto Freud svolge una riflessione sulla funzione del giudizio. Questa riflessione, come vedremo, ha nella sua elaborazione intellettuale una lunghissima storia, perché prende origine addirittura nel *Progetto di una psicologia*. «La funzione del giudizio [*Urteilsfunktion*]» – scrive – «ha in sostanza due decisioni da prendere. Deve concedere o rifiutare una qualità [*Eigenschaft*] a una cosa [*einem Ding*] e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà [*existenz in dem Realität*]» – ritroviamo qui la nostra enigmatica realtà – «a una rappresentazione [*einer Vorstellung*]». ⁸ Questa breve frase ci fa innanzitutto notare che il giudizio di attribuzione riguarda *das Ding*, la cosa, mentre quello di esistenza è relativo a *die Vorstellung*, la rappresentazione, il che ci pone quanto meno il problema di definire quale sia la differenza tra le due: ci torneremo. Ma essa ci dice anche qualcosa di molto importante relativamente alla concezione freudiana della realtà: essa è la realtà *di una rappresentazione*, nella misura in cui attesta che quest'ultima corrisponde a qualcosa di esistente fuori dal soggetto. Notate bene che qui la rappresentazione è considerata in una funzione squisitamente *referenziale*: ciò è molto importante e ci torneremo. Ed ecco cosa Freud aggiunge poco dopo: «Il giudicare [*Das Urteilen*] rappresenta l'ulteriore e funzionale sviluppo dell'inclusione nell'Io [*Einbeziehung ins Ich*] o dell'espulsione dall'Io [*Ausstoßung aus dem Ich*]». ⁹ Di che cosa si tratta in queste due opposte azioni del soggetto? Esse sono discusse ampiamente in *Pulsioni e loro destini*: in questo importante saggio Freud spiega che il soggetto (*Ich-Subjekt*) ¹⁰ sorge dal funzionamento della sostanza percettiva (*wahrnehmende Substanz*) ¹¹ la quale, grazie alla sua relazione con l'arco riflesso, è in grado di distinguere un «fuori» da un «dentro»:

Collochiamoci 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 [*in seine Nervensubstanz*]. 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 [*eine Aussenwelt*]; 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 [*Triebbedürfnisse*]. 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”. ¹²

⁸ Freud, S. (1925), *La negazione*, p. 198.

⁹ *Ivi*, p. 201.

¹⁰ Freud, S. (1915a), *Pulsioni e loro destini*, p. 29 e *passim*.

¹¹ *Ivi*, p. 15.

¹² *Ibid.*

Questo primo sorgere del soggetto è chiamato da Freud *Real-Ich*, Io reale:¹³ a questo livello primitivo il soggetto *sa unicamente che è ma nulla di ciò che potrebbe essere*. Dopodiché esso, nel suo sviluppo, compie un passo ulteriore, trasformandosi in *Lust-Ich*, Io piacere: «L'Io non ha bisogno del mondo esterno fintantoché è autoerotico; tuttavia è dal mondo che riceve gli oggetti connessi alle esperienze delle pulsioni di autoconservazione; né, per un certo periodo, può fare a meno di avvertire gli stimoli pulsionali interni come spiacevoli. Ebbene, sotto il dominio del principio di piacere si compie nell'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.

L'Io si trasforma così dall'*Io-reale* primordiale [*anfanglichen Real-Ich*] che ha distinto l'interno dall'esterno in base a un buon criterio obiettivo [*guten objektiven Kennzeichen*]] – i *Kennzeichen* non sono propriamente criteri, come traduce Bollati Boringhieri, che sono qualcosa di fabbricato dal soggetto, bensì tratti distintivi, cioè aspetti della cosa sulla cui base i criteri stessi possono essere costruiti – «in un *Io-piacere* [*Lust-Ich*] allo stato puro, che pone il carattere del piacere al di sopra di ogni altro».¹⁴ Ciò vuol dire esattamente che il soggetto, assumendo in sé certi oggetti, comincia a costruirsi un'immagine di sé: niente a che vedere con specchi o consimili, come invece ha creduto Lacan.

Non si nota praticamente mai che in Freud ci sono allora due tempi che corrispondono a due livelli nell'azione della coppia categoriale fuori/dentro:

- i) quello reale, legato alla natura momentanea o duratura degli stimoli;
- ii) quello invece legato alla sensazione di piacere/dispiacere.

Insomma, un conto è ciò che è realmente esterno o interno, un altro quello che si vorrebbe fosse tale. Tuttavia il reale è ineludibile: Freud ammette infatti un terzo tempo della strutturazione del soggetto, nel quale il *Real-Ich* fa valere i propri diritti in modo definitivo. Ebbene, ne *La negazione* si tratta innanzitutto del secondo tempo: in questo breve saggio Freud riconduce l'affermazione e la negazione all'attività propria del *Lust-Ich* e, attraverso di esso, all'azione delle due grandi pulsioni fondamentali: «L'affermazione [*Die Bejahung*] – come sostituto dell'unificazione [*als Ersatz der Vereinigung*] – appartiene all'Eros [*gehört dem Eros*], e la negazione [*die Verneinung*] – che è una conseguenza dell'espulsione [*Nachfolge der Ausstoßung*] – alla pulsione di distruzione [*dem Destruktionstrieb*]]».¹⁵ In questo brano, ciò che Freud chiama *Vereinigung*, unificazione, corrisponde all'*Einbeziehung ins Ich*, l'inclusione nel *Lust-Ich*, mentre la *Verneinung*, la negazione, alla *Ausstoßung aus dem Ich*, all'espulsione

¹³ *Ivi*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Freud, S. (1925), p. 201.

fuori dal *Lust-Ich*.

A questo proposito vanno precisate due cose:

i) che l'azione del *Lust-Ich*, di includere o espellere, non ha niente di primordiale perché è preceduta dalla corrispondente azione del *Real-Ich originario*;

ii) che essa non ha nulla a che vedere con l'esistenza o meno degli oggetti: questi ultimi esistono indipendentemente dall'azione di includerli o escluderli compiuta dal *Lust-Ich*.

È bene ora chiarire cosa significa «esistere» per Freud. Egli distingue tra ciò che esiste in sé, *das Reale*, che – come abbiamo visto – è strettamente *unerkennbar*, in conoscibile, e ciò che esiste per un soggetto, *die Realität*, che è invece conoscibile. Ho parlato a sufficienza della matrice kantiana di questa distinzione per doverci tornare oggi. Vi prego di non affrettarvi a identificare «ciò che esiste per un soggetto» con il soggettivo, perché anche ciò che è oggettivo esiste per un soggetto.

Ciò che esiste per un soggetto è esclusivamente *ciò che è attuale nella percezione (Wahrnehmungen)*,¹⁶ il quale può esserlo secondo due differenti modalità:

i) ciò che il soggetto avverte come sensazioni e sentimenti (*Empfindungen und Gefühle*),¹⁷ che provengono (*von innen*),¹⁸ dall'interno, e che in quanto tale testimonia di una *psychische Realität*, di una realtà psichica;

ii) e ciò che il soggetto percepisce mediante i sensi (*Sinneswahrnehmungen*),¹⁹ che proviene *von aussen*,²⁰ dall'esterno, e come tale testimonia di una *externe Realität*, di una realtà esterna.

Naturalmente ciò non ha nulla a che vedere né con la *Bejahung* né con la *Verwerfung*, come invece ha creduto Lacan. Costui commette infatti entrambi gli errori, ossia non solo concepisce la *Bejahung* come originaria ma ritiene pure che essa riguardi l'esistenza o meno degli oggetti. Relativamente al primo aspetto scrive infatti: «[...] bisogna anche ammettere, dietro al processo della verbalizzazione, una *Bejahung* primordiale, un'ammissione nel senso del simbolico, la quale può anche fare difetto».²¹ La *Bejahung* è qui evidentemente considerata – a torto – come se si trattasse della prima iscrizione mnestica della percezione, ossia quella che produce i *Wahrnehmungszeichen*, le tracce della percezione, di cui Freud parla nella lettera a Fliess del 6 dicembre 1896. Prova ne

¹⁶ Cfr. Freud, S. (1922), *L'Io e l'Es*, p. 482.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Lacan, J. (2010), p. 15.

è che Lacan scrive ancora che il «difetto» di quella che chiama, inventandosela, «*Bejahung* primordiale» è proprio la *Verwerfung*, equiparata a una *Verneinung* primitiva:²² «All'origine c'è dunque o *Bejahung*, cioè affermazione di ciò che è, o *Verwerfung*».²³ Naturalmente ciò non ha nulla a che vedere con Freud, per il quale invece – come abbiamo già visto – ciò che si contrappone alla *Bejahung* è la *Verneinung*, la negazione, che è la *Nachfolge*, la conseguenza, dell'*Ausstossung aus dem Ich*, dell'espulsione fuori dall'Io e dunque ben altra cosa da una *Verwerfung* nel senso di Lacan, perché in Freud ciò che è espulso dall'Io non è affatto escluso dal simbolico. Inoltre, la *Bejahung* non ha nulla a che vedere con «ciò che è», ossia con l'esistenza o meno degli oggetti, come invece crede appunto Lacan che scrive testualmente: «Infatti, in termini generali, la condizione perché qualcosa esista per un soggetto, è che ci sia *Bejahung* [...]».²⁴ Egli confonde – come ho detto – il riconoscimento dell'esistenza di qualcosa con la sua *Einbeziehung ins Ich*,²⁵ l'inclusione nell'Io di cui Freud ci dice appunto che la *Bejahung*,²⁶ l'affermazione, è un *ersatz*,²⁷ un sostituto. Tale *Bejahung* è infatti per lui un atto volontario, un atto che il soggetto decide o meno di compiere, mentre la prima iscrizione delle percezioni non lo è. E sottolineo che ciò non ha niente a che vedere con il fatto che la percezione possa venir ridotta o addirittura annullata – i famosi occhi per non vedere e orecchie per non udire – perché comunque, alla fine, ciò che viene percepito si iscrive nella memoria a prescindere dal fatto che il soggetto lo accetti o meno. Si tratta, da parte di Lacan, di una gigantesca e catastrofica serie di errori, il che ci rammenta ancora una volta che aggirarsi nei testi con aria di padronanza non significa affatto comprenderli.

*

Accertata la non pertinenza dell'interpretazione lacaniana delle idee freudiane riguardo al tema che ci interessa possiamo procedere ad esporle e svilupparle.

La prima cosa che dobbiamo chiarire è relativa alla funzione svolta nella metapsicologia da ciò che Freud chiama *Vorstellung*, rappresentazione. Per Lacan la cosa è molto semplice: «Queste *Vorstellungen* hanno un'organizzazione significante».²⁸ La funzione di significazione è dunque la sola che attribuisce alla rappresentazione. Possiamo dire che questa tesi rispecchia fedelmente

²² Cfr. *ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 95.

²⁴ Lacan, J. (2014), p. 71.

²⁵ Freud, S. (1925), p. 201.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Lacan, J. (2016), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, p. 76.

la concezione freudiana? Certamente no, e ve lo farò vedere citando un brano tratto proprio dal saggio che Lacan, in compagnia di Hippolyte, ha vanamente martirizzato ossia, appunto, *La negazione*:

[...] è necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni [*Wiederholungen*] di esse. In origine dunque l'esistenza della rappresentazione è essa stessa garanzia [*Bürgschaft*] della realtà del rappresentato [*die Realität des Vorgestellten*]. Il contrasto fra soggettivo e oggettivo [*Der Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem*] non esiste sin dall'inizio. Esso s'instaura soltanto per il fatto che il pensiero possiede la facoltà di rendere nuovamente attuale, attraverso la riproduzione nella rappresentazione [*durch Reproduktion in der Vorstellung*], qualche cosa che è stato percepito in passato, senza che sia necessaria la presenza all'esterno dell'oggetto in questione. Il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di *ritrovarlo*, di convincersi che è ancora presente.²⁹

Cosa ci dice Freud in questo densissimo brano? Ci dice che la rappresentazione deriva da una percezione, e conserverà per sempre un legame con essa, tanto da costituire la *Bürgschaft*, la garanzia – fate bene attenzione – della *realtà* del rappresentato. E ciò non soltanto *ursprünglich*, originariamente, perché questa funzione iniziale possiede un'inerzia la cui portata è difficilmente sottovalutabile, come lo stesso Freud attesta: «E poiché le tracce mnestiche [*Erinnerungsspuren*] possono anch'esse diventare coscienti [*bewusst werden*] come le percezioni, soprattutto per il loro collegamento con i residui linguistici [*Sprachresten*], è data qui la possibilità di un equivoco [*einer Verwechslung*] che potrebbe dar luogo al disconoscimento della realtà [*Verkennung der Realität*]». ³⁰

Si tratta di una chiara allusione alla sua teoria dell'allucinazione la quale ci ricorda che, se non viene messa in atto una certa operazione, ossia l'esame di realtà, il sovrainvestimento della traccia mnestica restituisce automaticamente il segno di realtà. L'esame di realtà non serve dunque tanto – aprite le orecchie – a stabilire che cosa è reale, ma che cosa *non* lo è, perché in linea di principio tutto ciò che è iscritto è reale.

Questa funzione della rappresentazione, che è assolutamente primaria, di rispecchiamento, all'interno del soggetto, del mondo da cui deriva, dunque di ancoraggio, seppur non assoluto, al reale, è in Lacan tragicamente misconosciuta: in accordo con quanto abbiamo già visto quanto all'annientamento della realtà, egli la considera come qualcosa di radicalmente immaginario, derealizzato:

²⁹ Freud, S. (1925), pp. 199-200.

³⁰ Freud, S. (1938b), p. 626.

Il carattere di composizione immaginaria, di elemento immaginario dell'oggetto, ne fa quel che potremmo chiamare la sostanza dell'apparenza, il materiale di un'illusione vitale, un'apparizione esposta alla delusione dell'*Erscheinung*, potrei dire se mi permettessi di parlare tedesco, in altri termini quello su cui l'apparenza si sostiene, ma che è anche l'apparizione qualsiasi, l'apparizione comune, quel che forgia quel *Vor*, quel terzo, quel che si produce a partire dalla Cosa. [...] È ciò attorno a cui ruota da sempre la filosofia dell'Occidente, da Aristotele in poi, e la φαντασία.

La *Vorstellung* in Freud è presa nel suo carattere radicale, nella forma con cui è stata introdotta in una filosofia essenzialmente impostata come teoria della conoscenza. Ed è qui la cosa notevole – egli le attribuisce fino in fondo quel carattere a cui proprio i filosofi non hanno potuto decidersi a ridurla, di corpo vuoto, di spettro, di pallido incubo della relazione con il mondo, di godimento estenuato che aldilà di tutta l'interrogazione del filosofo ne fa il tratto essenziale. E isolandola in questa sua funzione, Freud la strappa alla tradizione. [...] È tra percezione e coscienza che si inserisce ciò che funziona a livello del principio di piacere. E cioè che cosa? – i processi di pensiero nella misura in cui regolano per mezzo del principio di piacere l'investimento delle *Vorstellungen*, e la struttura in cui l'inconscio si organizza, la struttura in cui la parte sottostante dei meccanismi inconsci precipita per flocculazione, costituendo così il grumo della rappresentazione, ossia qualcosa che ha la stessa struttura – è il punto su cui insisto – del significante. Non si tratta allora semplicemente di *Vorstellung*, ma, come Freud scrive più tardi nell'articolo sull'*Inconscio*, di *Vorstellungsrepräsentanz*, il che fa della *Vorstellung* un elemento associativo, combinatorio. Perciò, il mondo della *Vorstellung* è già organizzato secondo le possibilità del significante come tale.³¹

Tutto ciò è talmente eloquente dal dispensarmi dal commentarlo: segnalo semplicemente il fraintendimento lacaniano relativo al concetto di *Vorstellungsrepräsentanz* di cui ho abbondantemente parlato altrove.³² Ovviamente, questa incomprendimento della funzione primaria della rappresentazione, devasta senza possibilità di riscatto l'approccio di Lacan alla metapsicologia freudiana.

*

Bene, abbiamo visto che la traccia mnestica in Freud svolge innanzitutto una funzione referenziale, denotativa: ciò che in essa conta è il rapporto con il referente, non con le altre tracce mnestiche, il che ne fa un qualcosa di significativamente diverso dal modo in cui Lacan concepisce il significante.

Vorrei ora appunto approfondire un poco questo aspetto richiamando il

³¹ Lacan, J. (1994), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, pp. 75-76.

³² Vedi Baldini, F. (2023), *Una chiosa al saggio di Marco Ferrari*. Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici, pp. 297-303.

modello freudiano della memoria, così come è esposto non nella famosa lettera a Fliess del 6 dicembre 1896 di cui abbiamo già parlato bensì in *L'interpretazione dei sogni*: «Le nostre percezioni» – scrive Freud – «risultano collegate tra loro anche nella memoria, e cioè prima di tutto secondo la loro coincidenza temporale [*Gleichzeitigkeit*]. È quel che chiamiamo *associazione*.» – e poco più oltre – «Uno studio più attento rivela la necessità di ammettere non uno, ma più elementi *Tmn*, nei quali lo stesso eccitamento, propagato attraverso gli elementi *P*, va incontro a una fissazione diversificata. Il primo di questi elementi *Tmn* fisserà in ogni caso l'associazione per simultaneità [*Gleichzeitigkeit*] mentre nei sistemi più lontani lo stesso materiale di eccitamento verrà ordinato [*angeordnet*] secondo altri tipi di coincidenza [*Zusammentreffens*]] – che sarebbe meglio tradurre con *combinazione* – «in modo che, attraverso questi successivi sistemi, siano rappresentate per esempio relazioni di affinità [*Ähnlichkeit*] e altre». ³³ Vi aggiungo qui lo schema di Freud relativo al passo in modo da rinfrescarvi la memoria.

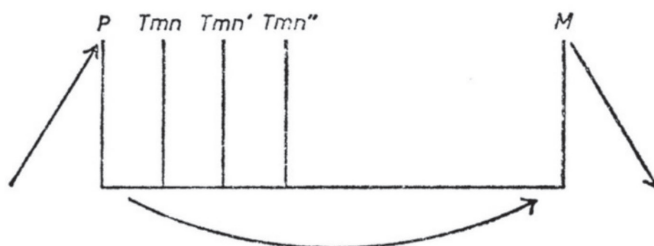


Figura 1: Modello freudiano della memoria

Ecco – e vedrete che è di un'importanza cruciale – vorrei che ora ci interrogassimo su questa *Gleichzeitigkeit*, questa contemporaneità originaria. Tutti, Lacan compreso, hanno creduto che si trattasse di una forma di ordine dello stesso tipo di quelle seguenti e hanno messo tutte le *Niederschrift*, le trascrizioni, nello stesso sacco. Ebbene, ve lo dico fin d'ora, questo è stato un errore. In linea di principio non si può negare che anche la *Gleichzeitigkeit* sia una forma di organizzazione, tuttavia è una forma di organizzazione molto particolare.

Ogni organizzazione implica un ordine di un qualche tipo: per esempio, la *Ähnlichkeit*, l'affinità di cui parla Freud, implica che le tracce mnestiche siano ordinate da quelle più affini a quelle meno affini o viceversa. Questa cosa implica ovviamente che la struttura interna di quello strato di tracce mnestiche sia asimmetrica, dunque anisotropa: c'è un orientamento spaziale ben preciso. Ed è così anche per l'ordinamento causale (*Kausalbeziehung*) di cui Freud aveva parlato nella lettera a Fliess, nella misura in cui l'effetto segue la causa. Ora,

³³ Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, p. 492.

che tipo di disposizione spaziale è implicato dal fatto che le tracce mnestiche sono semplicemente contemporanee, senza altra specificazione? Ebbene, per il principio di ragion sufficiente, non potremo che pensare la loro disposizione come isotropa, ossia la stessa in ogni direzione, dunque simmetrica. Questo distingue la prima iscrizione delle tracce mnestiche da tutte le altre: la linea verticale che nello schema freudiano è sovrastata dalla dicitura *Er*, in italiano *Tmn*, a dispetto dell'apparenza è molto diversa da quelle che la seguono.

Attraverso tutta una serie di esempi, abbiamo or ora visto che Lacan fa partire la significazione fin da essa. Per lui, l'organizzazione della prima trascrizione è già un'organizzazione significante, il che implica che le significazioni possono prodursi fin da quel livello. Ma queste implicano l'asimmetria, ossia che i significanti si connettano secondo un ordine preciso che esclude tutti gli altri. Ora, a livello della prima iscrizione questo non è possibile perché ogni direzione è buona. Mentre ogni significazione dipende dal contesto, in questo caso le tracce mnestiche sono *indifferenti al contesto*. Credo sia sufficiente per affermare che, a questo livello, le tracce mnestiche *non* funzionano come significanti nel senso di Lacan. Ma allora, cosa stanno lì a fare? Ve lo ho già detto, stanno lì come referenze al mondo esterno, non valgono per le relazioni che hanno tra loro, come i significanti che rinviano gli uni agli altri, bensì per la relazione che hanno con il mondo. Vorrei ora che notaste questo: dire che l'unica relazione tra esse è la contemporaneità equivale a dire che tra esse non c'è alcuna relazione particolare. Ed è esattamente per questo motivo che le allucinazioni sono sempre relative ad elementi singoli, isolati – il dito tagliato dell'uomo dei lupi, l'esclamazione «Troia!» della paziente di cui parla Lacan – e non sono mai iscritte in un contesto organizzato, non sono mai parte di scenari, ma sorgono come strappi, elementi fuori contesto negli scenari psichici dei soggetti allucinati.

È senz'altro vero che questa differenza fondamentale che sto esplicitando, tra la prima iscrizione della percezione e le sue trascrizioni secondo concetti, in Freud è soltanto implicita, ma la sua esplicitazione è resa obbligata dalle caratteristiche che egli attribuisce ai diversi strati di trascrizioni mnestiche e dall'uso che ne fa, per esempio nella descrizione del processo di regressione. Ecco cosa scrive: «Questa *regressione* è quindi sicuramente una delle più rilevanti peculiarità psicologiche del processo onirico, ma non dobbiamo dimenticare che essa non appartiene unicamente al sogno. Anche il ricordo intenzionale e altri processi parziali del nostro pensiero normale corrispondono nell'apparato psichico al regredire di qualche complesso atto rappresentativo [*komplexen Vorstellungsakt*] verso la materia grezza delle tracce mnestiche [*das Rohmaterial der Erinnerungsspuren*] su cui esso si basa.» – vedete che Freud pone una differenza chiara tra il *komplexen Vorstellungsakt*, l'atto rappresentativo complesso, e il suo *Rohmaterial*, il materiale grezzo, ossia le rappresentazioni semplici di cui è costituito, tra la casa e i mattoni di cui è fatta – «Durante la veglia però» – continua – «questo riandare al passato non va mai oltre le immagini mnestiche [*Erinnerungsbilder*];

esso non è in grado di produrre il ravvivamento allucinatorio [*die alluzinatorische Belebung*] delle immagini percettive [*Wahrnehmungsbilder*]].³⁴ Di nuovo, noi abbiamo qui ribadita la differenza tra *Vorstellungsakt* e *Rohmaterial* in quella tra *Erinnerungsbild* e *Wahrnehmungsbild*. Ed è importante sottolineare – bisogna sempre sottolineare perché gli psicanalisti non finiscono mai di non capire – che la *Wahrnehmungsbild* non appartiene – tanto per usare il linguaggio del *Progetto* – a ϕ , al sistema percettivo, ma a ψ , al sistema mnestico, perché nell'allucinazione si tratta proprio della *Belebung*, del ravvivamento del *Rohmaterial*, del materiale grezzo della rappresentazione, il quale al suo interno non è disorganizzato, come il termine potrebbe far pensare, ma è organizzato, è anch'esso una *Bild*, un'immagine, dunque una rappresentazione, ma di tipo diverso dall'*Erinnerungsbild*, nel senso che quest'ultima è – diremo – una *rappresentazione concettuale* mentre la prima è una *rappresentazione percettiva*. Questo è quello che io chiamo «leggere Freud». Non credo che quanto ho detto lasci più dubbi sulla pertinenza di questa distinzione tra funzione referenziale e funzione concettuale della traccia mnestica, ossia della rappresentazione.

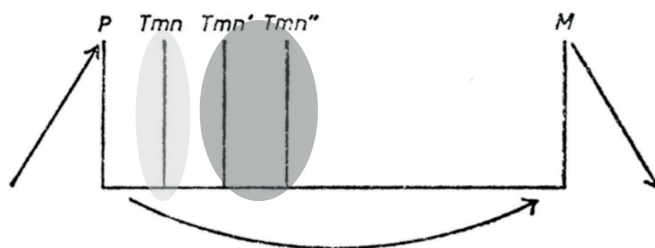


Figura 2: Distinzione tra funzione referenziale (immagine percettiva) e funzione concettuale (immagine mnestica) della rappresentazione

È proprio questa distinzione, che è fondamentale e necessaria – come vedremo – a comprendere le manifestazioni cliniche delle dinamiche psichiche, a non esser stata colta da Lacan per il quale esiste soltanto quella che ho chiamato funzione concettuale e che lui ha indicato come significante. Il mio uso del termine «concettuale» si giustifica con il fatto che le trascrizioni seguenti la prima iscrizione sono ordinate – dice Freud – secondo relazioni causali, di affinità, ecc.: ebbene, quelli di causa e di affinità sono concetti.

Mi è già capitato di dire, e lo ripeto qui, che la rappresentazione, come Arlecchino, serve due padroni: innanzitutto serve la percezione da cui proviene, e in secondo luogo – ci dice Freud – può fungere da *Repräsentanz*, da rappresentanza del mondo interno, del mondo cioè dei bisogni pulsionali, e in questo caso essa costituisce una *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, una rappresentanza pulsionale svolta dalla rappresentazione. Vi ho spiegato altrove

³⁴ Freud, S. (1899), p. 495.

in lungo e in largo lo strafalcione di Lacan nel tradurre «rappresentanza della rappresentazione» e nel suo conseguente immaginare che, nella metapsicologia freudiana, ci sia appunto qualcosa che rappresenta la rappresentazione: con il suo vizio di decontestualizzare, egli ha finito per prendere un genitivo soggettivo per un genitivo oggettivo. Questa doppia funzione della rappresentazione attraversa tutte le fasi della schematizzazione metapsicologica di Freud, dal *Progetto di una psicologia* in cui è adombrata dalla differenziazione di ψ in «neuroni del *pallio*» e «neuroni nucleari» – ricorderete che i primi ricevono gli investimenti da ϕ mentre i secondi dall'interno dell'organismo³⁵ – fino agli ultimi scritti.

*

La questione che ho sollevato al seguito di Freud non è – come alcuni potrebbero credere – una questione di lana caprina ma riguarda un problema molto profondo che travalica i confini della psicanalisi fino a concernere un nodo irrisolto della riflessione linguistica. Come Michel Arrivé nota puntualmente nel suo importante libro *Linguaggio e psicanalisi, linguistica e inconscio: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, essa investe uno dei pilastri fondamentali della linguistica strutturale, ossia l'arbitrarietà del segno linguistico. Credo che sappiate che, per Saussure, la relazione intercorrente tra significante e significato è arbitraria, il che implica una presa di posizione molto forte contro una concezione della lingua come nomenclatura. Ciò tuttavia non toglie che nel *Cours de linguistique générale* egli finisca per slittare, senza rendersene conto, dal significato al referente e dunque per ricadere nella concezione che condanna. Questo evidentemente dà luogo a una sgradevole antinomia all'interno della sua teoria. Ecco come Arrivé commenta questo fatto:

Bisogna ammettere che ci sono alcune scusanti. Infatti, anche se il segno è costituito esclusivamente di significante e significato, il significato deve pur avere qualche rapporto con il referente: la più immanente delle semantiche non giunge mai a eliminare completamente il fatto che un referente debba presentare dei tratti compatibili con quelli del significato che lo prende in carico.³⁶

Ora, voi sapete che Lacan inizialmente aderisce alla concezione saussuriana dell'arbitrarietà del segno linguistico. Ebbene, molto significativamente anche a

³⁵ «Ma ψ riceve anche cariche dall'interno dell'organismo e sembra probabile dover dividere i neuroni ψ in due gruppi: i neuroni del *pallio*, che sono investiti da ϕ , e i neuroni nucleari (*Kern-Neurone*), che sono investiti dalle vie endogene di conduzione». Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, p. 220.

³⁶ Arrivé, M. (2005), *Linguaggio e Psicanalisi, Linguistica e Inconscio. Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, p. 67.

lui accade la stessa cosa che era accaduta a Saussure. Vi do un brano dal seminario sugli scritti tecnici di Freud:

Il fondamento stesso della struttura del linguaggio è il significante, che è sempre materiale e che abbiamo riconosciuto in sant'Agostino nel *verbum*, e il significato. Presi singolarmente essi stanno in un rapporto che appare come strettamente arbitrario. Non c'è una ragione maggiore di chiamare la giraffa *giraffa* e l'elefante *elefante* che di chiamare la giraffa *elefante* e l'elefante *giraffa*. Non c'è alcuna ragione di non dire che la giraffa ha una proboscide e che l'elefante ha un collo molto lungo. Se è un errore nel sistema generalmente accettato, esso non è rivelabile, come fa notare sant'Agostino, che in quanto le definizioni sono stabilite. E cosa di più difficile che stabilire le giuste definizioni?³⁷

Vi leggo ora il commento di Arrivé a questo brano:

Lacan, come Saussure, situa innanzitutto l'arbitrarietà tra il significante e il significato. Senza il minimo equivoco. Il seguito della sua analisi lo porta però subito a fare a sua volta intervenire il referente. Gesto pressoché inevitabile: se "elefante" è il significante di giraffa, l'elefante (quello della savana o dello zoo di Vincennes: l'"oggetto designato", la "cosa", il referente, per farla breve) ha necessariamente il collo lunghissimo. Il necessario isomorfismo tra il significato e il referente spiega lo slittamento di Saussure – e dopo di lui di Lacan, e prima di loro di sant'Agostino – dal primo al secondo. [...] Resta il fatto che, per quanto spiegabile, lo slittamento c'è, e opera incontestabilmente la dimostrazione, al punto da toglierle qualsiasi pertinenza. Cosa significa? Niente, se non che il principio dell'arbitrarietà resta non dimostrato.³⁸

Ecco dunque il punto: per quanto si possa aderire all'idea dell'arbitrarietà del segno, la sua funzione referenziale non fa che irrompere nella teoria, e tanto più significativamente quanto più ciò avviene contro la volontà esplicita, e addirittura all'insaputa di chi la sostiene. Questo indica indiscutibilmente una carenza nelle teorie linguistiche, e soprattutto nella linguistica strutturale, ossia che la schematizzazione standard della relazione triadica tra il significante, il significato e il referente detta «triangolo semiotico» è inadeguata.

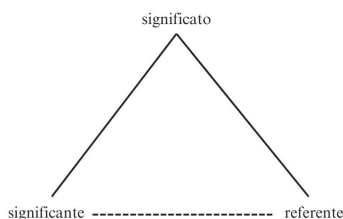


Figura 3: Triangolo semiotico

³⁷ Lacan, J. (2014), p. 310.

³⁸ Arrivé, M. (2005), pp. 68-69.

Infatti, se la relazione tra significante e significato è arbitraria, per quale ragione quella tra significato e referente dovrebbe essere invece legittima? Si vede bene che lo schema è fatto per sostenere, e direi addirittura per istituire lo slittamento. Infatti Lacan – preso atto che il principio dell'arbitrarietà del significante non è terribile fino in fondo – pur di non rinunciarvi lo sposta sul rapporto significante/referente. Ecco cosa scrive:

Non dimentichiamo che inizialmente si è, a torto, qualificato il rapporto tra significante e significato come arbitrario. È così che si esprime, probabilmente a malincuore, de Saussure – egli la pensava in ben altro modo, ben più vicino al testo del *Cratilo* come dimostra quel che c'è nei suoi cassetti, ossia storie di anagrammi. Ora, quello che passa per arbitrario è che gli effetti di significato hanno l'aria di non avere niente a che fare con ciò che li causa. [...] Questo vuol dire che le referenze, le cose che il significante serve ad approssicare, restano appunto approssimative – per esempio macroscopiche. L'importante non è che tutto ciò sia immaginario – in fondo, se il significante permettesse di individuare l'immagine di cui abbiamo bisogno per essere felici, andrebbe benissimo, ma non è così. Quello che caratterizza, a livello della distinzione significante/significato, il rapporto tra il significato e ciò che si trova lì come terzo indispensabile, vale a dire il referente, è precisamente il fatto che il significato lo manca. Il collimatore non funziona.³⁹

Ciò che appare come arbitrarietà nel rapporto significante/significato – pensa Lacan – non è che l'effetto della vaghezza del rapporto significato/referente. La tesi è coerente con le sue premesse saussuriane tuttavia, oggi come oggi, in anni nei quali si è in grado di far sì che un missile centri un covo di terroristi con precisione millimetrica o addirittura di contare gli atomi, risulta ormai insostenibile: il collimatore funziona benissimo. Ecco qualcosa che Freud è invece in grado di spiegare in modo egregio perché nella sua metapsicologia la referenzialità non è generica ma si costituisce elemento per elemento, *Wahrnehmungszeichen* per *Wahrnehmungszeichen*: il fatto che, nella vita di tutti i giorni, non sia sempre necessario impiegarne tutte le potenzialità, non significa che la funzione referenziale non possa essere capace di *performances* addirittura strabilianti. Infatti un'eventuale mancanza di precisione millimetrica nella significazione non vuol punto dire che il significato mancherebbe il referente, come pensava Lacan, ma bensì che esso è fatto per indicarlo *con la precisione che la situazione richiede* ossia – come si scrive nelle ricette farmacologiche o di cucina – q.b., *quanto basta*. È un buon principio di economia, che il linguaggio include saggiamente, quello di non ammazzare le mosche a martellate! Per trovare un libro nella vostra libreria non avete bisogno del telescopio, né del microtomo per tagliare una fetta di pane.

³⁹ Lacan, J. (2011), *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, p. 19. [Citazione leggermente modificata.]

Ebbene, credo che intravediate che la distinzione, già presente implicitamente in Freud e che io sto sviluppando per voi, tra la funzione percettiva e la funzione concettuale della traccia mnestica è fatta apposta per risolvere il problema dell'antinomico slittamento dal significato al referente contro cui Arrivé ha puntato giustamente il dito.

Non voglio tornare sulla stretta congruenza tra la schematizzazione saussuriana del segno linguistico e quella freudiana della rappresentazione oggettuale, e segnatamente della sovrapposibilità tra il significante e la rappresentazione di parola e del significato con la rappresentazione di cosa, perché ne ho parlato *ad nauseam*: vi do soltanto lo schema che la riassume.

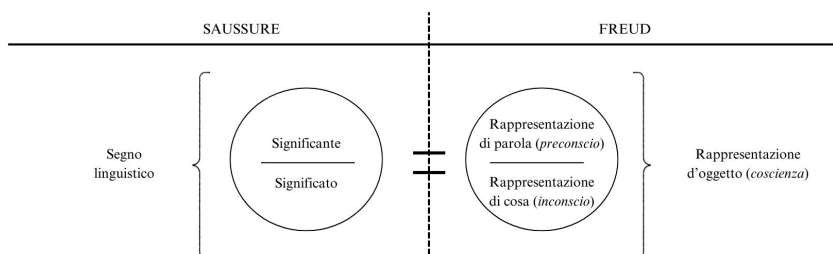


Figura 4: Corrispondenza tra lo schema saussuriano del segno linguistico e quello freudiano della rappresentazione d'oggetto

Voglio invece ora mettere il dito su una differenza sostanziale tra i due modelli, differenza che qualifica la schematizzazione concettuale freudiana come superiore a quella saussuriana e, a fortiori, a quella lacaniana. Come abbiamo visto, Freud scompone infatti quella che nel saggio *La rimozione* chiamerà «rappresentazione di cosa» in due elementi distinti, l'*Erinnerungsbild* e la *Wahrnehmungsbild*, l'immagine mnestica e quella percettiva, e con ciò risolve di colpo l'aporia della linguistica strutturale, nel senso che iscrive nella teoria il fatto che l'arbitrarietà non è assoluta ma relativa, per la ragione che concerne solo il rapporto tra la rappresentazione di parola e l'immagine mnestica, mentre la relazione tra quest'ultima e l'immagine percettiva è invece necessaria. Dico necessaria nel senso che si tratta in entrambi i casi della stessa rappresentazione, soltanto presa in tipi di relazioni sostanzialmente differenti.

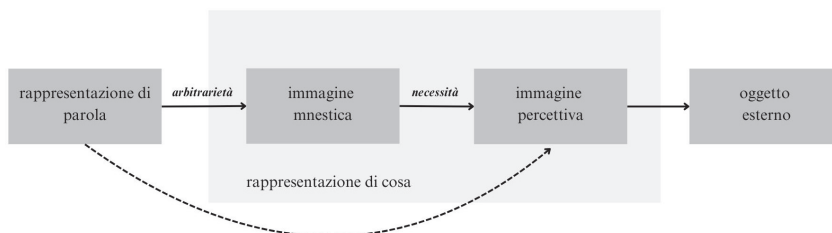


Figura 5: La scomposizione della rappresentazione di cosa

Senza la pretesa di esigere alcunché dalla riflessione linguistica che è giusto si sviluppi in piena autonomia, se si volesse tener conto di queste precisazioni freudiane, allora si imporrebbe nel triangolo semiotico – che allora diverrebbe quadrilatero – uno sdoppiamento del significato tra una componente concettuale, corrispondente all'immagine mnestica freudiana, e un'altra invece oggettuale, corrispondente all'immagine percettiva.

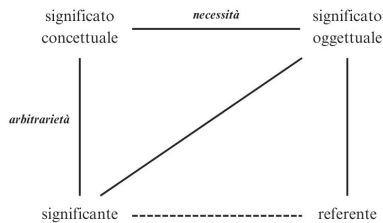


Figura 6: Triangolo semiotico modificato secondo le indicazioni freudiane

Naturalmente quanto precede implicherebbe di sottoscrivere preliminarmente una certa concezione della memoria, nella fattispecie quella freudiana, il che non va da sé, tuttavia fa senz'altro vedere come certi problemi che si manifestano sul piano linguistico, su quel piano non sono solubili ma richiedono che ci si sposti almeno su quello della struttura psichica. Ciò può essere evidenziato in modo piuttosto pregnante a proposito del problema del significato opposto delle parole primordiali cui Freud, come sapete, ha dedicato un saggio apposito. Il solito Arrivé – solito nel senso che lo sto citando spesso, e a ragion veduta, perché la sua è un'opera eccellente – vi consacra un intero capitolo in cui prende in esame tutta una serie di casi linguistici e anche le opinioni nel merito di un certo numero di autori.⁴⁰ L'impressione generale – non sto a riassumervi per filo e per segno le sue argomentazioni, se volete potete prenderne direttamente visione – è che i linguisti non arrivino a produrre una teoria generale del fenomeno ma solo tentativi di spiegazione di casi specifici, tentativi che non vertono sulle sue possibili cause ma si limitano a cercare di esporre la modalità del suo accadere. Quando vi riescono esibiscono una cinematica, ossia il come, ma mai una dinamica, ossia la motivazione causale. «Ritorno, per concludere» – scrive infatti Arrivé – «ai linguisti. Le analisi da loro proposte per descrivere – e ridurre – l'enantiosemia fanno apparire un'evidenza: nelle lingue giocano meccanismi che danno alle unità significanti la possibilità di significare i due contrari».⁴¹ Bisogna ammettere che non è molto, ma è quanto meno un indice del fatto che la spiegazione causale di questo fenomeno linguistico possa non trovarsi a livello linguistico. Non credo sia un caso che la psicanalisi risolva, mediante uno

⁴⁰ Vedi Arrivé, M. (2005), pp. 267-295.

⁴¹ *Ivi*, p. 294.

stesso modello metapsicologico, sia il problema dello slittamento tra significato e referente che abbiamo appena esaminato quanto quello del significato opposto delle parole primordiali. Infatti – come abbiamo visto – la condizione standard di quello che ho chiamato «significato oggettuale», cioè dell'immagine percettiva, è la simmetria. Ora, quanto meno la relazione del significante con il significato oggettuale è mediata dal significato concettuale – questa mediazione, lo abbiamo visto, è questione di *Niederschrift*, di trascrizioni, che possono essere più o meno numerose – tanto più si vedrà emergere il fenomeno dell'enantiosemia: questo è appunto il caso degli *Urworte*, delle parole primitive, le quali possiedono plausibilmente una stratificazione concettuale minima. Viceversa, l'asimmetria è la condizione standard del significato concettuale, per cui, ove la sua mediazione sia cospicua, sarà questa ad imporsi. Per esempio il termine latino *altus* significa tanto *alto* che *profondo* nella misura in cui quello che la percezione cattura, e che dunque si iscrive come significato oggettuale, è il puro dislivello, che può venir indifferentemente concettualizzato come positivo o negativo: René Thom, nel suo *Stabilità strutturale e morfogenesi*, ha approfondito molto questo punto. L'immagine percettiva può dunque venir collegata a due opposte immagini mnestiche. Confondere le due nel concetto massivo di significato cancella ovviamente ogni possibilità di spiegazione causale del fenomeno.

*

Vorrei ora penetrare un po' più a fondo nella struttura di ciò che ho chiamato significato oggettuale, ossia dell'immagine percettiva: appunto ciò che si deposita come *Wahrnehmungszeichen* in seguito a una percezione. Vedrete che questo ci darà la possibilità di scorgere meglio la fisionomia di quello che in psicanalisi si chiama un oggetto e non solo, ma di distinguere concettualmente i tre termini freudiani di *Objekt*, *Sache* e *Ding*, cruciali quando si tratta della realtà. Per farlo, vorrei partire da un brano del *Progetto di una psicologia* nel quale Freud tratta di ciò che chiama *Wahrnehmung-Komplex*, complesso percettivo. Questo complesso percettivo è molto evidentemente ciò che nell'*Interpretazione dei sogni* indicherà come *Wahrnehmungszeichen* o anche *Wahrnehmungsbild*. Ecco cosa scrive:

Se noi paragoniamo questo complesso percettivo [*Wahrnehmung-Komplex*] con altri complessi percettivi, siamo in grado di scomporlo in due componenti: un neurone *a*, che rimane generalmente sempre lo stesso, e un neurone *b* che è per lo più variabile. In seguito il linguaggio applicherà il termine di *giudizio* [*Urteil*] a questa scomposizione, e scoprirà la somiglianza esistente di fatto tra il nucleo dell'Io e la componente percettiva costante [*konstanten Wahrnehmungsbestandteil*] [da una parte] e tra le mutevoli cariche del pallio e la componente incostante [*inkonstanten Bestandteil*] [dall'altra]; il linguaggio descrive il neurone *a* come la cosa [*das Ding*] e il neurone *b* come la sua attività o attributo [*Tätigkeit oder Eigenschaft*], cioè il suo *predicato* [*Prädikat*].

Quindi il *giudizio* [*das Urteilen*] è un processo ψ , reso possibile solo dall'inibizione esercitata dall'Io e messo in atto dalle differenze tra l'*investimento di desiderio* [*Wunschbesetzung*] di un ricordo [*einer Erinnerung*] e un consimile investimento percettivo [*Wahrnehmungsbsetzung*]. [...] Quando esse non coincidono, viene dato incremento all'attività di pensiero, alla quale verrà posto di nuovo termine quando esse coincideranno.⁴²

Il termine che qui Freud impiega per «cosa» è *Ding*, termine di cui Lacan, nel suo seminario sull'etica, ha veramente fatto strame. Dopo aver commentato il brano mi correrà dunque l'onere di spazzare via le sue elucubrazioni davvero fuori luogo intorno a questa parola.

Dobbiamo innanzitutto tener presente che ciò che Freud nel *Progetto* chiama «neurone», nella metapsicologia si chiamerà invece «rappresentazione», quindi possiamo tranquillamente sostituire il secondo termine al primo. Il «complesso percettivo» è dunque composto da una rappresentazione *a* costante e una rappresentazione *b* variabile. Il termine «costante» va qui ovviamente preso nel senso dell'invarianza. Il segno di realtà verrebbe dato quando l'investimento di desiderio proveniente dall'interno e quello proveniente dall'esterno coincidessero sulle medesime rappresentazioni: questo è il primo caso che Freud considera.

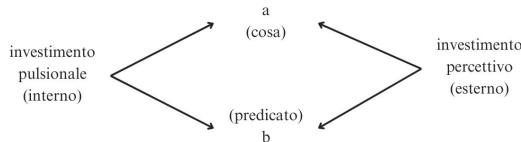


Figura 7: Schema dell'attuazione del segno di realtà

Il secondo caso è quello contenuto nella citazione che vi ho appena dato: dall'interno vengono investite le rappresentazioni *a* e *b* mentre invece la percezione dall'esterno investe la rappresentazione *a* e la rappresentazione *c*.

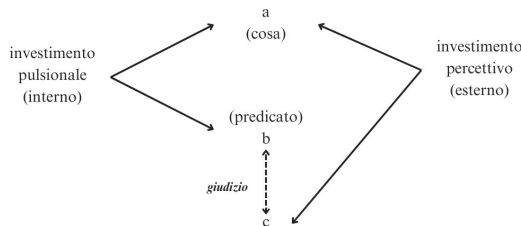


Figura 8: Incremento dell'attività di pensiero

⁴² Freud, S. (1895), pp. 232-233.

In questo caso, naturalmente, il segno di realtà non può essere dato. Ciò mette in moto l'attività di pensiero che deve portare *c* e *b* a coincidere. Il giudizio per Freud è questo: qualcosa che nasce dalla differenza e ha il compito di ricondurla all'identità. Quest'ultima, invece, non genera attività psichica, perché «fintanto che le cariche coincidono» – scrive Freud – «esse non forniscono l'occasione per l'attività di pensiero».⁴³ Se ci fate caso, nel giudizio si tratta del concetto matematico di funzione applicato all'attività di pensiero: *il giudizio è una funzione che porta b in c.*

$$g(b) = c$$

g: funzione "giudizio"
b: rappresentazione predicato
c: rappresentazione investita dall'esterno

Figura 9: Formula del giudizio

Non sto a esporvi il terzo caso, ossia quello in cui «emerge una percezione non coincidente in alcun modo con l'immagine mnestica desiderata»,⁴⁴ perché non è essenziale per il nostro discorso.

Quanto abbiamo detto finora ci è infatti sufficiente a comprendere la definizione che Freud dà della cosa: «Quelle che noi chiamiamo cose [*Was wir Dinge nennen*] sono residui [*sind Reste*] che si sottraggono al giudizio [*die sich der Beurteilung entziehen*]».⁴⁵ Una cosa, infatti, non è altro che l'invariante nel complesso percettivo, ossia quest'ultimo spogliato dei suoi predicati. Poiché non *c*'è differenza non *c*'è nemmeno giudizio: questo significa il «si sottraggono» di Freud. Ma allora, il complesso percettivo nella sua integralità non sarebbe una cosa? Infine, quello che noi percepiamo non è mai esente da predicati: non esiste nulla che cada sotto i nostri sensi che sia, per esempio, privo di qualità. Nella lingua tedesca, che ha la deliziosa proprietà di possedere degli aspetti di estrema sottigliezza, anche il complesso percettivo nella sua integralità – ossia *Ding* più *Prädikat* – è ovviamente una cosa, però un *Sache*, non un *Ding*. Questo *Sache* – complesso percettivo nella sua integralità – può venir investito da una corrente pulsionale, ossia da un *Affektbetrag*, un quanto di eccitazione, e in questo caso diviene un *Objekt*, un oggetto.

⁴³ *Ivi*, p. 235.

⁴⁴ *Ivi*, p. 234.

⁴⁵ *Ivi*, p. 237.

Ding + Prädikat = Sache
 Sache + Besetzung = Objekt

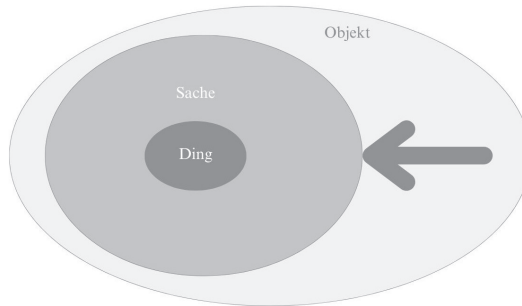


Figura 10: Differenze tra *Ding*, *Sache* e *Objekt*

Tutto ciò, dio mio, non ha ovviamente nulla a che vedere con lo strampalato panegirico tessuto da Lacan intorno al termine tedesco «*Ding*» che deve aver certamente confuso con il francese «*Dingue*», a lui molto più congeniale. Vi do dunque rapidamente alcuni *excerpta* che scandiscono le tappe della sua elaborazione intorno a questo *das dingue*, *excerpta* che accompagnerò con dei brevi commenti.

i) «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo il fuori significato». ⁴⁶ Ebbene, abbiamo appena visto che in Freud i *Dinge* non sono affatto fuori significato bensì ciò che è invariante nel significato oggettuale, ossia nell'immagine percettiva. Essi costituiscono esattamente la base naturalistica, nella fattispecie psichica, di quelli che si chiamano «invarianti linguistici» e in particolare degli invarianti semantici. Per farvi capire di che si tratta vi do un esempio tratto da *Semantica strutturale* di Greimas ⁴⁷ relativo ai semi implicati da differenti contestualizzazioni del lessema «testa».

“testa”:

- “testa di un palo” = /estremità/ + /superiorità/ + /verticalità/
- “testa del corteo” = /estremità/ + /anteriorità/ + /orizzontalità/ + /discontinuità/
- “stazione di testa” = /estremità/ + /anteriorità/ + /orizzontalità/ + /continuità/

Invariante semantico: /estremità/ + /superatività/ (/superiorità/ o /anteriorità/)

Figura 11: Schema di Greimas: invariante semantico del lessema «testa»

⁴⁶ Lacan, J. (1994), p. 67.

⁴⁷ Greimas, A. J. (1968), *Semantica strutturale*, pp. 52-54.

Come potete vedere nello schema, secondo Greimas ciò che accomuna questi usi del lessema «testa», ossia il suo invariante semantico, sono i semi /estremità/ e /superattività/ (che unifica /superiorità/ e /anteriorità/). Credo sia evidente il fatto, per noi molto significativo, che tutti quanti i semi menzionati nell'esempio esprimono dati percettivi.

ii) «È quel che emerge nella filosofia di qualcuno che, meglio di chiunque altro, ha intravisto la funzione di *das Ding* anche se l'ha affrontata soltanto seguendo le vie della filosofia della scienza, ossia Kant». ⁴⁸ È ancora una volta evidente che in Freud *das Ding* è invece tutt'altro dalla cosa in sé, dal noumeno kantiano. Essa è piuttosto l'invariante nel *perceptum*, ovverossia l'ossatura del fenomeno.

Le due formulazioni precedenti, le quali escludono *das Ding* dall'ordine simbolico, portano fatalmente Lacan alla seguente deduzione:

iii) «Non vi stupirete se vi dico che a livello delle *Vorstellungen*, la Cosa non è che non è niente, ma proprio letteralmente non è – brilla per la sua assenza, per la sua estraneità». ⁴⁹ Tuttavia noi abbiamo visto che in Freud *das Ding* è invece il cuore dell'immagine percettiva, ossia dello stato inaugurale della rappresentazione. Inoltre non è affatto qualcosa di unico, come testimonia la forma plurale che il termine prende frequentemente nel testo freudiano. Essa non è comunque nulla di negativo: al contrario incarna – se così posso esprimermi – l'irriducibile positività delle nude cose.

A questo punto l'elaborazione di Lacan finisce fatalmente per intrecciarsi con quella di Heidegger, nello specifico con la petulante e pomposa argomentazione contenuta nel saggio intitolato appunto *La cosa*. Qui Heidegger si interroga sulla cosalità di una brocca. Ebbene, dopo un certo numero di svolazzi retorici arriva trionfante a identificare tale cosalità con il vuoto che essa conterrebbe. Ed è proprio su questo che riceve l'assenso di Lacan: «Ora» – scrive infatti costui – «se considerate il vaso nella prospettiva che ho messo in rilievo all'inizio, come oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa, questo vuoto, quale si presenta nella rappresentazione, si presenta appunto come un *nihil*, come nulla». ⁵⁰ Ecco: ridotti i *Dinge* freudiani a cosa unica, poi gonfiata all'inverosimile per farne qualcosa di supremo – del che testimonia la scrittura di *Chose* con la maiuscola – questa ha finito per scoppiare esponendo così il tesoro che nascondeva ossia, come ci si poteva attendere, niente più che l'alito del gonfiatore, vale a dire, come si esprime lui stesso, un nulla. Di conseguenza, Lacan può sancire trionfalmente: «Questa Cosa [...] sarà sempre rappresentata da un vuoto». ⁵¹ Heidegger tuttavia non si ferma qui e s'inoltra in

⁴⁸ Lacan, J. (1994), p. 68.

⁴⁹ *Ivi*, p. 78.

⁵⁰ *Ivi*, p. 155.

⁵¹ *Ivi*, p. 165.

un terreno vagamente delirante nel quale Lacan, causa la ritrosia dello psichiatra a contaminarsi con certo genere di discorsi, non lo segue più: il filosofo si spinge addirittura fino a farneticare di «terra e cielo, mortali e divini»,⁵² un po' come il frate della canzone di Guccini,⁵³ con la differenza che quest'ultimo aveva l'alibi d'essere ubriaco. Ma la verità, come si dice, è degli ebbri e dei pazzi, nel senso che la veicolano senza volerlo né saperlo, e dunque è proprio nel passaggio del testo che fa da giunto tra ciancia e delirio che Heidegger lascia scorgere suo malgrado su cosa entrambi – Lacan e lui – hanno perso la brocca. «Come contiene il vuoto della brocca?» – si domanda – «Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene, in quanto tiene ciò che ha preso. Il vuoto contiene in due sensi: prendendo e tenendo».⁵⁴ Nel mondo reale tuttavia il vuoto – ammettendo e non concedendo che, nella brocca, veramente di esso si tratti – non prende né tiene nulla, viene semplicemente sostituito dal pieno. Il che, svelandocelo in tutta la sua impermanenza, lo rende assai inadatto al ruolo di cosalità cui Heidegger vorrebbe destinarlo. Infatti, qual è la cosalità della brocca quando è piena? Alla fine bisogna dunque ammettere che tutta quanta l'argomentazione di Heidegger si fonda su una banale confusione tra il vuoto e la cavità. Ma quest'ultima non è una proprietà del vuoto bensì della superficie. Sarà dunque piuttosto quest'ultima a coseggiare,⁵⁵ in quanto è ciò che permane identico tra vuotezza e pienezza. Ecco dove il prototipo dello psicanalista, con la sua teoria di *das Ding* come invariante percettivo, si dimostra di gran lunga miglior pensatore tanto del filosofo che dello psichiatra.

Abbiamo dunque visto che la schematizzazione freudiana della memoria è percorsa da due grandi differenze: una orizzontale tra immagini percettiva e mnestica e una verticale tra cosa e predicato.

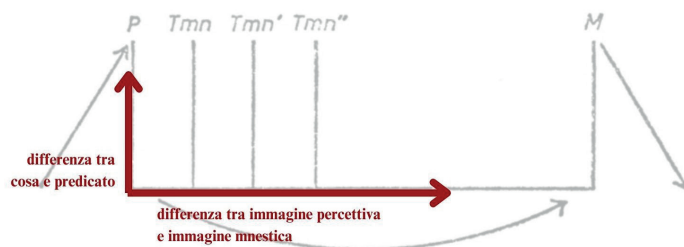


Figura 12: Schematizzazione freudiana della memoria: differenza tra cosa e predicato e tra immagine percettiva e immagine mnestica

Domandiamoci adesso: a cosa serve la distinzione, all'interno della *Wahrnehmungsbild*, dell'immagine percettiva, tra *Sache* e *Ding*? Per capirlo

⁵² Heidegger, M. (1976), *Saggi e discorsi*, p. 115.

⁵³ «Dopo un bicchiere di vino / con frasi un po' ironiche e amare / parlava in tedesco e in latino / parlava di Dio e Schopenhauer». Guccini, F., (1971), *Il frate*.

⁵⁴ Heidegger, M. (1976), p. 114.

⁵⁵ «La cosa coseggia (*Das Ding dingt*)». *Ivi*, p. 115.

bisogna diffonderci un po' sulle trascrizioni che la seguono. Esse, ci dice Freud, prendono l'immagine percettiva in una serie di relazioni di vario tipo. Queste relazioni sono concettualmente definite: Freud ci dà come esempi quelle di causa e di somiglianza. Ma chi è il motore di tali trascrizioni? Ebbene, secondo Freud sono le pulsioni: è a questo livello che le immagini percettive vengono investite libidicamente e divengono quindi *Triebrepräsentanten*, rappresentanze pulsionali: esse devono organizzarsi secondo le esigenze del vivente, in modo da rendere possibile la loro espressione e il loro eventuale soddisfacimento con il concorso del mondo esterno.

Vi ho detto in precedenza che, a causa della loro disposizione simmetrica, le immagini percettive sono indifferenti al contesto, ebbene, le loro trascrizioni concettuali sono invece evidentemente sensibili al contesto, per la ragione che le reti in cui sono prese implicano delle direzioni privilegiate. Si tratta del secondo aspetto della rappresentazione di cosa, ossia del significato concettuale che le immagini percettive, o significati oggettuali, prendono per il soggetto. Questi *Niederschrift*, queste trascrizioni, sono molteplici e vengono, come Freud ci dice, aggiornate periodicamente in base allo sviluppo psichico dell'individuo. La loro stratificazione non è dunque solo concettuale ma anche storica, il che ci dice qualcosa di molto importante, ossia che *la storia di un concetto fa parte della sua struttura, dunque della sua definizione*. Ciò costituisce – lo si comprende – un'obiezione forte ad ogni teoria che sia strettamente formalistica. Se voi ora tenete presente la distinzione freudiana tra *Ding* e *Prädikat*, tra cosa e predicato, vi rendete conto che per ciascuna trascrizione i predicati, conformemente alla loro natura, potranno mutare, mentre *das Ding* rimarrà identica, e lo stesso accadrà per ciascuna nuova percezione di un medesimo oggetto. Ed ecco allora a cosa essa serve: *in primis* a costituire classi di predicati in riferimento a un medesimo oggetto, e secondariamente ad assicurare che i differenti contesti in cui un'immagine percettiva viene trascritta si riferiscano tutti a quella stessa e non a un'altra. Si tratta di funzioni importantissime perché assicurano coerenza e pertinenza al pensiero evitandogli, come vedremo, di scivolare in derivate deliranti.

*

Bene, al punto in cui siamo giunti credo che la differenza tra ciò che ho di volta in volta chiamato «*Wahrnehmungszeichen*», «immagine percettiva» o «rappresentazione oggettuale», o ancora «significato oggettuale» e ciò che ho chiamato «*Niederschrift*», «immagine mnestica», «rappresentazione concettuale» o «significato concettuale» vi sia ormai ben chiara.

Apro ora una piccola parentesi per dirvi che questa differenza è ben conosciuta nel pensiero orientale, e particolarmente accentuata nel buddhismo Zen, il che si vede bene prendendo in considerazione i *koan* della scuola Rinzai di cui vi do qui qualche esempio.

- Un monaco chiese a Tung Shan: “Cos’è il Buddha?” Tung Shan disse: “Tre libbre di lino.”
- Un monaco chiese a Zhaozhou: “Qual è il significato della venuta di Bodhidharma da ovest?” Zhaozhou disse: “Il cipresso nel cortile.”
- “Che cos’è lo Zen?” fu chiesto a un maestro. E lui rispose: “Si mangia quando si ha fame, si beve quando si ha sete, ci si copre quando fa freddo e ci si sventola quando fa caldo.”
- “Sono appena giunto in questo monastero; vorrei essere istruito su come entrare nello Zen.” Gensha disse: “Lo senti il mormorio del ruscello?” “Sì”, rispose il novizio. “Entra nello Zen da lì”, rispose il Maestro.⁵⁶

Il tratto comune che balza agli occhi in tutti questi *koan* è che gli oggetti vi appaiono in tutta la loro positività, in tutta la loro presenza concreta: il peso del lino, il cipresso, la fame, il caldo, il freddo, lo scroscio del ruscello. Ed è qui che viene a incidere la distinzione freudiana tra immagini mnestiche e immagini percettive: ciò che lo Zen richiede è infatti che si accantoni il fastello delle prime per favorire l’emergere delle seconde. Il pensiero percettivo vi è costantemente giocato contro quello ermeneutico. Il «vuoto mentale» di cui vi si tratta riguarda quindi quest’ultimo, in favore dell’emergenza dell’immagine percettiva in tutta la sua enigmatica purezza. Attraverso i *koan*, lo Zen attua un richiamo costante a che il pensiero non obliteri la presenza del mondo reale nel soggetto.

Questa distinzione è, come dicevo, indispensabile a ben comprendere l’ultima schematizzazione metapsicologica delle grandi categorie nosografiche freudiane. Il problema che assilla Freud in questa fase estrema della sua produzione teorica non è, come molti credono, di giungere a stabilire, per esempio, che: «[...] la nevrosi di traslazione corrisponde al conflitto tra l’Io e l’Es, la nevrosi narcisistica a quello tra l’Io e il Super-io, la psicosi a quello tra l’Io e il mondo esterno».⁵⁷ Questo, come sappiamo, lo ha fatto ma non era la sua meta, si tratta piuttosto di qualcosa attraverso cui ha dovuto passare per arrivare a comprendere quale possa essere la manifestazione metapsicologica di questi conflitti, quale sia il loro effetto sulla struttura psichica. Ed è proprio a questo livello che la differenza che mi sono finora applicato a sviluppare gioca un ruolo decisivo.

Voi sapete che il concetto di rimozione svolge in metapsicologia una funzione fondamentale. Senza di esso quest’ultima sarebbe ben poca cosa. Ebbene, la potenza teorica di un concetto consiste nel suo poter essere impiegato nella spiegazione di una grande quantità di fatti. Più alto è il numero dei fatti che riesce a spiegare, più potente è il concetto. Viceversa, quanto più alto è il numero di concetti che una teoria impiega per spiegare i fatti, tanto più essa è debole. Ebbene, quello che Freud cerca di fare è di mostrare come il concetto di

⁵⁶ Senzaki, N., Strout McCandless, R. (2002), *100 koan zen. Il flauto di ferro, passim*.

⁵⁷ Freud, S. (1923), *Nevrosi e psicosi*, p. 614.

rimozione possa funzionare per rendere conto non solo della nevrosi da transfert, ma anche delle psicosi, delle perversioni e delle nevrosi narcisistiche. Quello che sto per mostrarvi è che vi riesce perfettamente. Si tratta di un'impresa non da poco, se si considera che invece Lacan è costretto a inventarsi tre diversi concetti per spiegare la differenza tra nevrosi, psicosi e perversione, infatti riferisce la *Verdrängung*, la rimozione, alla prima e la *Verwerfung*, che traduce come «forclusione», alla seconda. Un terzo termine, quello di *Verleugnung*, è preso da lui in un groviglio di illazioni mai risolto che ha finito per sedimentare in una concezione di cui il *Dizionario di psicanalisi* di Chemama e Vandermersch offre uno spaccato abbastanza fedele: «Mentre nel caso delle nevrosi» – scrivono gli autori, lacaniani di stretta osservanza – «il processo all'opera è la rimozione, nel feticismo e casi simili si tratta del diniego [*Verleugnung*] laddove si ha a che fare col paradosso psichico che alcuni soggetti sanno qualcosa e al tempo stesso non la sanno o semplicemente non vogliono saperne niente». ⁵⁸ Dunque, come ho detto, *Verdrängung* per la nevrosi, *Verwerfung* per la psicosi, *Verleugnung* per la perversione: ciò che è sorprendente è che i lacaniani considerano questo un indice di forza della loro teoria mentre lo è invece della sua debolezza.

Vediamo di chiarire l'imbroglio. Chi ha seguito in passato il mio insegnamento sa bene quanto Freud insista sul fatto che, nella rimozione, la rappresentazione e il quanto di eccitazione (*Affektbetrag*) seguano due destini differenti che devono essere considerati separatamente. Vi richiamo il passo:

Nelle considerazioni fatte finora ci siamo occupati della rimozione di una rappresentanza pulsionale [*Triebsrepräsentanz*], 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. ⁵⁹

⁵⁸ Chemama, R., Vandermersch, B. (2004), *Dizionario di psicanalisi*, voce «Diniego», p. 97.

⁵⁹ Freud, S. (1915b), *La rimozione*, pp. 42-43.

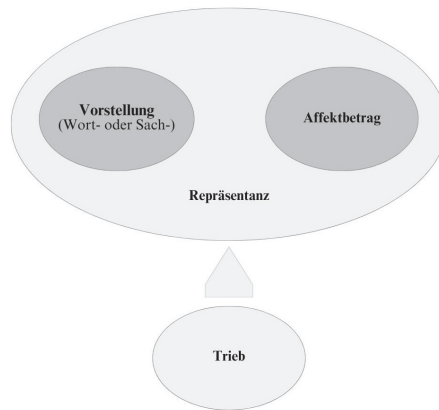


Figura 13: Schema delle rappresentanze pulsionali

È dunque veramente strano che nessun lacaniano si sia mai soffermato sulla seguente frase di Freud nel saggio *Feticismo*, che avrebbe potuto risparmiare a tutti loro una buona dose di confusione teorica:

L'elemento più antico della nostra terminologia, la parola “rimozione” (*Verdrängung*), già si riferisce a tale processo patologico. Se in esso vogliamo differenziare in modo più marcato il destino della rappresentazione da quello dell'eccitazione [*Affekt*], e riserviamo all'eccitazione il termine “*Verdrängung*” [rimozione], allora per indicare il destino della rappresentazione la denominazione corretta in lingua tedesca è *Verleugnung* [sconfessione].⁶⁰

Questa è l'ultima precisazione terminologica di Freud a proposito della rimozione, da cui si vede chiaramente che la *Verleugnung*, che è meglio tradurre con il termine «sconfessione», non ha niente a che vedere con un riferimento preferenziale alla perversione, perché è semplicemente il nome che Freud dà alla rimozione della rappresentazione.

*

Disponiamo ora di tutti gli elementi necessari a tirare le fila della nostra argomentazione. La struttura freudiana della memoria si divide – ve lo ho spiegato in ogni modo possibile fino ad ora – in due grandi blocchi: un blocco che rammenta la percezione, e un altro che inserisce queste memorie percettive in reticoli di significazioni. Malgrado quel che ha potuto credere Lacan, il primo

⁶⁰ Freud, S. (1927), *Feticismo*, p. 492. Il termine «[*Affekt*]» è aggiunto dall'autore. [Traduzione modificata.]

dei due non è ancora linguaggio. Quest'ultimo comincia dal secondo, dalla serie di quelle che Freud ha chiamato immagini mnestiche. Prova ne è – ve ne ho già parlato altrove e mi limito a richiamarlo brevemente – che i bambini cresciuti in isolamento non sono in grado di apprendere una lingua mentre quelli cresciuti in un gruppo sociale, foss'anche non umano – bambini-lupo, per esempio – possono essere portati ad apprendere una qualche lingua umana. Che cosa manca ai primi? È ovvio che anch'essi possiederanno delle immagini percettive del mondo in cui sono immersi; quello che non possiedono sono invece le loro rielaborazioni concettuali, il loro inserimento in una rete di significazioni. La differenza è dunque di sostanza: averla evidenziata nel testo freudiano mi serve esattamente ad affermare quanto segue: *in un atto di rimozione, sconfessare l'immagine mnestica ha esiti molto diversi dallo sconfessare l'immagine percettiva.*

Questo è il nodo centrale dell'ultima risposta data da Freud al problema degli effetti dei conflitti sulla struttura psichica. Ecco, enunciato chiaramente, l'interrogativo da cui era partito:

In conclusione, bisogna concentrarsi sul problema di quale possa essere il meccanismo, analogo alla rimozione, in virtù del quale l'Io si distacca dal mondo esterno. Ritengo che a questo problema non possa esser data una risposta se non vengono effettuate ulteriori indagini; mi sembra però che, al pari della rimozione, tale meccanismo dovrebbe consistere in un ritiro dell'investimento che promana dall'Io.⁶¹

La questione è chiara e, per la teoria, cruciale: Freud si domanda se si debba indebolirla formulando per la psicosi un meccanismo alternativo alla rimozione, oppure se quello della rimozione possa bastare anche per essa.

Prendiamo ora in esame il testo principale in cui egli costruisce la risposta, ossia *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* in cui gli appare sempre più chiaro che il punto di diramazione degli effetti dei differenti conflitti sulla struttura psichica riguarda il modo in cui qualcosa che egli chiama *Realität*, realtà, viene smarrito.

Ho recentemente affermato che uno degli elementi caratteristici che differenziano la nevrosi dalla psicosi consiste nel fatto che nella nevrosi l'Io, nella sua dipendenza dalla realtà, reprime [*unterdrückt*] una componente dell'Es (e cioè della vita pulsionale), mentre nella psicosi questo stesso Io, ponendosi al servizio dell'Es, si ritrae [*zurückzieht*] da una parte della realtà [*von einem Stück der Realität*]. Per la nevrosi sarebbe perciò determinante lo strapotere degli influssi della realtà, per la psicosi lo strapotere dell'Es. La perdita di realtà [*Realitätsverlust*] sarebbe data fin dall'inizio nella psicosi; nella nevrosi, invece, si dovrebbe pensare che tale perdita possa essere evitata.

Ciò non corrisponde però in alcun modo all'esperienza che ognuno di noi può fare,

⁶¹ Freud, S. (1923), p. 615.

e secondo la quale ogni nevrosi turba in qualche modo il rapporto dell'ammalato con la realtà, è per lui un mezzo per ritirarsi da quella e rappresenta precisamente, nelle sue manifestazioni più gravi, una fuga dalla vita reale. Questa contraddizione, pur sembrando piuttosto seria, può essere facilmente eliminata e il suo chiarimento non farà che migliorare la nostra conoscenza della nevrosi.⁶²

Dopodiché Freud individua nella nevrosi due fasi, nella prima delle quali l'Io rimane fedele alla realtà e rimuove invece il moto pulsionale. «Ma questa» – avverte – «non è ancora la nevrosi, la quale» – ecco la seconda fase – «consiste piuttosto nei processi che recano un risarcimento all'elemento colpito dell'Es, nei modi in cui il soggetto reagisce alla rimozione e infine nel fallimento di questa».⁶³ Questo secondo stadio è quello che implica un certo smarrimento della realtà, di questa realtà che ancora non sappiamo bene cos'è: «L'allentarsi del rapporto con la realtà diventa allora la conseguenza di questo secondo stadio della formazione della nevrosi, e non dovremmo meravigliarci se l'analisi particolareggiata ci dovesse mostrare che la perdita di realtà si riferisce proprio a quel frammento della realtà [*Stück der Realität*] in forza delle cui richieste la rimozione pulsionale si era prodotta».⁶⁴ Da questo brano si comincia a intravedere che lo *Stück der Realität*, il frammento di realtà in questione appartiene al passato, quindi si rivolge a qualcosa che è ricordato, non attualmente percepito. Ma si rivolge a cosa, di ciò che è ricordato?

A questo punto Freud cita un caso clinico il cui esame lo conduce alle seguenti deduzioni: «È questo un caso molto istruttivo perché permette di vedere con precisione per quali vie la nevrosi tenti di liquidare [*erledigen*]]» – qui sarebbe più *comporre*, perché un conflitto non si liquida ma appunto si compone – «il conflitto. Essa svalorizza [*entwerten*] il mutamento prodottosi nella realtà» – qui il testo direbbe *die reale Veränderung*, il mutamento reale – «rimuovendo la pretesa pulsionale che si è fatta innanzi [...] La reazione psicotica sarebbe stata invece quella di rinnegare [*verleugnen*] il fatto stesso [*die Tatsache*] [...]».⁶⁵ Questo brano si presta a una confusione in cui sono cascati pressoché tutti, perché lascia pensare che Freud accrediti l'idea di una differenza sostanziale tra il meccanismo della nevrosi e quello della psicosi: tuttavia bisogna tenere conto che Freud non ha ancora introdotto la precisazione terminologica intorno al termine *Verleugnung* di cui vi ho già dato conto. Questo saggio è del 1924 mentre *Feticismo* è del 1927: sono cose cui bisogna far caso, pena il finire in un ginepraio teorico inestricabile.

Chiarito questo domandiamoci: che cos'è una *Entwertung*, una svalorizzazione, della *reale Veränderung*, del mutamento reale? Come si può svalorizzare

⁶² Freud, S. (1924b), *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, p. 39.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

⁶⁵ *Ivi*, p. 40.

qualcosa di reale? Ebbene, lo si può fare soltanto per via concettuale: la cosa non riguarda il mutamento in sé bensì il significato che esso ha per il soggetto. Se ci rifacciamo alla differenza tra immagine percettiva e immagine mnestica – d'altra parte l'abbiamo squadernata e dissezionata proprio a questo scopo – ebbene, la *Entwertung* riguarda la seconda delle due. È il significato concettuale che la nevrosi sconfessa. Cosa significa invece, per la psicosi, *verleugnen die Tatsache*, sconfessare il fatto? Qui evidentemente non si tratta più dell'immagine mnestica ma dell'immagine percettiva. «[...] nella nevrosi» – continua Freud – «una parte della realtà viene evitata con la fuga, nella psicosi essa viene ricostruita *ex novo*. Ovvero: nella psicosi alla fuga iniziale fa seguito una fase attiva di ricostruzione, nella nevrosi all'iniziale sottomissione fa seguito un tentativo posticipato di fuga. Oppure, espresso in altre parole ancora: la nevrosi non sconfessa la realtà [*Die neurose verleugnet die Realität nicht*] e semplicemente di essa non vuole sapere nulla [*nichts von ihr wissen*]; la psicosi invece sconfessa [*verleugnet*] la realtà e cerca di rimpiazzarla [*ersetzen*]».⁶⁶

Cosa vuol dire questo? Vuol forse dire che nevrosi e psicosi sono effetti di meccanismi psichici radicalmente differenti? Ebbene no, se teniamo conto di quanto abbiamo appena detto vuol dire che la nevrosi *verleugnet die Realität nicht*, non sconfessa la realtà, l'immagine percettiva, la rappresentazione oggettuale, perché sconfessa invece l'immagine mnestica, ossia la rappresentazione concettuale, mentre la psicosi sconfessa proprio la prima, l'immagine percettiva o la rappresentazione oggettuale. È quanto certifica la validità e la generalità del concetto di rimozione: il meccanismo rimane lo stesso – si tratta della sconfessione, ossia di quella parte del meccanismo della rimozione che riguarda la rappresentazione – mentre la differenza è data dall'oggetto cui si applica.

Dovrebbe ormai esser chiaro a tutti che cosa sia la realtà esterna per Freud. Ve ne do ora la conferma attraverso le sue stesse parole in un brano che ho tradotto personalmente perché ho trovato la versione Bollati Boringhieri piuttosto insoddisfacente: «*Die Umarbeitung der Realität* [Il rimodellamento della realtà] *geschieht bei der Psychose* [riguarda nella psicosi]» – qui si tratta della psicosi ma la cosa vale ovviamente per qualunque altra anomalia – «*an den psychischen Niederschlägen* [ciò che si è depositato psichicamente] *der bisherigen Beziehungen zu ihr* [delle precedenti relazioni con essa], *also an den Erinnerungsspuren, Vorstellungen und Urteilen* [dunque come tracce mnestiche, rappresentazioni e giudizi], *die man bisher von ihr gewonnen hatte* [che sono stati finora tratti da essa] *und durch welche sie im Seelenleben vertreten war* [e di cui sono stati i rappresentanti]» – perché *vertreten* significa sì *rappresentare* ma nel senso della rappresentanza, non della rappresentazione – «[nella vita psichica]».⁶⁷

⁶⁶ *Ivi*, p. 41. [Citazione modificata.]

⁶⁷ *Ibid.*; cfr. Freud, S. (1924a), *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, p. 366.

Ecco qua. Per Freud la realtà non viene affatto *neantisée*, non è ridotta a qualcosa di immaginario che il significante effettuerebbe, come ha sostenuto Lacan, ma si iscrive positivamente nella vita psichica con la stabilità di una roccia sulla quale si costruisce tutta la struttura soggettuale.

*

È ora il momento di richiamare qualcosa che vi ho già detto a proposito dell'esame di realtà, ossia che esso non è fatto per stabilire cosa sia reale, ma cosa non lo è. Questo per la ragione che in origine la presenza stessa della rappresentazione è garanzia dell'esistenza del rappresentato. Ciò che si iscrive è considerato reale fino a prova contraria: l'esame di realtà è fatto per scovare se questa prova contraria esista o meno, ossia se ciò che ha causato la rappresentazione sia ancora presente nel mondo. In altri termini, l'esame di realtà è un esame di attualità dell'immagine percettiva. Ora state bene attenti perché vi dico come stanno le cose in Freud a proposito dei termini *Realität* e *Wirklichkeit* che – come sapete – significano entrambi «realtà». Come abbiamo visto, l'immagine percettiva è una *Realität*; se l'esame di realtà decreta la presenza attuale nel mondo esterno di qualcosa che le corrisponde, allora essa è una *Wirklichkeit*. La differenza tra i due termini non è sovrapponibile – come ha creduto Lacan – a quella interno/esterno, perché qualcosa può ben essere considerato esterno ma non essere più attuale. In Freud la *Wirklichkeit* è la *Realität* più la sua attualità: è – per così dire – la *Realität* corrente.

$$Realität + Aktualität = Wirklichkeit$$

Figura 14: La *Wirklichkeit* è la *Realität* corrente

Ancora una volta non è questione di lana caprina: questa distinzione tra i due tipi di realtà è capitale. Infatti, anche se qualcosa non è più attuale ciò non significa che non sia più reale. Se ci pensate, la stessa nozione di storia dipende da questo, ossia dal fatto che nel passato sia accaduto qualcosa di preciso che è stato in qualche modo registrato. Il fatto stesso che ci siano ricordi che sono riconoscibili come non autentici, ossia ricordi di copertura, implica che esiste, come scrive Freud, una *historische Wahrheit*, una verità storica che è in genere recuperabile dalla memoria: da ciò dipende la possibilità stessa del trattamento analitico.

Per riassumere quanto Freud ci ha detto del rapporto tra la nevrosi di transfert e la realtà vi ho fatto un piccolo schema che commenterò brevemente.

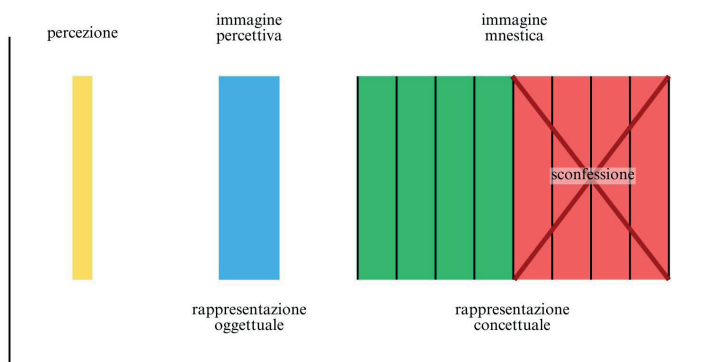


Figura 15: Nevrosi di transfert

Esso è costruito secondo il modello degli schemi freudiani della memoria che vi ho dato all’inizio, un po’ modificati per evidenziare in cosa consista la perdita di realtà nelle differenti anomalie psichiche. Ciò che ho indicato come «immagine percettiva» o «rappresentazione oggettuale» sta al posto dei *Wahrnehmungszeichen* primordiali mentre ciò che ho indicato come «immagine mnestica» o «rappresentazione concettuale» al posto della serie delle loro trascrizioni. La parte in rosso rappresenta ciò che la *Verleugnung* sottrae alla dinamica psichica. Non è dunque qui rappresentata la dinamica vera e propria della rimozione – tenetene bene conto – bensì semplicemente l’effetto di esclusione che essa ha su certi contenuti psichici.

Ebbene, innanzitutto va sottolineato che la nevrosi non perde la realtà: questo Freud lo dice chiaramente. Essa sconfessa una parte delle immagini mnestiche, ossia dei contenuti psichici relativi a una certa realtà. Che effetto ha questo su quella realtà? Ebbene, ciò che bisogna ora chiarire è che in origine l’immagine percettiva è affatto enigmatica, incompresa: si staglia nettamente nella memoria ma per il soggetto non significa ancora niente. Sono le sue seguenti trascrizioni secondo concetti a dotarla di significato concettuale, e quanto più esse si moltiplicano, tanto più si estende la sua comprensione da parte del soggetto. Ebbene, rendere inaccessibile una parte di queste trascrizioni, di questi significati concettuali, torna in una certa misura ad opacizzarla, a renderla parzialmente estranea al soggetto: ecco che cos’è la *Entwertung*, la svalorizzazione di cui parla Freud. Come dice ancora lui stesso la realtà non è persa, tuttavia il rapporto con essa ha subito una *Lockerung*, un allentamento.

Nella psicosi le cose stanno molto diversamente: eccovi lo schemino ad essa relativo.

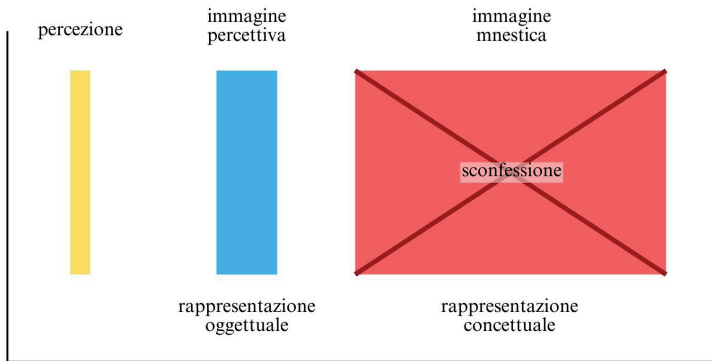


Figura 16: Psicosi

Vedete che le linee verticali che nello schema precedente erano presenti all'interno dell'immagine mnestica, e che indicavano le varie trascrizioni, sono scomparse, mentre tutto il suo dominio è coperto da una croce. Cosa significa questo? Quanto vi sto dicendo non è evidente e richiede un chiarimento su cosa possa voler dire «sconfessare un fatto». Ebbene, innanzitutto quest'ultimo deve essere accaduto. Ciò è tuttavia lontano dall'esser sufficiente, perché è anche necessario che il soggetto sappia che lo è stato. Ora, per sapere che lo è stato deve averlo memorizzato. La sconfessione non potrà allora che consistere nel fatto di negare all'immagine percettiva ogni possibile traduzione concettuale, ossia che possa venir inserita in una rete di significazioni. È proprio quanto vi mostra il mio schema: l'immagine percettiva è là ben presente, ma essa non è trascritta secondo concetti, ossia conserva tutta la sua opacità originaria, non significa nulla per il soggetto ma gli manifesta esclusivamente la propria esistenza. È esattamente questo stato di cose che, per Freud, rende possibile l'allucinazione.

È ora importante che apra una parentesi per spiegarvi brevemente in cosa quest'ultima si differenzia da un semplice ricordo e in che modo riesca a eludere l'esame di realtà: tutte cose che non sono mai state sufficientemente comprese. Ecco cosa scrive Freud:

A questo proposito vien subito in mente l'allucinazione, e il fatto che il ricordo più vivace si distingue pur sempre dall'allucinazione, come pure dalla percezione esterna; nello stesso tempo si può osservare però che nella riattivazione di un ricordo l'investimento rimane trattenuto nel sistema mnestico, mentre per il prodursi dell'allucinazione (che in quanto tale non si distingue dalla percezione) bisogna che l'investimento non solo si estenda dalla traccia mnestica all'elemento *P*, ma trapassi completamente in esso.⁶⁸

⁶⁸ Freud, S. (1922), p. 483.

Anche a questo proposito vi ho fatto un paio di schemini che riassumono la citazione precedente e vi serviranno per fissare le idee.

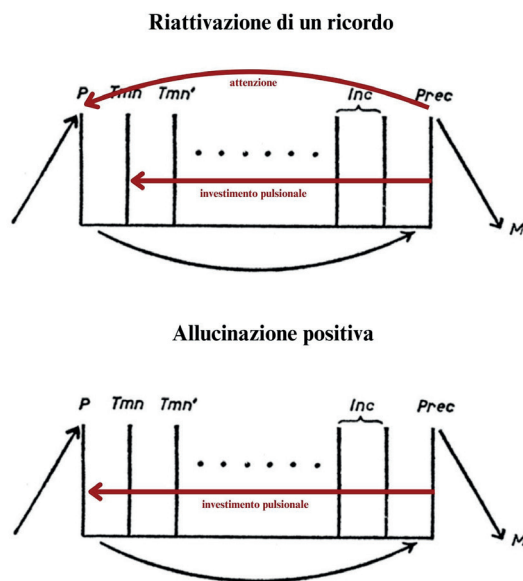


Figura 17: Differenza tra riattivazione di un ricordo e allucinazione positiva

Vorrei che notaste le differenze tra i due schemi: nel secondo l'investimento pulsionale giunge fino alla percezione e manca l'investimento attenzionale del sistema percettivo da parte del preconsenso. «L'effetto dell'*attenzione psichica*» – scrive Freud nel *Progetto* – «è di investire gli stessi neuroni che sono portatori dell'investimento percettivo».⁶⁹ In termini più propriamente metapsicologici, si tratta di un investimento che il preconsenso invia alla coscienza e che può sbarrare il passo a che l'investimento di un ricordo trapassi nel sistema percettivo: la sua assenza è infatti la condizione per il prodursi dell'allucinazione nei suoi due aspetti di allucinazione negativa o positiva. Bisogna fare molta attenzione a questo, come lo stesso Freud avverte: «[...] ogni tentativo di spiegare l'allucinazione dovrebbe prendere in considerazione non tanto l'allucinazione positiva, quanto piuttosto l'allucinazione negativa».⁷⁰ Innanzitutto si tratta dunque di spiegare l'allucinazione negativa e, rispetto a ciò, ci si rende conto subito che la teoria lacaniana dell'allucinazione si dimostra insufficiente. Infatti l'affermazione secondo la quale l'allucinazione deriverebbe dal fatto che qualcosa rigettato dall'ordine simbolico tornerebbe dal reale può essere applicata al massimo a

⁶⁹ Freud, S. (1895), p. 259.

⁷⁰ Freud, S. (1915d), *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 99, n. 2.

quella positiva, non certo alla negativa. In questo caso, tanto per usare i termini di Lacan, si tratterebbe piuttosto di spiegare innanzitutto perché qualcosa *non* si presenta all'appello del simbolico. Fatto alla cui spiegazione la teoria freudiana dell'attenzione si presta invece singolarmente bene, perché se si ammette che l'investimento che la manifesta possa venir ritirato, allora sarà come se la percezione non avvenisse: situazione già chiaramente adombrata nel *Progetto di una psicologia*. Scrive Freud:

È di rilevante interesse il fatto che lo stato di sonno inizia ed è provocato dalla chiusura di quegli organi sensori che sono in condizione di chiudersi. Durante il sonno non devono aversi percezioni e nulla disturba più il sonno dell'emergere di impressioni sensorie, di investimenti da φ , che entrano in ψ . Questo sembra indicare che durante il giorno un investimento costante, quantunque spostabile (*attenzione*), è diretto ai neuroni del pallio, che ricevono le percezioni da φ ; per modo che appunto i processi primari ψ possano compiersi mediante questo contributo di ψ . Rimane da vedere se i neuroni stessi del pallio, o i neuroni nucleari collegati, siano già precaricati. Se ψ ritira queste cariche dal pallio, le percezioni raggiungono neuroni non caricati e sono deboli, e possono persino non essere in grado di dare un segno di qualità da ω . Come abbiamo suggerito, assieme allo svuotamento dei neuroni ω cessa anche l'innervazione di una scarica che aumenta l'attenzione. Da questo punto noi dovremmo anche avvicinarci all'enigma dell'ipnosi. Ivi l'apparente insensibilità degli organi sensori sembra dipendere da questo ritiro della carica di attenzione. Così, mediante un meccanismo automatico inverso a quello dell'attenzione, ψ esclude le impressioni φ fintanto che esso stesso non è caricato.⁷¹

Si comprende bene che, in assenza di attenzione, la percezione non può iscriversi come immagine percettiva: eccovi lo schema.

Allucinazione negativa

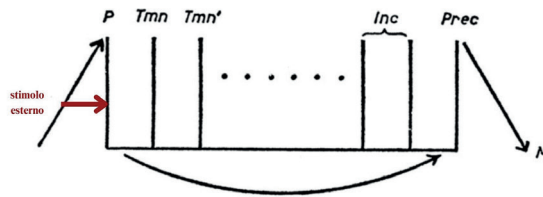


Figura 18: Schema dell'allucinazione negativa

Lo stesso meccanismo consente invece che la riattivazione di un ricordo proceda fino al sistema percettivo.

⁷¹ Freud, S. (1895), pp. 240-241.

L'amenza è la reazione a una perdita di cui la realtà reca testimonianza e che l'Io deve invece sconfessare [*verleugnet werden soll*] perché la reputa insopportabile. Per conseguenza l'Io rompe il suo rapporto con la realtà, sottrae [*entzieht*] al sistema percettivo C l'investimento [*Besetzung*], o, come forse diremmo meglio, un investimento la cui speciale natura può essere assunta ancora come oggetto di indagine. [...] Tale sottrazione [*Entziehung*] [di investimento] può essere annoverata fra i processi della rimozione [*Verdrängungsvorgängen*].⁷²

Vorrei che notaste subito una cosa, ossia che nel brano che vi ho appena letto Freud definisce in che consista la *Verleugnung*: come ci si poteva aspettare, in quanto risulta da un distacco della rappresentazione dal quanto di eccitazione, essa è una *Entziehung der Besetzung*, ossia un disinvestimento. Si tratta esattamente della stessa definizione che Freud aveva dato della rimozione nel saggio *L'inconscio*: «[Il processo di rimozione] consiste senza dubbio in una sottrazione di investimenti [...]»⁷³ il che conferma che la *Verleugnung* è la rimozione della rappresentazione. Questa equazione tra sconfessione e disinvestimento dovete tenerla presente perché ci sarà utile tra poco.

Visto che stiamo parlando della psicosi, vale ora la pena di chiedersi cosa consenta che il pensiero possa svilupparsi in modo delirante. Per comprenderlo, dovete richiamare alla memoria quello che vi ho detto a proposito di *das Ding* come invariante, ossia che essa serve – cito me stesso – «ad assicurare che i differenti contesti in cui un'immagine percettiva viene trascritta si riferiscano tutti a quella stessa e non a un'altra».⁷⁴ I *Dinge* sono le briciole di Pollicino o il filo di Arianna, ossia ciò che ci garantisce di non perderci nel bosco dell'immaginazione, che rende possibile la coerenza e la pertinenza dei nostri pensieri. Ebbene, cosa accade se, come lo schema mostra, l'immagine percettiva viene sconfessata, ossia non viene tradotta concettualmente? Succede che si perde il filo di Arianna. Dopodiché il soggetto potrà supplire a questa sua mancanza di significazione con altri significati concettuali che considererà maggiormente appaganti, tuttavia nessuno di questi conterrà lo stesso *Ding*, la stessa cosa che è contenuta in quell'immagine percettiva. Di conseguenza il pensiero che ne risulta mancherà di coerenza e pertinenza, ossia costituirà quello che noi chiamiamo un delirio, il quale potrà certo rappresentare i desideri del soggetto, ma mancherà radicalmente del necessario rapporto con la realtà. Nella nevrosi non accade diversamente, tuttavia in quest'ultima – come lo schema relativo fa vedere – viene sconfessata solo una parte dei significati concettuali dell'immagine percettiva, la quale, come ho detto, si opacizza solo parzialmente. Il tentativo di supplire con significati non pertinenti

⁷² Freud, S. (1915d), p. 100. La locuzione «[di investimento]» è un'aggiunta del traduttore di Bollati Boringhieri.

⁷³ Freud, S. (1915c), *L'inconscio*, p. 64.

⁷⁴ Baldini, F. (2024b), *supra*, p. 195.

a questa relativa opacizzazione produce quell'intreccio tra realtà e fantasia che è il marchio di fabbrica della nevrosi, come Freud non manca di notare:

La netta distinzione fra nevrosi e psicosi si attenua tuttavia per il fatto che anche nella nevrosi non mancano i tentativi di sostituire la realtà indesiderata con una realtà più consona ai propri desideri. La possibilità di far questo è offerta dall'esistenza del mondo della fantasia, di un regno cioè che a suo tempo, quando fu instaurato il principio di realtà, fu separato [*absondert*] dal mondo esterno reale, e da allora è stato risparmiato dalle esigenze e dalle necessità della vita come una sorta di "territorio protetto" non inaccessibile all'Io, ma ad esso legato in modo labile. Da questo mondo della fantasia la nevrosi trae il materiale per le sue neoformazioni di desiderio, trovandolo abitualmente sulla via della regressione verso un passato reale più ricco di soddisfazioni.

Non c'è praticamente alcun dubbio che il mondo della fantasia svolga nella psicosi questo stesso identico ruolo, che esso sia, anche per la psicosi, lo scrigno da cui viene tratto il materiale o il modello per la costruzione della nuova realtà. Tuttavia il nuovo fantastico mondo esterno della psicosi vuole prendere il posto della realtà esterna, mentre quello della nevrosi, al pari del giuoco infantile, si appoggia di buon grado a una parte della realtà – naturalmente non a quella da cui il soggetto deve difendersi – conferendo ad essa un significato particolare e un senso segreto che, non sempre a proposito, chiamiamo *simbolico*. Così, sia per la nevrosi sia per la psicosi si presenta non solo il problema della perdita di realtà, ma anche il problema di un suo *sostituto*.⁷⁵

Il meccanismo della psicosi si chiarisce ancora meglio se lo si confronta anche con quello dell'esame di realtà: eccovi lo schema.

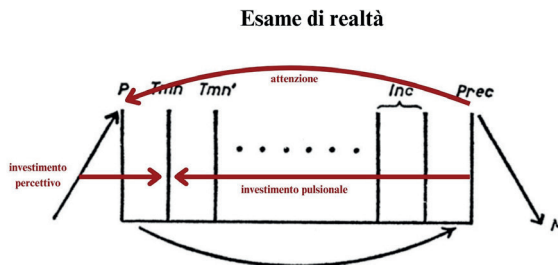


Figura 19: Schema dell'esame di realtà

Voi vedete che, in questo caso, l'attenzione è attiva e fa sì che il sistema cosciente avvii nel mondo esterno una ricerca atta a provocare una percezione corrispondente all'immagine percettiva pulsionalmente investita: vi ho già parlato di questo nella parte dedicata a *das Ding* dunque non mi ci soffermo.

⁷⁵ Freud, S. (1924b), p. 43.

Per concludere il mio discorso intorno al rapporto tra la psicosi e la realtà, voglio tornare ad insistere sul fatto che – perché il discorso di Freud abbia senso – è comunque necessario ammettere che la percezione si iscriva come traccia mnestica, ossia come immagine percettiva, il che significa molto semplicemente che il distacco dell'Io dalla realtà non è mai completo. Quell'immagine percettiva che resiste come uno scoglio inamovibile nella tempesta della psicosi è ciò che incarna quella che si potrebbe chiamare la strenua resistenza della normalità in seno anche alla più estrema delle anomalie: si tratta di una concezione molto diversa – lo vedete – da quella proposta da Lacan, secondo il quale nevrosi e psicosi sarebbero separate da un muro invalicabile. Scrive Freud:

Il problema delle psicosi sarebbe semplice e facilmente penetrabile se il distacco dell'Io dalla realtà potesse essere davvero attuato completamente. Ma sembra che ciò accada assai di rado, se non forse mai. Perfino in stati che si allontanano molto dalla realtà del mondo esterno, come lo stato confusionale allucinatorio (*amentia*), si apprende da quel che dicono gli ammalati dopo la guarigione che allora, in un angolo dell'animo loro (così sogliono esprimersi), si teneva gelosamente celata una persona normale che osservava come spettatore imparziale il trascorrere della malattia e del suo tumulto. Non so se si possa supporre che le cose stiano così sempre e in ogni caso; posso però riferire qualcosa di simile su altre psicosi con un decorso meno tempestoso.⁷⁶

È a causa della permanenza irriducibile di questo *granum salis* nel cuore della struttura psichica che Freud può aggiungere: «Presumibilmente nella psicosi la parte della realtà che è stata rigettata [*abgewiesene Stück der Realität*] torna continuamente a imporsi nella vita psichica».⁷⁷ Ciò significa che il suo enigma non fa che sollecitare il soggetto a darvi soluzione.

Vorrei ora mostrarvi, con l'aiuto del solito schemino, quello che accade invece nel caso del feticismo e in generale nelle perversioni, se si ammette con me che il primo costituisca invariabilmente la formazione nucleare delle seconde.

⁷⁶ Freud, S. (1938b), p. 628.

⁷⁷ Freud, S. (1924b), p. 42.

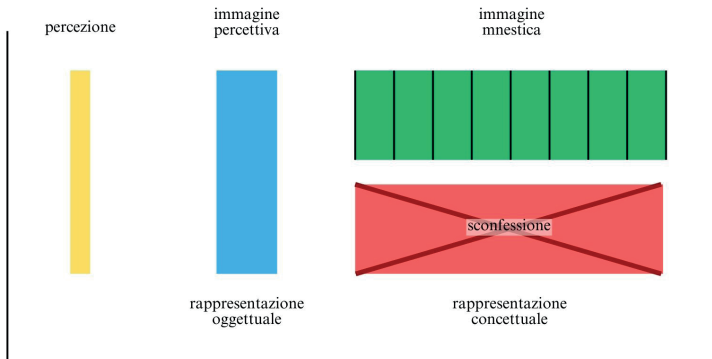


Figura 20: Perversione

Che cosa mostra lo schema? Che il complesso delle immagini mnestiche costitutive della struttura soggettuale si spacca, come scrive Freud, orizzontalmente:

Supponiamo che l'Io del bambino si trovi al servizio di una potente pretesa pulsionale, che è abituato a soddisfare, e che esso venga improvvisamente spaventato da un'esperienza che gli insegna che perseverare nel suddetto soddisfacimento avrà come conseguenza un pericolo reale difficilmente tollerabile. Si dovrà allora decidere: riconoscere il pericolo reale, piegarvisi e rinunciare all'appagamento pulsionale, oppure rinnegare la realtà e convincersi che non vi è alcun motivo di aver paura, così da poter persistere nel soddisfacimento. Vi è dunque un conflitto tra pretesa della pulsione e obiezione della realtà. Il bambino non prende però nessuna delle due vie, o meglio, le prende entrambe contemporaneamente, il che è lo stesso. E risponde al conflitto con due reazioni opposte, entrambe valide ed efficaci. Da un lato, con l'ausilio di determinati meccanismi, rifiuta la realtà e non si lascia proibire nulla; dall'altro, riconosce il pericolo della realtà e assume su di sé in quell'attimo stesso, sotto forma di sintomo patologico, la paura di quel pericolo, paura da cui in seguito cercherà di proteggersi. Bisogna ammettere che la sua è una soluzione molto abile della difficoltà. Tutti e due i contendenti hanno avuto la loro parte: la pulsione può continuare a esser soddisfatta, e alla realtà vien pagato il dovuto rispetto. Tuttavia, com'è noto, nulla si fa per nulla. Il successo è stato raggiunto a prezzo di una lacerazione dell'Io che non si cicatrizzerà mai più, che anzi si approfondirà col passare del tempo. Le reazioni antitetiche al conflitto permarranno entrambe come nucleo di una scissione dell'Io.⁷⁸

Il mio schema fa vedere con chiarezza un'altra cosa che non manca di interesse, ossia che una parte del complesso delle immagini mnestiche traduce l'immagine percettiva mentre l'altra la sconfessa, si comporta cioè come nella psicosi. A

⁷⁸ Freud, S. (1938a), *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, p. 557.

causa di ciò si può certo dire che la perversione è una psicosi a mezzo servizio, considerazione in cui Freud mi ha, ancora una volta, preceduto: «Quest'atto da parte del nostro paziente» – scrive – «ci colpisce per il suo carattere di distoglimento dalla realtà, processo che avremmo preferito riserbare alla psicosi. E in effetti il processo non è molto diverso». ⁷⁹ Osservazione tutt'altro che banale perché ci indica che il feticcio è l'unica cosa a trattenere il soggetto dal precipitare nella psicosi.

Notate ora che le anomalie psichiche esaminate finora hanno un tratto comune, ossia che l'immagine percettiva rimane intatta in ognuna di esse a costituire una sorta di estremo residuo di normalità. Ma può accadere che anch'essa debba essere disinvestita. Il caso principe di questa eventualità ci è offerto dal lutto, ossia dalla perdita radicale di un oggetto di importanza rilevante per il soggetto. In questo caso quello che deve accadere è che il complesso oggettuale costituito dall'immagine percettiva più il complesso delle sue immagini mnestiche, ossia delle sue significazioni, debba venire integralmente disinvestito. Eccovi lo schema.

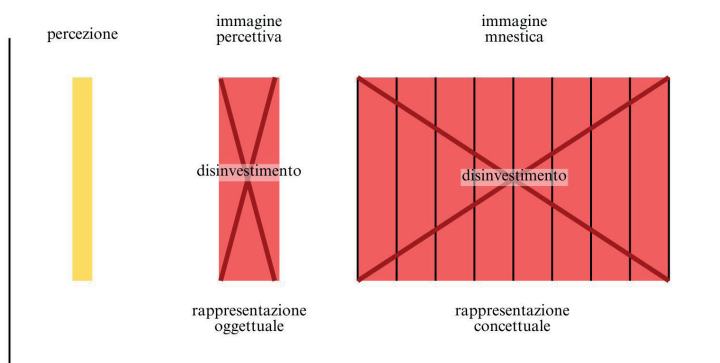


Figura 21: Lutto

Naturalmente, questa ingente operazione, che sovente impegna il soggetto fino allo stremo delle sue forze, non implica nessuna perdita di realtà perché, in questo caso, che un frammento di realtà sia perduto è esattamente la realtà. Scrive Freud:

In relazione a ciascuno dei ricordi e delle aspettative che dimostrano il legame della libido con l'oggetto perduto, la realtà pronuncia il verdetto che l'oggetto non esiste più, e l'Io, quasi fosse posto dinanzi all'alternativa se condividere o meno questo destino, si lascia persuadere – dalla somma dei soddisfacimenti narcisistici – a rimanere in vita, a sciogliere il proprio legame con l'oggetto annientato. Possiamo forse supporre che quest'opera

⁷⁹ *Ivi*, p. 559.

di distacco proceda in modo talmente lento e graduale che, una volta espletata, anche la quantità di energia psichica necessaria a realizzarla si sia esaurita.⁸⁰

Tuttavia il lavoro del lutto può non esser portato a compimento, e segnatamente nel caso della melanconia.

Voi sapete che Freud ha sempre distinto la melanconia dalle psicosi, riservando per lei la categoria delle nevrosi narcisistiche, e sapete altrettanto bene che questa categoria nosografica è caduta da tempo in disuso tra gli psicanalisti senza che nessuno abbia mai veramente saputo spiegare il perché. A mio modestissimo avviso, il perché è dato semplicemente dal fatto che non si sono capite le ragioni della costituzione di una tale categoria, e se non se ne sono capite le ragioni è perché non si è capito fino in fondo che cosa sia il narcisismo. Rassicuratevi, si tratta di un capitolo troppo vasto per parlarne nel contesto attuale: troveremo un'altra occasione per aprirlo. Oggi voglio soltanto illustrarvi il rapporto della melanconia con la realtà spiegandovi una frase di Freud che nessuno ha mai veramente spiegato. Vediamo cosa scrive Freud:

All'inizio ebbe luogo una scelta oggettuale, un vincolamento della libido a una determinata persona; poi, a causa di una reale mortificazione o di una delusione subita dalla persona amata, questa relazione oggettuale fu gravemente turbata. L'esito non fu già quello normale, ossia il ritiro della libido da questo oggetto e il suo spostamento su un nuovo oggetto, ma fu diverso e tale da richiedere, a quanto sembra, più condizioni per potersi produrre. L'investimento oggettuale si dimostrò scarsamente resistente e fu sospeso, ma la libido divenuta libera non fu spostata su un altro oggetto, bensì riportata nell'Io. Qui non trovò però un impiego qualsiasi, ma fu utilizzata per instaurare una *identificazione* dell'Io con l'oggetto abbandonato. L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io che d'ora in avanti poté esser giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l'oggetto abbandonato.⁸¹

Ecco qua: cosa accidenti significa «*der Schatten des Objekts fiel so auf das Ich*», «l'ombra dell'oggetto cadde sull'Io», questa frase enigmatica che è stata la disperazione di generazioni di psicanalisti? Non si tratta affatto, come molti hanno creduto, di una vaga allusione metaforica a una situazione generica, ma di un riferimento a un preciso evento psichico che ho catturato per voi nello schema seguente.

⁸⁰ Freud, S. (1915e), *Lutto e melanconia*, pp. 114-115.

⁸¹ *Ivi*, p. 108.

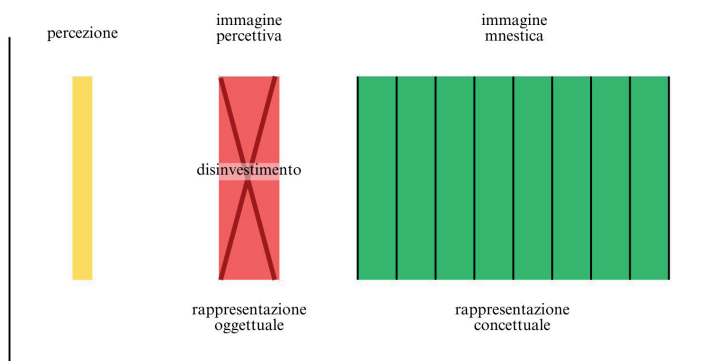


Figura 22: Nevrosi narcisistica (melanconia)

Cosa si vede nello schema? Si vede che l'immagine percettiva è disinvestita come nel lutto – ricordate per favore la definizione freudiana della sconfezione come disinvestimento – ma non il complesso delle sue concettualizzazioni o, se volete, delle sue significazioni. E che cos'è questo complesso di significati concettuali che l'oggetto assume per un soggetto se non la sua ombra? È infatti in questi termini che occorre intendere la frase con cui Freud descrive questo processo: «Come sappiamo» – scrive – «esso [l'esito caratteristico della melanconia] consiste nel fatto che l'investimento libidico minacciato abbandona finalmente l'oggetto, ma solo per ritirarsi e reinsediarsi nell'Io dal quale era stato esternato».⁸² Se voi ora confrontate quest'ultimo schema con quello relativo alla psicosi, vedete che il rapporto della melanconia con la realtà è esattamente il contrario di quello che la psicosi manifesta, il che giustifica ad oltranza l'inserimento della prima in una differente categoria nosografica e di conseguenza il mantenimento del concetto di nevrosi narcisistica. Ancora, paragonando lo schema a tutti gli altri, vi risulterà che la melanconia è l'unica, tra le anomalie psichiche considerate, in cui la realtà è veramente perduta, ma anche l'unica in cui la sua perdita è assolutamente legittima: il problema è soltanto che non riesca a portarla fino in fondo. È quanto ci dice che, pur nelle peggiori tempeste dello spirito, al cuore del soggetto può comunque resistere, incoercibile, un brandello di normalità. Il che lascia sperare.

⁸² *Ivi*, p. 116.

Sintesi

Il problema della realtà esterna nella metapsicologia freudiana.

Attraverso un esame approfondito dei testi freudiani relativi all'argomento, in questo articolo si pone in luce la dimensione metapsicologica del concetto di realtà esterna e la sua rilevanza per una chiara descrizione strutturale della nosografia psicanalitica. Se ne mostra inoltre la pertinenza nella risoluzione di un certo numero di problemi aperti della linguistica di derivazione saussuriana. Nel corso dell'argomentazione si mostra anche l'incongruenza dell'interpretazione dei medesimi testi da parte di Lacan.

Parole chiave: *metapsicologia, realtà, nosografia psicanalitica, linguistica saussuriana, linguistica, critica di Lacan, strutturalismo.*

Bibliografia

- Arrivé, M. (2005). *Linguaggio e psicanalisi, linguistica e inconscio. Freud, Saussure, Pichon, Lacan* (L. Brambilla, Trad.). Spirali. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Chemama, R., Vandermersch, B. (2004). *Dizionario di psicanalisi*. C. Albarello e Laboratorio Freudiano per la formazione degli psicoterapeuti (Cur.). Gremese Editore. (Originariamente pubblicato nel 1998)
- Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*, OSF II.
- Freud, S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*, OSF III.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *La rimozione*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915c). *L'inconscio*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915d). *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915e). *Lutto e melanconia*, OSF VIII.
- Freud, S. (1922). *L'Io e l'Es*, OSF IX.
- Freud, S. (1923). *Nevrosi e psicosi*, OSF IX.
- Freud, S. (1924a). *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, GW XIII.
- Freud, S. (1924b). *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *La negazione*, OSF X.
- Freud, S. (1927). *Feticismo*, OSF X.
- Freud, S. (1938a). *La scissione dell'Io nel processo di difesa*, OSF XI.
- Freud, S. (1938b). *Compendio di psicoanalisi*, OSF XI.
- Greimas, A. J. (1968). *Semantica strutturale* (I. Sordi, Trad.). Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Guccini, F. (1971). Il frate. In *L'isola non trovata*.
https://youtu.be/dZFQTBowryQ?si=bUixpJk0kzoaH_Ax
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Trad.). Mursia. (Originariamente pubblicato nel 1954)

- Lacan, J. (1994). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)* (A. Di Ciaccia, R. Cavasola, M. D. Contri, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1986)
- Lacan, J. (2007). *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettale (1956-1957)* (A. Di Ciaccia, R. Cavasola, C. Menghi, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Lacan, J. (2010). *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1981)
- Lacan, J. (2011). *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*. A. Di Ciaccia (Cur.) (L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- 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. (2016). *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2013)
- Senzaki, N., Strout McCandless, R. (Cur.). (2002). *100 koan zen. Il flauto di ferro* (G. Amici, Trad.). Edizioni Il Punto d'Incontro. (Originariamente pubblicato nel 1783)

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI DICEMBRE 2024
DA GECA INDUSTRIE GRAFICHE
SAN GIULIANO MILANESE (MI)