

Quodlibet Studio

Campi della psiche



Felice Ciro Papparo
In questo groviglio mortale
Due studi freudiani

Quodlibet

Prima edizione: gennaio 2020

© 2020 Quodlibet srl

Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa a cura di NW srl presso lo stabilimento di LegoDigit srl, Lavis (TN)

ISBN 978-88-229-0394-5

Indice

- 9 Premessa
- 13 La terribile protesi
 Il dottor Freud e l'*enjeu* della (sua) protesi
- 91 Vicissitudini di una sottospecie psichica:
 la formazione reattiva



a Sergio Finzi

Quel ch'io vi debbo, posso di parole
pagare in parte, e d'opera d'inchiostro [...]

Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, Canto primo



Premessa

Se fossi Freud, me la darei a gambe.

C'è un pensiero che meriterebbe di non essere ripensato?

E. Canetti¹

Pronunciata da Amleto nel suo ferale monologo nell'ottica di una liberazione dal viluppo carnale che ci costituisce in quanto mortali, l'espressione (*in this mortal coil*, privata della sua significanza "eietiva" («dopo che ci siamo cavati di dosso questo groviglio mortale», espira Amleto), riscritta in vece come semplice indicazione "locale" (ecco il luogo in cui si svolge la nostra esistenza di umani), mi è sembrata adeguata a essere ripresa come titolo per avviluppare-racchiudere il senso della ricerca dei due studi freudiani qui raccolti: *La terribile protesi. Il dottor Freud e l'enjeu della (sua) protesi* e *Vicissitudini di una sottospecie psichica: la formazione reattiva*.

D'altro canto, se con un occhio rivolto alla vasta produzione teorica freudiana ci si ferma a considerare e a evidenziare – scorrendo uno di quei testi finali della sua riflessione che possiamo benissimo chiamare testo-testamentario, vale a dire il *Compendio di psicoanalisi* – come nel capitolo dedicato a *Il mondo interno* Freud abbia caratterizzato un tale mondo, di cui fa esperienza la clinica psicoanalitica, con queste parole: «Non c'è altra strada per far conoscere un complicato intrico di eventi simultanei [c.m.] che quella di descriverli nella loro successione...», si può ben dire, a partire dall'analogia con l'espressione shakespeariana e con la consapevolezza che allo psichico sia pertinente quella peculiare maniera *intricata* di svolger-

¹ Da *Un regno di matite*, Adelphi, Milano 2003 e *Il cuore segreto dell'orologio*, Adelphi, Milano 1987.

si, che il compito di Freud e della psicoanalisi si è articolato giusto nella direzione della comprensione del nostro umano *coil*: groviglio, viluppo, intrico, cui l'aggettivo *mortal* aggiunge, nella sua duplice significazione, sia il tratto *unheimliche* (al limite del funesto e perciò in linea con l'intento del principe di Danimarca che se ne vuole disfare), sia il tratto semplicemente descrittivo della nostra esistenza di umani, ritmati come gli altri viventi dalla coppia: la vita la morte. Una comprensione, quella psicoanalitica, che si è provata a dire e l'*intreccio congiuntivo* e il *disgiuntivo involuppo* di corpo e psiche, all'incrocio esatto di *la vita la morte*, una comprensione che è diventata, nella mia scrittura intorno a due momenti freudiani, la maniera di comprendere il *mortal coil* che inevitabilmente ma non funestamente siamo.

Concentrato sulla posta in gioco che la reale e terribile protesi proietta nell'apparato psichico di Freud, diventando, nel suo lessico relativo alla civiltà e alla civilizzazione e ai loro disagiati effetti, quasi una *cifra stilistica* dell'umano, il primo studio si è soffermato a ragionare su quanto sarebbe servita – se la protesi, nel suo doppio volto, fosse stata pensata di più e più a fondo (e di questa inclinazione pensosa nello studio viene dato un esempio a noi prossimo e contemporaneo) – ad ampliare la «conoscenza» del «misterioso e stupendo» strumento psichico e delle sue vicissitudini, anche in relazione alla presenza, sempre più consistente, dell'inanimato nella vita, associata e non, dell'umano, e alla possibilità, a partire da questa nuova visione inclusiva dell'*universo cosale* in quello presuntuosamente e presuntivamente pensato come solo *spirituale*, di un rapporto meno invasivo e invadente del genere umano in e con gli altri generi del vivente e del non vivente.

Il secondo studio, entrando direttamente nella fabbrica concettuale freudiana, ha raccolto gli elementi, strutturali e descrittivi, di volta in volta e più volte ripresi da parte di Freud con studiate variazioni lungo il corso della messa a punto degli attrezzi per pensare lo psichico, di una *sottospecie psichica*, detta *formazione reattiva*, per evidenziare quanto questa *sottomarca della sublimazione*, sia in realtà, per il campo che ricopre – individuale e collettivo assieme (carattere e istituzioni civili), e forse ben più della “impossibile” sublimazione (pratica nella quale eccellerebbero, Freud *dixit*, pochi umani, i cosiddetti artisti) – la più frequente e frequentata maniera

umana di abitare l'ambiente naturale e il mondo storico, ridisegnando-rappresentando, l'uno e l'altro mondo, l'una e l'altra scena, a propria "esclusiva-inclusiva" immagine, nell'intento di poterli abitare con poco disagio e con nessuna gratitudine – dimentichi, in questo sublime concerto, del dato di fatto, sconcertante quando lo si incontra nella propria esistenza di mortale, della *fine di tutte le cose*, non potendo, a causa di simile irriducibile *factum*, non includere anche la propria singolare fine di elemento mortale, e accedere, dunque, una volta che il fatto lo si vive come battito del proprio esistere, alla verità esposta da Lucrezio nel suo poema: «la vita non è data in possesso ad alcuno, ma in uso a noi tutti».

Dei due studi qui raccolti, il primo, quello più "antico" e inedito, doveva far parte di un libro collettaneo curato da Augusto Iossa Fasano dedicato al tema delle protesi, libro che non ha, per alcune vicissitudini, visto la luce; il secondo invece ha già avuto una sua molteplice esposizione: come relazione è stato letto al convegno su *La sublimazione. Ultima frontiera del simbolico*, organizzato il 15-16 marzo del 2017 dalla rivista «Kajak. A philosophical Journey», pubblicato poi nel numero 4 *on line* della rivista, e successivamente – ma nella stessa forma – raccolto nel volume a quattro mani: B. Moroncini-F. C. Papparo *Diffrazioni (due). La psicoanalisi tra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, fedOA Press, Napoli 2018. Viene ora, riscritto e notevolmente ampliato (e per tre quarti inedito), e, con un titolo più aderente alla questione, ripubblicato qui.

Per l'attenzione paziente e affettuosa che vi ha profuso nel leggere i miei aggrovigliati testi, desidero ringraziare l'amico carissimo Pietro Mancini; dei nodi che ancora permangono o dei marosi nei quali faccio nuotare il mio lettore, sono responsabile solo io.



La terribile protesi
Il dottor Freud e l'*enjeu* della (sua) protesi



[...] indussi mio figlio Ludwig, molto dotato per la meccanica fin dalla prima infanzia, a riprodurre nella sua essenza, con molti particolari, mediante rinnovati esercizi di memoria, la sua evoluzione infantile. E apparve chiaro come le potenti esperienze sensibili di quell'epoca, indelebili e dinamiche, ci facciano d'un sol tratto comprendere anche l'origine istintiva di tutti gli strumenti sussidiari, come gli utensili, le armi e le macchine.

E. Mach

Riflettendo sulle interessanti, ma non sempre accettabili osservazioni da Lei espresse sul rapporto tra l'uomo e il suo supporto corporeo, mi domando come concepirebbe l'analoga relazione con un tale surrogato che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo; un problema che si presenta già nel caso degli occhiali, della dentiera e della parrucca, ma non in modo così importuno come nel caso di una protesi ossea.

S. Freud

[La] protesi non è solo una sostituzione o un'aggiunta che supplisce all'arto mancante, o alla vista indebolita. Essa diviene parte del soggetto, e gli ricorda che è non solo carne della carne.

La "protesi" [è] l'impalcatura stessa cui si rifà l'apparato psichico [...], è l'intera manifestazione esterna dell'apparato psichico.

V. Finzi Ghisi

Freud diceva che l'impalcatura dell'apparato psichico poteva essere smontata e tolta una volta che le istanze psichiche si fossero annidate nel grande vacuum dell'internità del soggetto. Ma l'impalcatura conta più della casa, i tralicci vengono dopo la costruzione [...]

S. Finzi¹

¹ Gli eserghi di Mach, Freud, Finzi Ghisi e Finzi sono rispettivamente tratti da: Ernst Mach, *Kultur und Mechanik* cit. da Sandor Ferenczi nel suo scritto *Psicogenesi della mec-*

canica, p. 113, in Id., *Elogio della psicoanalisi. Interventi 1908-1920*, tr. it. di Patrizia D'Alessio, Boringhieri, Torino 1981; Sigmund Freud, Lou Andreas Salomé, *Eros e conoscenza, Lettere 1912-1936*, a cura di Ernst Pfeiffer, tr. it. di Maria Anna Massimello e Giulio Schiavoni, intr. di Mazzino Montinari, Boringhieri, Torino 1983, p. 135; Virginia Finzi Ghisi, *I Saggi*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999, p. 578; S. Finzi, *Le giunture del sogno*, Luca Sossella Editore, Roma 2016, p. 66.

I.

Aprile 1923: a Freud, come scrive Schur nella sua biografia, «si palesò il cancro»!² Ma le avvisaglie del male, che accompagnerà Freud per tutto il resto della vita, si erano già fatte intravedere due anni prima.

Com'è noto, il cancro alla bocca richiese non solo varie e ripetute operazioni chirurgiche, ma l'introduzione di una protesi, o meglio di svariate protesi, atte ad adattarsi e a occupare i progressivi vuoti, determinati dalle ripetute asportazioni di quella parte del corpo che man mano, per l'inarrestabile e interminabile proliferazione e insediamento della "neoformazione", era invasa da *le mort* [qui] *saisit le vif*.

Dello strazio che fu la vita di Freud con le sue protesi³, della «piccola guerra», come scriveva in una lettera a Lou Salomé, che ingaggiava con esse, seppur si tratterà in questo scritto, attraverso soprattutto le lettere che il paziente Freud scriveva a vari suoi interlocutori e interlocutrici, sarà per individuare, dentro la malattia, lo spazio

² Max Schur, *Il caso di Freud, biografia scritta dal suo medico*, ed. it. a cura di A. Guglielmi, Boringhieri, Torino 1976, p. 305. Oltre alla biografia di Schur, si veda quella classica di Ernest Jones, *Vita e opere di Freud*, 3 voll., il Saggiatore, Milano 1962, in particolare il terzo volume.

³ «Ci si immagina», scrive Freud in una lettera del 22 marzo 1924 a Eintington, «che tutto sia così semplice: si sostituisce un pezzo di mandibola con una protesi e tutto è a posto. Ma la protesi non è mai completamente a posto e i tentativi di migliorarla non sono ancora finiti. [...] anche perché [come spiegava a Lou Salomé in una lettera del 13 maggio 1924] la misura della restaurazione delle due funzioni della bocca mediante la protesi è così limitata. Da principio sembrava promettere molto di più, ma non è stato così». Entrambe le lettere sono citate da M. Schur, *Il caso di Freud* cit., pp. 330 e 333.

psichico che il suo paziente dedicava all'incidenza della protesi nella sua vita: per ciò che essa consentiva ancora di fare, anche se in malo modo e con molto malessere: fumare, parlare, mangiare; e per quelle, di certo rare e tuttavia qui e là presenti, affermazioni del clinico sul *posto della protesi* e sulla correlata ma incomprensibile funzione che essa svolge *in rapporto all'Io che la porta*.

Non dubito che possa apparire strano, se non addirittura venato di un certo piacere sadico, il mio voler ragionare sull'incidenza psichica dello strumento protesico che Freud dovette utilizzare lungo tutti gli anni della sua terribile malattia, uno strumento poco ausiliare dal momento, come scrive Schur, che «un apparecchio più efficace e meno tormentoso» di quello utilizzato da Freud (sia all'inizio della sua malattia sia anche negli anni successivi, quando gli furono costruite varie e differenti protesi di volta in volta realizzate in corrispondenza del progredire della malattia) era «al di fuori delle possibilità della tecnica del tempo» e, di conseguenza, il suo non solo «richiedeva procedimenti complicati e complicate manovre» nel suo essere “estratto” o “reinserito”, ma non era affatto esente dal provocare, anche per via della scarsa adattabilità alla «struttura anatomica rimasta», «veri supplizi [e] tormenti senza fine» al suo paziente *supporter*⁴.

Ripeto, non ho dubbi che il mio ragionare possa essere (com)preso dal versante “tagliente”, come diceva Freud in un suo scritto, dello *scire per causas*, tipico di un certo modo di interrogare, o, di cercare ragioni nascoste al fine di far emergere l'*enjeu* della protesi nella riflessione freudiana⁵; o anche, mettendo in certa misura sullo sfondo, o sospendendolo, come se lo si potesse saltare, il dato obiettivo dell'utilizzo protesico ai fini soprattutto di una meno dolorosa

⁴ Ivi, pp. 320-321.

⁵ In un passo di *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Freud, ragionando intorno alla «imperiosa esigenza di causalità [che è alla base del nostro atteggiamento intellettuale quando vuole comprendere l'ordinamento del mondo]», sottolineava che «l'atteggiamento del nostro organo di pensiero si accontenta di ritenere che ogni evento abbia una causa dimostrabile [e trascura il fatto che] ogni evento appare sovradeterminato, risulta l'effetto di più *cause concomitanti* [c.m.]»; proprio per questa sovradeterminazione strutturale dell'evento, disorientante per la nostra comprensione, «la nostra ricerca», precisa Freud, «spaventata dall'immensa complessità di ciò che accade, prende partito in favore di un nesso piuttosto che di un altro, e vede opposizioni che non ci sono ma sono sorte dal laceramento di relazioni più ampie [c.m.]» (S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in Id., *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, pp. 426-427).

esistenza per il suo portatore, possa essere letto, come diceva Montaigne, come un esercizio da «*plaisant causeur*» attento più alla *ratio* che alla verità⁶.

In realtà, e in contrasto con l'aria da *plaisant causeur*, due dati assolutamente evidenti nella vita e nella riflessione freudiana mi hanno dato la spinta a avviare il mio ragionamento e approfondirlo in direzione della posta in gioco contenuta nel termine (e nell'esperienza della) protesi:

1. la presenza, nella scrittura freudiana, di un riferimento costante alle apparecchiature ausiliarie – è sotto questo termine in effetti che si trova in Freud il riferimento principale alla protesi – che l'uomo ha inventato e inventa e di cui si dota per sopperire a *incongruenze* o *insufficienze* del proprio apparato naturale di partenza (il suo “singolare” plesso fisico-psichico), e 2. relativamente all'esperienza di essere stato in prima persona un portatore di protesi, un'interessante risposta che Freud dà a Lou Salomé sul modo in cui la «giovane» allieva poneva il rapporto tra «l'uomo» e «il suo corpo», risposta nella quale appare il riferimento puntuale di Freud alla sua protesi, mi hanno convinto a saggiare quanto e come i due lati della presenza, nella vita e nella teoria freudiane, della protesi, siano stati rilevanti.

Parto allora giusto dalle due lettere di Salomé e Freud, datate agosto 1924 (un anno esatto dopo la scoperta del male e del primo *in-nesso protesico*)⁷.

In quella di Lou Salomé troviamo questo passo:

Nella sua lettera Lei descriveva l'individuo malato come un delinquente da castigare, un po' nel senso di Groddeck, secondo cui quanto accade al nostro corpo non è casuale. Trovo quest'idea ancora più orrenda dei vecchi pregiudizi di un tempo che ci assegnano castighi appropriati a seconda delle nostre azioni spirituali. Perché è *un fatto squisitamente umano che l'uomo sia e non sia il suo corpo* [c.m.], che cioè il suo corpo, nonostante tutto, sia una parte come ogni altra della realtà esterna. Esso può così venir definito dall'esterno, con l'ausilio degli organi sensoriali, ricacciandolo perciò in una

⁶ Si veda M. de Montaigne, *I saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, Libro III, cap. XI, p. 1909: «Vedo di solito, scriveva Montaigne, che gli uomini, nei fatti che vengono loro presentati, si occupano piuttosto di cercarne la ragione che di cercarne la verità. Lasciano da parte le cose, e si occupano di trattare le cause. Ameni caudidici! [*Ils laissent là les choses, et s'amusement à traiter les causes. Plaisants causeurs!*]».

⁷ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936* cit., p. 135.

dependenza che rende ogni altra quasi irrilevante, simile a un gioco da bambini, e priva di tragicità. Per tale ragione è proprio la malattia a farci ricordare tutto quel che di innocente e di commovente vi è nell'uomo; ma anche per questa stessa ragione tutto ciò suscita la sensazione che qualcuno soffra per noi tutti in quanto il suo modo di soffrire diviene per noi un simbolo di che cosa sia capace l'uomo.

La risposta di Freud alle osservazioni della Salomé è la seguente:

Le scrivo nello stato di profondo benessere di uno smisurato far niente, frammisto alle sensazioni sgradevoli della piccola guerra che conduco con un pezzo ribelle della mia protesi. Riflettendo sulle interessanti, ma non sempre accettabili osservazioni da Lei espresse sul rapporto tra l'uomo e il suo supporto corporeo, *mi domando come concepirebbe l'analoga relazione con un tale surrogato che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo* [c.m.]; un problema che si presenta già nel caso degli occhiali, della dentiera e della parrucca, ma non in modo così importuno come nel caso di una protesi ossea. Attualmente, di fronte ai dieci mesi di libertà da ogni recidiva, sono sorpreso del modo in cui riesco a sopravvivere, non senza il sospetto che la "natura" tenda volentieri a lusingarci con false sicurezze prima di sferrarci il colpo di grazia, cosa che d'altro canto rappresenta uno dei suoi modi di beneficiarci⁸.

Per inquadrare un po' meglio lo scambio di vedute tra l'allieva e il maestro, è utile riferirsi alla lettera di Freud richiamata dalla Salomé, anche perché l'espressione della Salomé: «l'individuo malato come un delinquente da castigare», riassume bene la descrizione che Freud aveva fatto di sé nella lettera del 13 maggio 1924⁹.

2.

Premettendo l'ammirazione per «il tatto» espresso dalla Salomé, e parlando di sé e della sua condizione in terza persona, Freud in quella lettera aveva scritto:

Ecco una persona che, invece di lavorare sodo fino a tarda età [...] e quindi sparire senza tanti preamboli, si prende un'orribile malattia nel bel mezzo della

⁸ Ivi, p. 135.

⁹ Ivi, p. 132.

vita, deve venir curata e operata, spreca il gruzzolo di denaro guadagnato con tanta fatica, ne ricava disagi e li distribuisce intorno a sé e poi trascina la sua invalidità ancora per chissà quanto tempo¹⁰.

Questa impersonale descrizione di sé malato veniva esemplificata con un riferimento al romanzo di Samuel Butler, *Erewhon*, nel quale, come riporta Freud, «un individuo di tal genere [cioè, malato] verrebbe senza scampo punito e rinchiuso in prigione». Soffermandosi poi sulla «discreta» notazione di Lou, che lo lodava per «aver tollerato così bene le sofferenze», Freud sottolineava che non era poi così esatta, perché se è vero, precisava, che «ho affrontato validamente

¹⁰ A proposito di questa descrizione di sé come di un *irresponsabile scansafatiche*, non si può non ricordare un'altra lettera, nella quale pur è questione di vita e lavoro, quella indirizzata il 19 febbraio del 1899 a Fliess, una lettera, è il caso di dirlo, quasi "visionaria" del futuro abitante (che conoscerà "di persona" nell'aprile del 1924) e che gli *colonizzerà la vita*, e della quale, pur convenendo con quanto afferma Schur quando giustamente mette in guardia dall'abuso interpretante di «alcuni» («propens[i] a credere [...] che l'inconscio "sappia" di una malattia futura ventiquattro anni prima che si manifesti»; *Il caso di Freud* cit., p. 171), non si possono non evidenziare le pre-visioni che la lettera inviata a Salomé nel 1913 trascrive, con la stessa crudezza, in una connessione diversa ma non perciò meno coerente tra lavoro e vita, sottolineando, però, nel 1913, una sorta di responsabilità del *sujet* che sembra quasi fare uso del tornaconto della malattia, tornaconto che nel 1899 non era dato al soggetto di provare e utilizzare, non solo per la smisuratezza e l'esorbitanza, ma soprattutto perché quei caratteri inducono nel soggetto che li patisce a immaginare di essere infiltrato da una *Cosa che lo soppianta come Umano, la terribile Ding che si materializzerà più in là*, a partire dal 1924. Ma vediamo la lettera. Non vergognandosi con l'amico Fliess («perché succede anche a te», dice), del fatto di cominciare a scrivere «una lettera il giorno 11, per continuarla poi soltanto il 16», Freud ne attribuisce l'interruzione e la successiva «vergognosa» ripresa, al fatto di essere preda di «un lavoro smisurato, esorbitante per le forze di un povero essere umano, [lavoro] che s'impadronisce di ogni ordine di pensieri e che a poco a poco assorbe tutte le altre capacità e facoltà ricettive». Non avendo peraltro remore, all'epoca, a paragonare questo impossessamento di Sé da parte di un Alter, e la conseguente possessione che un tale «smisurato» Alter produce, alla presenza insinuante di «una specie di tessuto neoplastico che si infiltra in quello umano e alla fine lo sostituisce», dopo aver stabilito un'equivalenza (patologica) tra «lavoro e attività professionale [che] per me coincidono», glossa la propria situazione con questa terribile figura: «sono diventato tutto un carcinoma!» Di più, per rendere ancora più macabra la triste figura, ma di un macabro che tutto sommato se la ride di «le mort [qui] saisit le vif», vi aggiunge, sotto la figura il seguente *trait d'esprit*: «Nelle sue ultime fasi di sviluppo la neoformazione [che sono io, aggiunge acutamente Schur tra parentesi citando la lettera] beve vino molto volentieri. Oggi dovrei andare a teatro: è ridicolo; come se si potesse fare un innesto in un carcinoma! Non attecchirebbe. E così la durata della mia vita è quella del neoplasma. [cc.mm.]» (S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, edizione integrale a cura di J.M. Masson, Bollati Boringhieri, Torino 1990, lettera 192, p. 382).

tutte le “realtà” più ripugnanti», è anche vero, invece, che «sopporto male il pensiero di ciò che mi “può” capitare ancora in futuro e *non so accettare una vita sotto condizione* [c.m.]»¹¹.

Già in questa precisazione, che vale la pena ripetere e tenere a mente: «non so accettare una vita sotto condizione», e in quella immediatamente precedente, in cui Freud tira in ballo, virgolettandolo, il termine *realtà*, affermando che ne aveva affrontate di ripugnanti, la risposta che egli darà alla Salomé in agosto («mi domando come concepirebbe...?»), spostando il rapporto da «l'uomo e il suo supporto corporeo» allo specifico rapporto (da lui vissuto in prima persona nel suo corpo) tra «l'Io» e ciò che ha preso in forma di surrogato il posto di una parte rilevante del proprio supporto corporeo, cioè la protesi, mi consente di cominciare ad abbozzare in maniera più dettagliata la questione del posto della protesi in Freud.

Vedremo più in là, ovvero nel 1929, che la protesi – nel senso preciso dell'apparecchiatura ausiliare come *prolungamento dell'apparato estesiologico naturale* e non anche, come abbiamo visto nella versione-Schur della risposta di Freud alla lettera (13 maggio 1924) della Salomé, *come misura di restaurazione di funzioni*¹² – rientrerà nel discorso generale della psicoanalisi sulla *Kultur* e sul disagio

¹¹ Questa stessa lettera appare anche nel libro di Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 332; do qui il passaggio su citato, così come appare nella versione, curiosamente diversa, del testo di Schur (ma va detto che un'ulteriore versione diversa della medesima lettera la si legge nel III vol., cit., della biografia di Jones, alla p. 521): «[...] Lei riesce ancora a lodarmi perché ho superato così bene la mia malattia. Tra l'altro non è neppure vero che io abbia affrontato validamente tutte le fastidiose “realtà”, è vero invece che sopporto male le “possibilità”, non riesco ad adattarmi a rinunciare all'esistenza [c.m.]». Da questa versione, se emerge, più o meno nella stessa maniera in cui compare nella lettera dell'*Epistolario Salomé-Freud*, il cortese distinguo di Freud dalla lode della sua allieva, cambia però, e in una maniera affatto diversa, la precisazione freudiana: non ci sono più, come due lati antitetici, «[l'aver] affrontato validamente tutte le “realtà” più ripugnanti», contrapposto all'incapacità di sopportare «il pensiero di ciò che mi “può” capitare ancora in futuro [da cui discende l'affermazione perentoria di Freud] non so accettare una vita sotto condizione». Nella versione di Schur è proprio la diversità di posizioni a saltare: qui, Freud le mette in continuità, e soprattutto mantiene in continuità: il suo non riuscire a sopportare bene «le possibilità» (nel senso di un accadere non previsto, cioè dell'accidente casuale) e il suo non riuscire ad adattarsi «a rinunciare all'esistenza». Versione questa che, quantomeno, rende umano, troppo umano e niente affatto “eroico” o addirittura simbolico per altri e per gli altri l'atteggiamento sofferente di Freud (come tende invece a leggerlo la Salomé – si veda qui la nota 4)!

¹² Si veda qui la nota 3.

strutturale che essa impone, cosicché il ruolo della protesi apparirà a Freud come una risposta specifica della specie più disagiata alla carenza strutturale che la connota.

Non va tuttavia dimenticato, per la comprensione di ciò che è in questione nelle lettere citate, che Freud aveva pubblicato, nell'aprile del 1923 – giusto un anno prima della scoperta ferale –, una delle sue opere più importanti, *L'Io e l'Es*¹³, in cui lo spostamento tra-duttivo (*Io* invece che *Uomo*), unitamente a un intero capitolo, il quinto e ultimo, dedicato specificamente a *I rapporti di dipendenza dell'Io*, ovvero a una vita passibile di andare sotto condizione, acquisiscono una pregnanza teorica particolare che va oltre, senza escluderlo, il semplice dato fattuale che era «l'Io» di Freud a sopportare-supportare una vita sotto condizione.

Ritorniamo allora alle lettere citate dell'agosto 1924.

All'equazione freudiana: malato = delinquente¹⁴, l'allieva risponde innanzitutto con una presa di distanza molto netta,aggiungendovi un richiamo pertinente, vista la sua successiva osservazione sul ruolo del corpo, alla teoria groddeckiana «secondo cui quanto accade al nostro corpo non è casuale»¹⁵, e, in contrasto con *l'idea orrenda di una causazione annidata nel corpo* e che lo fa ammalare, che fa il paio, precisa Salomé, con i «vecchi pregiudizi di un tempo che ci assegnano castighi appropriati a seconda delle nostre azioni spirituali», pone l'accento sulla possibilità fattuale per l'«uomo» di essere e non essere il suo corpo.

Come leggere questa sottolineatura della Salomé, in prima battuta e in apparenza traducibile – come spinge a credere anche la chiusa che appone alla missiva: «Che lettera! ma non importa» – come una distanza dall'elemento corporeo?

Se si può rispondere, con una certa sicurezza, che Lou faccia cadere a quella maniera l'accento, probabilmente per rispondere, innanzitutto, con discrezione e partecipazione commossa alla sofferenza del suo maestro, è tuttavia anche vero – com'è attestato dal riferimento

¹³ S. Freud, *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, vol IX, Boringhieri, Torino 1977, pp. 475-520.

¹⁴ Ma ci si ricordi, a proposito di tale equazione, quanto scrive Freud ne *L'io e l'Es*, trattando il «senso di colpa *inc*»: «un'accentuazione [di esso] può trasformare gli uomini in delinquenti», ivi, p. 514.

¹⁵ Vedremo più in là, a proposito di questa teoria groddeckiana, la posizione di Freud espressa in una sua lettera del 5 giugno 1917.

alla concezione psicosomatica di Groddeck che Lou avversava¹⁶ – che ritenere e confermare come una squisita peculiarità dell'uomo il suo essere-non essere il proprio corpo, voglio significare, per la Salomé, da un lato stabilire e stabilizzare il rapporto vero con il nostro corpo nell'esatta misura della sua posizione di cerniera con e verso il mondo nonché della corrispettiva posizione *ambivalente* che «il nostro atteggiamento psichico» rivolge ad esso corpo, e dall'altro, come scrive nella chiusa del terzo capitolo del suo *Mein Dank an Freud*, riannodare, andando oltre un «antagonismo tra le tendenze del polo fisico e di quello psichico», i nessi – per mezzo della potenza di Eros, ma salvaguardando le posizioni specifiche tra i poli – di corpo e psiche, «poiché noi non possiamo comunque fare a meno di andare incontro nello stesso tempo alla carne e al divino»¹⁷.

E che si debba leggere così la complessiva posizione della Salomé circa i rapporti tra corpo e psiche è attestato non solo, come si è detto in nota, dal suo scritto del '21, *Il narcisismo come duplice tendenza*¹⁸, ma anche, e in modo più approfondito e articolato, dal già citato capitolo terzo del suo *Mein Dank an Freud*, nel quale leggiamo queste precise affermazioni:

l'elemento corporeo che separa cosa da cosa e persona da persona partecipa al “segreto manifesto” di essere per antonomasia il principio di unificazione dei processi interni ed esterni; *il nostro corpo in effetti non è null'altro che la porzione di esteriorità a noi più vicina*, indissolubilmente legata e identica, e

¹⁶ E l'avversava a tal punto, che, nel suo *Mein Dank an Freud*, si lascia «andare a una divagazione un po' eretica» sull'uso freudiano del concetto groddeckiano di *Es*, ritenendo, da un lato, che «L'Es [alla maniera di Groddeck] non delimita più alcun confine di identità, ma si dilata fino alle definizioni filosofiche, per cui presto ci saranno tanti Es quanti sono i filosofi» e, dall'altro, «che se il concetto di narcisismo fosse sfruttato appieno renderebbe superfluo quello di “Es”»; (L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud*, tr. it. e intr. di M.A. Massimello, Boringhieri, Torino 1984, p. 38. Salomé aveva affrontato e sfruttato in maniera abbastanza precisa il concetto di narcisismo nel suo scritto: *Il narcisismo come duplice tendenza* (se ne veda la tr. it. in L. Andreas-Salomé, *Anal und sexual e altri scritti psicoanalitici*, tr. it. a cura di M. Novelletto, introduzione di Cesare Musatti, Guaraldi, Rimini 1977), proponendo appunto una duplice tendenza del narcisismo, liberando questo stesso concetto dalle angustie di una riduzione all'amor di sé e ritrovando, come scrive in *Il mio ringraziamento a Freud* (cit., p. 37), prima della piega individuale del Sé, una dispiegamento del “sé” che ingloba, perché spoglio di sé, un legame originario con il Tutto.

¹⁷ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 49 (il corsivo è mio).

¹⁸ Si veda la nota 16.

tuttavia da noi medesimi anche disgiunta in misura tale che *dobbiamo studiarlo e imparare a conoscerlo dall'esterno come capita con tutti gli altri oggetti* [cc.mm.]. Anche nelle relazioni oggettuali *esso si rivela* allo stesso tempo affilato *strumento da taglio e punto d'incontro* con ogni cosa, il nostro massimo elemento di individuazione come pure ciò che più di ogni altra cosa ci unisce al mondo. [...]

Ma, d'altro canto, in ciascuno di noi si sviluppa anche un'ostilità verso il corpo, scaturita dalla resistenza che le tendenze primarie oppongono allo sviluppo dell'Io, il quale, da parte sua, nella sua delimitazione personale, si attribuisce ugualmente una certa importanza e non è per nulla disposto a essere sopraffatto e a rinunciare a se stesso nell'unione¹⁹.

3.

Nella lettera che stiamo analizzando, la Salomé accentua, dunque, del "supporto corporeo" l'appartenenza e la pertinenza alla «realità esterna» («una parte come ogni altra della realtà esterna»), cosicché, spostato-là-fuori e partecipante, come tutte le realtà-là fuori, al registro dell'esternità, il corpo acquisisce, in contrasto con l'idea orrenda di essere visto come il luogo della patologia (sia fisica che psichica), il carattere e il ruolo della «dipendenza che rende ogni altra [dipendenza] quasi irrilevante, simile a un gioco da bambini, e priva di tragicità», o, detto con termini nicciani, il tratto innocente del divenire. È nondimeno vero, però, che quando questo corpo umano, tutto reso e restituito al là-fuori, viene affetto, con la stessa innocenza con cui vengono affette tutte le altre cose là-fuori, da un qualche accidente che ne mette in evidenza il *tratto usurante e mortale*, nella Salomé sembra emergere, surrettiziamente e contraddittoriamente, – data la critica che la stessa muove, in più luoghi della sua opera, a una tale posizione – una concezione eccessivamente antropomorfa e/o spiritualizzante²⁰.

¹⁹ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., pp. 39-40 (i corsivi sono miei). Ma si vedano anche, poste alla fine di questo volume, le *Tre lettere a un fanciullo*, soprattutto la terza, dove, complice il tono pedagogico complessivo, o, meglio ancora, di educazione alla sessualità, la Salomé ammorbidisce, per dir così, il tono rude e anche *marginalizzante* relativamente al ruolo del corpo nella nostra esistenza individuale, che troviamo invece in alcune sue lettere a Freud (e forse, come suo tratto costante, soprattutto nelle proprie esperienze di vita amorosa).

²⁰ Si veda ad esempio, oltre alla chiusa già citata dal *Mein Dank an Freud* (qui, nota 17), quanto aveva scritto nel suo *In der Schule bei Freud* (tradotto in italiano con il titolo: *I miei*

Detto in altra maniera. Reso il corpo esterno-estrinseco a l'Uomo e pensato da l'Uomo sotto la prospettiva della dipendenza, quando un tale esterno-(dell')umano incontra la sofferenza, esso può, in virtù della posizione ec-centrica stabilita dal suo Uomo (che si pensa peraltro come il vero supporto del suo corpo), essere "accolto" come qualcosa di innocente, come lo sono tutte le cose là-fuori, e, perciò stesso, darsi a vedere, al pari di tutte le altre cose-là-fuori, come espressione, nel suo ammalarsi, di una casualità innocente. Per un altro verso, però, essendo questo «peculiare esterno» il corpo (dell') Uomo, esso può presentare, contrariamente alle cose là fuori, un tratto espressivo che esse non hanno e non possono avere: *l'essere com-movente* e, in virtù di questo, diventare, per la capacità che l'uomo ha di affrontare la sofferenza, un simbolo eccellente della «posizione dell'uomo nel cosmo»²¹.

anni con Freud a cura di E. Pfeiffer, tr. it. di Maria Teresa Mandalari, Newton Compton, Roma 1977) a proposito di uno dei concetti-chiave della psicoanalisi freudiana: la sublimazione: «l'interpretazione genetica, che si occupa del fenomeno "primitivo" come stadio da superare [...] ha conferito al concetto di sublimazione un pericoloso carattere di contrapposto al fenomeno naturale. In tal modo», continua la Salomé, «il binomio natura-cultura, ovunque contemporaneamente presente perché espressione totale del fenomeno umano come tale, viene intensificato in sede storica-artificiale, e i processi di "sublimazione" e di "repressione" ne risultano fatalmente imparentati. In effetti, l'individuo odierno, così come il "selvaggio", imponendo limitazioni alla propria natura (fatto di cui non va esente nemmeno il selvaggio), non solo non escono dalla natura ma penetrano contemporaneamente nel proprio essere – in modo analogo a un dipresso della sessualità, che una volta rimossa dalle zone erogene e sospinta nella zona genitale, vi diventa procreatrice. Allo stesso modo come tale processo non è una sublimazione, quindi una deviazione dal fine sessuale, bensì invece un mezzo per raggiungerlo, così anche l'occultazione della natura rappresenta soltanto in apparenza una denaturalizzazione, perché si attua proprio grazie alla natura [...] Ciò che è chiamato «sublimazione» non è altro, nella sua essenza, che realizzazione di noi stessi [...]: si tratta dell'attiva utilizzazione dei dati naturali per il fine ch'è loro proprio; e dilacerarli entrambi (natura-cultura) potrebbe solo colui che pone tali fini nella sfera metafisico-spiritualista. [...] A torto, gli opposti natura-cultura vengono considerati come sole e ombra, per quanto riguarda il nostro naturale anelito alla felicità e all'io; a torto, il progressivo estendersi di tale ombra sembra coincidere col progressivo inclinarsi dei raggi solari: l'immagine è scelta erroneamente. Esatta sarebbe, invece, l'immagine della pianta in pieno mezzogiorno; allora, l'ombra sua ricade in senso perpendicolare – uno sdoppiamento di se stessa in cui essa ripete e contempla i propri contorni: che è la più raffinata difesa perché il gran calore non la bruci prima di aver dato frutti [cc.mm.]» (pp. 159-160). Per una lettura di questo brano collegata alla questione chiave, entro la dimensione della sublimazione, della sottospecie psichica denominata formazione reattiva, rinvio al secondo studio di questo libro.

²¹ Come amava dire il filosofo Max Scheler, che la Salomé ben conosceva; si vedano, al riguardo, le pagine 191-196 della tr. it. cit. di *In der Schule bei Freud*.

In questa concezione, che per riconnettere l'uomo al mondo parte giustamente dal suo supporto corporeo²², ma in modo tale che «l'uomo», senza perdere la propria squisitezza specifica di essere-non essere la propria «solida carne», possa anche pensare-sperare, come aveva magnificamente detto il dubbioso e malinconico Amleto, che essa «si scioglia in rugiada», dissolvendo così l'insistente *pondus* che lo trattiene-mantiene, in forma di *pendenza*, dalla e nella «solida» realtà cui “realmente” appartiene e *dipende*, – bene, in questa concezione, il cui intento è di comprendere e spiegare al di là della psicosomatica il rapporto tra l'uomo e il suo supporto corporeo, viene immesso, o meglio viene individuato un particolare principio-regolatore, definito, a ragione, da Salomé «principio inibitore, che vale come baluardo contro la possibilità di venire sopraffatti», essendo tale principio niente altro che quella peculiare distanza: «la nostra cara Persona», come icasticamente ma anche sarcasticamente si esprimeva Fichte, alla quale ci riferiamo, ad essa aggrappandoci, quando vogliamo preservare dalla furia degli “elementi”, e dalla riconduzione-dispersione all'elementale (o *tout court*, materiale), la nostra unitaria e purissima figura.

E in effetti, questo principio di «delimitazione personale» (Salomé), altro non è che il tratto principiante-delineante per eccellenza, quello che Kant, sotto la dicitura dell'*Ich denke*, chiamava il «veicolo di tutti i concetti generali», non avente, per questa sua natura peculiare di passante, nessun «titolo speciale» perché di fatto utilizzabile soltanto «a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza»; ciò non toglie, però, come precisava poche righe dopo Kant, che il nostro cosiddetto-Io è un «concetto, [che] per quanto estraneo possa essere a ciò che è empirico (all'impressione dei sensi), *serve tuttavia a distinguere due specie di oggetti*, in base alla natura della nostra capacità di rappresentazione [:] Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è un oggetto dei sensi esterni, è chiamato corpo»²³.

²² Un supporto, scrive la Salomé, «che ci porta ad essere imparentati con tutte le cose [...] sin nella formula chimica [assimilabile] alla sfera inorganica, perché siamo costituiti dei medesimi elementi [...] delle *altre cose là fuori*» (L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 40).

²³ I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1976³, p. 396 (il corsivo è mio).

Questo *Ich*, che, in quanto limitatamente pensante, viene detto e definito da Kant come l'«unico testo della psicologia razionale»²⁴, si presenta, nella prospettiva e nei termini non limitatamente pensanti della Salomé, come «sviluppo personale e delimitazione», che, per via di queste caratteristiche, tiene «a distanza e attutisc[e] l'eco» del mondo, senza perciò stesso riuscire a interrompere però in via definitiva, ma solo definitoria, il «contatto [del mondo in tutta la sua estensione] con noi»²⁵.

Che l'Io non riesca, mediante le «fortificazioni disposte dalla nostra coscienza dell'Io»²⁶, a interrompere definitivamente l'afflusso del mondo in esso, è un ulteriore motivo del fatto che la distanza-*Io* esprime in effetti, nella sua stessa natura di concentrazione non definitivamente riuscita, sola-mente una distanza equivoca e ambivalente rispetto al suo supporto corporeo (che è espressione dell'esterno-mondo); una distanza tale da consentire, all'Uomo-che-si-dice-in-quanto-*Io*²⁷, di inerirvi-disinerirvi (al modo, si potrebbe

²⁴ Ivi, p. 397. Ma si veda anche la definizione assolutamente eccentrica, qualche pagina dopo (p. 399), dell'«Io, o egli, o esso (la cosa), che pensa» coincidente con, ed equivalente nella sua «natura vera» di «soggetto trascendentale dei pensieri», a una X. Ma sulla dimensione dell'Io in rapporto agli oggetti, sulla sua presunta chiarezza e personalità – nonostante questa dicitura eccentricamente impersonale – di contro all'opacità impersonale dell'oggettuale, mi sia consentito rinviare al mio scritto: *Un tocco di ri-guardo*, «Atque, Materiali tra filosofia e psicoterapia», 18, 2016 (numero interamente dedicato all'opacità dell'oggettuale), alle pp. 157-179.

²⁵ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud*, cit, p. 40 e p. 51. Ma si veda nella terza lettera a un fanciullo questo passo leggermente più flessibile: «Quanto più si diventa un "Io", con quanta maggiore concentrazione ci si coglie come tale, tanto più succede non solo che il mondo esterno si presenti come a noi contrapposto, come fuori di noi, ma anche che il nostro proprio corpo torni a farsi per noi problematico in quanto nostro in senso ultimo. Ed è dell'uomo – continuava Salomé – un diritto quello di potersi anche sentire contrapposto – in modo consapevole, dispostico, perfino sprezzante – a ciò che si è sul piano fisico, un profondo diritto di sentire che non si è nella grazia del corpo, ma in quella dello spirito». Ma, aggiungeva significativamente Lou Salomé, «come ogni altra dichiarazione di indipendenza rivolta al corpo, anche questa non significa altro che un'ultima dipendenza da esso; significa che ci vogliamo sottrarre ad esso soltanto perché non lo possediamo ancora completamente, perché esso non è ancora divenuto un'espressione inevitabile e ovvia del nostro essere globale, perché non lo indossiamo come una veste naturale che avvolga ogni nostro membro, bensì come un fantasma che se ne sta accoccolato sulle nostre spalle, mentre l'anima è raggelata [c.m.]», ivi, p. 152.

²⁶ Ivi, p. 40.

²⁷ Si veda su questo l'inizio della kantiana *Antropologia pragmatica* (tr. it. di M. Bertani e G. Garelli, con *Introduzione* di Michel Foucault, Einaudi, Torino 2010) dove viene «narrato» il *passaggio pragmatico* dall'«Egli all'Io» (pp. 109-110); ma si vedano anche le

dire, del mettere-togliere una protesi, solo che nel caso specifico è il proprio corpo in quanto tale ad essere-non essere aggiunto al suo Uomo), e dischiudere così all'Uomo, che nella sua capacità di sopportare la sofferenza è *Uomo commovente*, il campo di «una realtà più elevata» (come scrive la stessa Salomé in un successiva lettera del dicembre 1924 nella quale discute la prospettiva aperta da Freud con le sue ultime pubblicazioni e in particolare *L'Io e l'Es*).

Quest'atteggiamento, rischiosamente inclinato verso l'elevamento dell'Uomo dal basso verso l'alto, da un'ascesa-al-di-là dell'animale più che da una *descent-dall'animale* (come diceva espressamente Darwin, e come Freud, fino alla fine, evidenzierà, stringendo l'uomo, per definizione e per "esperienza", al suo "passato-animale"), è confermato da un'altra lettera della Salomé (del 2 maggio 1923, precedente a questa che stiamo commentando), nella quale, al di là della comprensibile vicinanza alla sofferenza del suo maestro, si legge questa sintomale affermazione:

Lei avrebbe avuto massimo bisogno dello stimolante piacere del fumo proprio nel momento in cui provava dolore e sconforto; è una vera e propria volgarità del destino il non far coincidere le due cose. È già di per sé abbastanza penoso che sia la bocca a esser toccata dal male, cioè la parte meno fasciabile del corpo umano e quella che quasi ad ogni respiro costringe a ricordarsi della ferita. Quanto meglio sarebbe stato invece eleggere a teatro dell'azione per esempio il grosso alluce, che non parrebbe neppure più una parte di noi, distante più d'un metro com'è, per quanto sgradevole possa essere in ogni caso un "territorio occupato"²⁸.

pagine del già citato saggio della Salomé, *Il narcisismo come duplice tendenza*, in particolare le pp. 72-75.

²⁸ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 120 (i corsivi sono miei). Nel leggere questa lettera, non ho potuto fare a meno di ricordarmi invece dello scritto di Georges Bataille in *Documents*, uno scritto dedicato giusto al grosso alluce, «che non parrebbe neppure più una parte di noi, distante più d'un metro com'è», diceva Salomé, e che Bataille invece riteneva essere «la parte più umana del corpo umano, nel senso che nessun altro elemento di questo corpo è così differenziato dall'elemento corrispondente della scimmia antropoide [e rispetto al quale, continuava Bataille, parlando del piede umano] qualunque sia il ruolo svolto nell'erezione dal piede, l'uomo, che ha la testa leggera, cioè elevata verso il cielo e le cose del cielo, lo guarda come uno sputo col pretesto che egli ha questo piede nel fango» (G. Bataille, *Documents*, a cura e con *Introduzione* di S. Finzi, Dedalo, Bari 1974, p. 75).

4.

Che la concezione di Salomé vada nella direzione, come si è appena letto, di dare un'immagine eccessivamente «metafisico-spiritualista» del «fenomeno umano come tale»; o che, nell'intento di sollevare Freud dall'afflizione della sua patologia e dal peso della protesi, la detta concezione possa scivolare verso una direzione di pensiero dove il binomio psiche-corpo, viene autonomizzato-gerarchizzato, per evitare la declinazione grodeckiana, a favore di una psiche-distante dal proprio supporto e facente parte di «una realtà più elevata», lo conferma, per altri versi, la singolare distanza espressa da Freud nella sua risposta.

Accogliendo le «interessanti osservazioni» della Salomé, ma aggiungendo che «non sempre [esse sono] accettabili», Freud, che si trova «nello stato di profondo benessere di uno smisurato far niente, frammisto alle sensazioni sgradevoli della piccola guerra che conduco con un pezzo ribelle della mia protesi», sposta il rapporto tra «l'uomo e il suo supporto corporeo» verso un'analogia relazione, ma con un altro tipo di supporto. Quale? Si tratta dell'

analogia relazione con *un [...] surrogato che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo*, un problema che si presenta già nel caso della dentiera e della parrucca, ma non in modo così importuno come nel caso di una protesi ossea.

Due i dati da tenere in evidenza in questa risposta.

Da un lato, lo spostamento operato da Freud da «l'uomo» a «l'io». Una trasduzione, più precisamente, che, deuniversalizzando l'Uomo e riportandolo al suo essere un uomo, quest'uomo qui che finalmente si dice in prima persona: «io, S. Freud», alle prese con un benessere derivante dall'ozio vacanziero ma impegnato nella «piccola guerra [...] con un pezzo ribelle della [sua] protesi», cerca, esemplificando le osservazioni della Salomé attraverso il proprio esempio di io-malato, di capire quali relazioni, di convivenza e di connivenza anche, possano esserci o stabilirsi tra un Io beneficiato da «uno smisurato far niente» e quell'altro (o lo stesso?) Io che cerca di co-adattarsi a una parte inanimata di sé a partire dal campo animato dell'io.

Dall'altro, la differenza di statuto e di funzione del supporto protesico rispetto all'io: considerato, una volta, come un surrogato, e non però come un semplice surrogato (in quanto sostituto di un pezzo assente esso fa funzione, e rilevante anche, di rappresentanza

dell'assente), giacché, nel caso specifico, *più che un'aggiunta esso è quasi un innesto o un impianto nel corpo*, e, proprio in quanto così incorporatosi, si arroga il "diritto" di «essere Io» senza poterlo essere; e, un'altra volta, come una protesi propriamente detta, ovvero un pezzo sostitutivo della mancanza e che riempie la mancanza stessa, che può essere aggiunta al o disgiunta dal corpo (occhiali, dentiera, parrucca) senza importunare l'Io.

Dicevamo che all'epoca dello scambio epistolare qui preso in considerazione Freud aveva affrontato la questione dell'Io (in relazione all'Es) e più specificamente i rapporti di dipendenza dell'Io. Com'è noto, il capitolo de *L'Io e l'Es*, dedicato a questa specifica questione delle dipendenze dell'Io è costituito prevalentemente dall'approfondimento di quella particolare istanza denominata da Freud "Super-Io", che più esplicitamente ancora, e per la peculiare funzione che svolge nell'apparato psichico, Freud denomina "ideale dell'Io".

Ora, abbiamo appena visto qual è l'umore problematico di Freud rispetto alla protesi. Infastidito, quando si tratta di qualcosa, come nel suo caso, non tanto di aggiunto-a ma di innestato, diciamo così, nel e occupante il proprio corpo, al punto che il supporto animato (l'Io) sente l'inanimato occupante (la Cosa) come co-appartenente al corpo e, precisa Freud, in virtù di questa co-appartenenza, come un qualcosa che «cerca di essere Io e [che] nondimeno non può esserlo». Oppure, problematico senza però esserne infastidito, quando si tratta di surrogati che si aggiungono al corpo e che nel loro poter-essere-tolti consentono all'Io-corpo che li supporta-sopporta di non doversi identificare con essi ritenendoli facenti parte del proprio Io-corpo, tant'è che Freud precisa che tali aggiunte non sono importune.

Perché è importante soffermarsi su questo duplice atteggiamento di Freud?

Per una ragione molto semplice. Come si legge nei primi capitoli de *L'Io e l'Es*²⁹, lì dove Freud affronta «la costruzione della nostra immagine dell'Io» – un'immagine, o meglio una configurazione, che prende forma come un'«entità che scaturisce dal sistema P e [che] comincia a diventare prec», ma che tuttavia «si continua» in quell'«altro elemento psichico [...] che si comporta in maniera inc», ov-

²⁹ S. Freud, *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit. Tutte le citazioni che seguono si riferiscono a quest'edizione e le pagine che vengono citate sono da p. 486 a p. 490.

vero «l'Es» –, ciò che è in gioco, nel rapporto tra l'Io e l'oggetto inanimato, è qualcosa che complica ulteriormente la già pericolante posizione dell'Io, affrontata da Freud proprio nelle pagine relative a «rapporti di dipendenza dell'Io».

La duplicità strutturale dell'Io, così come emerge dalla costruzione sopra accennata, porta Freud a dare questa immagine dell'individuo umano: «un individuo è [...] per noi un Es psichico, ignoto e inconscio sul quale poggia nello strato superiore l'Io, sviluppatosi dal sistema P come da un nucleo». Il fatto che l'Io «non avviluppa interamente l'Es, ma solo quel tanto che basta a far sì che il sistema P formi la sua [dell'Io] superficie», implica che «[L']Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfinava verso il basso fino a confluire con esso». Più precisamente ancora, e come conclusione provvisoria, Freud scrive: «l'Io è quella parte dell'Es che ha subito una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del [sistema] P-C, in certo qual modo è una prosecuzione della differenziazione superficiale».

Ma, continua Freud, «sulla genesi dell'Io e sulla sua differenziazione dall'Es sembra aver agito anche un fattore diverso, oltre all'influenza del sistema P».

Qual è il diverso fattore?

Esso non può che essere il corpo, e più precisamente: la superficie corporea, risponde Freud, perché essa «è un luogo dove possono generarsi contemporaneamente percezioni esterne e interne. [Ad esempio, il nostro corpo è] *veduto* [c.m.] come qualsiasi altro oggetto, ma alla palpazione dà luogo a due specie di sensazioni, una delle quali può essere equiparata a una percezione interna»³⁰.

³⁰ Il lettore filosofico del mio testo non può, leggendo questo passo freudiano sulla differenza tra la visione e la palpazione del proprio corpo, non pensare alla tematica nella versione filosofica della fenomenologia: le mani che si toccano, dove si mostra e si stabilisce la differenza, per dir così, «interna» al mio corpo tra una sua «oggettività» e una sua «soggettività», entrambe «comprese» e «disegnantesi» nella e sulla superficie corporea. Su questo passaggio cruciale del pensare filosofico novecentesco vorrei rinviare a un solo testo, non tanto però a quello canonico e «inaugurale» di Husserl, lo Husserl «ideale», del *Libro secondo delle Idee per una fenomenologia pura...*, ma a quello di uno dei suoi più acuti interpreti e «riduttori», cioè Merleau-Ponty, alla lettura che di quel tema fa nel suo vertiginoso saggio *Il filosofo e la sua ombra*, destituendo la coscienza del suo afflato costituente e posizionandola «al di sotto dell'ordine del pensiero» per correlarla a quel peculiare io sono, ossia «quell'animale di percezioni e di movimenti che si chiama corpo», attraverso le cui istanze si svela un impensato non riducibile al pensato dell'Io o al mondo pensato dall'Io, bensì a un impensato che schiude un al-

La duplicità percettiva del corpo, avvertibile attraverso la sua superficie, porta Freud a definire la nozione e la dimensione dell'Io a questa categoriale, e categorica al tempo stesso, maniera: «L'io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie [c.m.]».

Detto diversamente, e come conferma la nota, a quanto pare autorizzata da Freud, che compare nella traduzione inglese del 1927 de *L'Io e l'Es*: «l'Io è in definitiva derivato da sensazioni corporee, soprattutto dalle sensazioni provenienti dalla superficie del corpo [e per questo motivo] può venir considerato come una proiezione psichica della superficie del corpo e inoltre [...] come il rappresentante degli elementi superficiali dell'apparato psichico [cc.mm.]». Insomma, e come conclusione che tiene ferma «la costruzione» psicoanalitica dell'«immagine dell'Io»: «l'Io cosciente [...] è prima di ogni altra cosa un Io-corpo».

Ora, al di là di quelli che saranno i successivi sviluppi teorici a partire dall'esperienza clinica di questa particolare concezione dell'Io³¹ e

tro mondo, “selvaggio”, lo denomina Merleau-Ponty, e anche “barocco”, in contrapposizione al vedere prospettico tipico del vedere proiettivo della coscienza o Io, che svela al corpo dell'Io il suo essere pregno degli altri e alla figura “silhouettante” dell'Io lo spessore mondano che la riempie, figurando e configurando, per questa cortina spessa e intricata, all'io-significante un «senso ovunque», o una significazione aperta, e-sistente prima e sempre di ogni univoco parlare concentrato e dirimente, che fa, e disfa anche, con il suo «linguaggio indiretto» e le «voci del silenzio», il presuntuoso soggetto sola-mente eloquente (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra* cit., in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, tr. it. di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 198 e 195). E su questo stesso tema, si veda anche un autore, molto amato e utilizzato da Merleau-Ponty, Paul Valéry, che in due luoghi della sua opera, in *Tel quel* e in *Cattivi pensieri*, riflette sulla sconcertante e stuporosa esperienza del «sentirsi ignorandosi» delle due mani che si toccano (si veda, in P. Valéry, *Cattivi pensieri*, Adelphi, Milano 2012³, il passo intitolato *Esperienza*, alle pp. 114-115), da cui il pensatore-poeta estrae il principio, incarnato-esperito nel nostro corpo, della differenza e insieme della contraddizione – su questo in particolare si veda la riflessione contenuta in *Tel quel I*, nella sezione intitolata *Moralità* (cfr. P. Valéry, *Oeuvres*, vol. II, a cura di Jean Hytier, Gallimard, Paris 1977, p. 519), dove, evidenziando la contraddizione, quando si osserva la propria mano sul tavolo, di essere e non essere io (o anche, l'Io), Valéry ne inferisce, auspicando un'analisi di tale conclusione, che «questa presenza esige una contraddizione; il mio corpo è contraddizione, ispira, impone contraddizione: ed è questa proprietà che sarebbe fondamentale in una teoria dell'essere vivente, se la si sapesse esprimere in termini precisi», aggiungendo che anche il pensiero vive di tale dimensione contraddittoria, fa cioè la medesima esperienza del corpo di essere-me e non essere-me.

³¹ A cominciare dallo stesso Freud che già in *L'io e l'Es* complica la «situazione» dell'Io, introducendo in esso «un gradino, una differenziazione all'interno dello stesso Io a cui va data la denominazione di ideale dell'Io o Super-io [il quale, come] parte [differenziata] dell'Io, ha un rapporto meno stretto con la coscienza» (S. Freud, *L'io e l'Es*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., p. 491).

tenendo come filo conduttore per la posizione freudiana sulla protesi la dicitura-base appena citata: «l'Io cosciente [...] è prima di ogni altra cosa un Io-corpo», torniamo con essa a chiarirci la problematicità freudiana sulla protesi, in generale, e sulla sua protesi, in particolare.

5.

Se si scorrono le pagine di Schur relative alla situazione patologica di Freud avviatasi nel 1923 e ai vari innesti protesici che, con il progredire del cancro, di volta in volta dovevano essere fatti in seguito alle asportazioni, e si tiene presente, come scrive Schur, che «l'ampiezza dell'intervento [alla mascella] richiedeva una protesi la cui valida realizzazione era al di fuori delle possibilità della tecnica del tempo e [che] alla perdita della maggior parte della membrana mucosa buccale non si poteva rimediare completamente con gli innesti»³², l'adattamento della «struttura anatomica» alla «struttura protesica» («l'opera d'arte»³³ *versus* «il mostro»³⁴), o più esattamente, il co-adattamento tra di esse, appare a Freud soprattutto come qualcosa che importuna l'Io (e il suo proprio, innanzitutto), giacché, come scriverà in alcune lettere a Eitingon (una del 1924, l'altra del 1927): «ci si immagina che tutto sia così semplice: si sostituisce un pezzo di mandibola con una protesi e tutto è a posto. *Ma la protesi non è mai completamente a posto* [c.m.] e i tentativi di migliorarla non sono ancora finiti»³⁵... e «*nel frattempo vivo molto a disagio* [c.m.]»³⁶.

Se estrapolo e sposto, e non solo, lo si vedrà, per un mero *divertissement* speculativo, dal “fatto individuale” cui sono riferite queste due frasi: «Ma la protesi non è mai completamente a posto [e] nel frattempo vivo molto a disagio», e le connetto in una sequenza, adattabile non più al singolo nella sua absolutezza di singolo-in pri-

³² M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 320.

³³ Così la definisce la Salomé nella lettera del 21 settembre 1924; cfr. S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 138.

³⁴ Come la chiama invece, con più aderenza alla realtà, il suo *Leibarzt* M. Schur, cfr., *Id.*, *Il caso di Freud* cit., p. 321.

³⁵ Lettera del 22 marzo 1924 a Eitingon cit. *ivi*, p. 330.

³⁶ Lettera del 16 febbraio 1927 a Eitingon, *ivi*, p. 347.

vato ma al singolo-in pubblico, quello che viene fuori dalla coppia protesi←→disagio, in un rinvio biunivoco che troverà forma teorica due anni dopo, è niente altro che uno tra i più importanti *Leitmotiven* dell'opera pubblicata da Freud nel 1929, titolata, inizialmente: *Das Unglück in der Kultur* e poi, nel titolo definitivo ma forse non del tutto definitorio, *Das Unbehagen in der Kultur!*

Unglück→*Unbehagen*: infelicità-disagio. Lo spazio dell'inciviltamento si costruisce esattamente tra questi due termini e de-terminazioni, e invertire e convertire l'*Unglück* nell'*Unbehagen* è agli occhi di Freud il passaggio obbligato del genere umano per non doversi «adattare a rinunciare all'esistenza», minacciata, dice Freud, «da tre lati: dal nostro corpo, dal mondo esterno, dai rapporti con altre persone».

Si tratta quindi di adattarsi a riposizionare ciò che «gli esseri umani stessi consentono di riconoscere come scopo e intenzione della loro vita [:] il programma del principio di piacere [ovvero, l'aspirazione] alla felicità, [giacché questo in sostanza] vogliono [gli esseri umani:] essere e restare felici [vale a dire] evitare il dolore e il dispiacere e [...] vivere intensi sentimenti di piacere», ricalibrando, nel verso, si potrebbe dire, della contentezza e del contenimento, «l'improvviso soddisfacimento di bisogni lungamente accumulati» che è quanto «in senso stretto definiamo – scrive Freud – felicità [e che, così definita,] è possibile solo come fenomeno episodico»³⁷.

In sintesi: bisogna operare a far sì che nell'*Unbehagen strutturale* sia possibile dar corso a un *contenuto Behagen* per la propria vita; meglio ancora, adattarsi-a e dilettersi-con un *Behagen* che temperi il registro forte delle illusioni (nel senso freudiano del concetto: «appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti»³⁸), e lo faccia transitare, in quanto unico programma fattibile per il e gestibile dal genere umano, nel più prosaico, pur se faticoso, registro della contentezza-contenutezza del desiderare, per dirlo con i termini di Leopardi³⁹.

³⁷ S. Freud, *Il disagio nella civiltà*, a cura di S. Mistura, tr. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, pp. 15-16.

³⁸ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, p. 460.

³⁹ «Felicità», scriveva Leopardi nel suo *Zibaldone dei pensieri*, «non è altro che contentezza del proprio essere e del proprio modo di essere, soddisfazione, amore perfetto del proprio stato, qualunque del resto esso stato sia, e fosse pur anco il più spregevole». Si veda p. 2311, vol. II, dell'edizione in tre volumi curata da G. Pacella per Garzanti, Milano 1991.

Vorrei far osservare, a proposito della sostituzione (in realtà: un vero e proprio spostamento) nel titolo dell'opera del '29 del termine *Unglück* con quello di *Unbehagen*, che essa-esso riassume-ripete, in effetti, il passaggio nella vita di Freud dall'iniziale *Unglück*, da lui provata quando seppe della malattia che lo affliggeva e quando soprattutto dovette cominciare a co-adattarsi alla protesi (anzi: alle sue varianti), all'inevitabile *Unbehagen* di una convivenza forzata con qualcosa di strano ed estraneo, che, nella fattispecie della sua vita singolare, si aggiungeva alle tre minacce – indicate nel *Das Unbehagen* – alle quali è esposto il nostro essere specifico⁴⁰.

Orbene, quando Freud nell'opera del '29 si accinge a determinare «l'essenza [della] Kultur» e la ritrova «succintamente» espressa nell'«insieme delle opere e delle istituzioni che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali [e i cui scopi consistono nel] proteggere gli esseri umani dalla natura e [...] regolamentare i rapporti degli uomini fra loro»⁴¹, apparentemente egli lascia fuori dalla protezione e dalla regolamentazione il primo dei tre termini minacciosi: il nostro proprio corpo. Ma, subito dopo, nel sottolineare che «i primi atti di civiltà furono l'uso di utensili, l'addomesticamento del fuoco, la costruzione delle abitazioni», Freud lega-collega il nostro proprio corpo giusto a questo che è il primo atto di incivilimento: l'uso di utensili, scrivendo: «Con i suoi utensili [l'uomo] perfeziona i propri organi – quelli di moto al pari di quelli di senso – o rimuove gli ostacoli che ne limitano l'azione»⁴². E a seguire, elenca tutti quegli utensili – i mezzi di locomozione (nave, aereo), gli occhiali, il cannocchiale, il microscopio, la macchina fotografica, il disco fonografico, il telefono... – che hanno la peculiare caratteristica di aggiungersi-a o prolungare l'ap-

⁴⁰ Un co-adattamento, è bene ripeterlo, che gli suscitava la netta sensazione di avere, in generale, la propria vita sotto condizione; un sotto condizione che consisteva, soprattutto, nel dover accettare la presenza dell'inanimato in lui, o, meglio ancora, nel suo corpo, come se l'inanimato facesse “parte del”, o fosse “pertinente a” quell'«attivo principio» di animazione che per ognuno di noi si riassume nel pronome e nella funzione Io. Insomma si trattava di accettare, *obtorto collo*, il riposizionamento del suo Io-(corpo) in un corpo-estraneo, o, meglio ancora, di abituarsi a convivere-riconoscersi in una con-corporeità di organico e inorganico!

⁴¹ S. Freud, *Il disagio nella civiltà* cit., p. 32. Ma si veda anche la definizione presente nelle pagine iniziali di *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., pp. 436-437.

⁴² S. Freud, *Il disagio nella civiltà* cit., p. 33.

parato iniziale organico nelle sue espressioni “naturali” rendendo, mediante tutte queste apparecchiature ausiliarie, la figura umana «una sorta di dio fornito di protesi», un essere che, munito di questi prolungamenti, «è davvero grandioso quando applica tutti i suoi organi ausiliari, *che però* – aggiunge Freud, e l’aggiunta, lo vedremo subito, è indicativa e sintomale – *non sono tutt’uno con lui e di tanto in tanto gli creano qualche grattacapo*»⁴³.

Cercando di capire in modo più approfondito come si sviluppa e viene giocata in Freud l’*enjeu* della protesi, si può dire, in prima battuta, che nella sua prospettiva, in quanto aggiunte a o prolungamenti del nostro “strumento naturale” – il corpo –, non ponendosi quindi in termini di porzioni del corpo ma come supplementi organizzati per e di esso, nel duplice senso di supplire a una scarsità iniziale del nostro corpo ma anche di contribuire a un rafforzamento del sistema motorio-sensorio in dotazione al nostro corpo, le protesi hanno con il nostro proprio corpo un rapporto posizionale di dentro-fuori paradossale ma anche problematico («di tanto in tanto gli creano qualche grattacapo», specificava Freud), che contribuisce da un lato a fomentare il senso di potenza (il dio-protesi), ma, dall’altro, a far sentire, come in risonanza, all’essere che si sente divino nelle sue e con le sue protesi il primario portato della sua insufficienza di base, quando, per un motivo o per un altro, le protesi vengono meno alla loro funzione suppletiva-supplementare.

Ciò non toglie, che, anche pensate nella loro strutturale usurabilità e nel loro limitato effetto restaurativo, le protesi siano eminentemente da considerare come il lato progressivo della s-ferinizzazione dell’umano.

Ma, in seconda battuta, e proprio a partire dal motivo del perfezionamento e dell’ampliamento che l’invenzione di ulteriori strumenti tecnici promette quanto alla abitabilità non disagiata nella Natura e nella specifica propria natura materiale-artificiale-sociale, Freud sottolinea che questo continuo inventare nuove strumentazioni per parare gli effetti di insufficienza della nostra costituzione natural-sociale sbatte contro il muro di una sempre riemergente infelicità⁴⁴; una *Unglück* che – stando alle successive evidenziazioni dei *tratti*

⁴³ Ivi, p. 34 (il corsivo è mio).

⁴⁴ «Nell’interesse della nostra indagine», scrive infatti Freud, «non vogliamo tuttavia dimenticare che nella sua somiglianza con Dio l’uomo contemporaneo *non si sente felice* [c.m.]», ivi, p. 35.

della *Kultur*, a partire dalla triade *bellezza, pulizia, ordine*⁴⁵ e al permanere, nella culturalizzata natura umana, di quel tratto invincibile e poco addomesticabile che prende il nome di ostilità-aggressività⁴⁶ – si presenta come un resto intrasformabile legato all’anfibio «processo di incivilimento [*der Prozeß der Kulturentwicklung*]»⁴⁷, che mina costantemente l’istituzione per eccellenza della *Kultur*, l’*Unbehagen* necessario alla convivenza, giacché, precisava Freud in *L’avvenire di un’illusione*, «ciascun individuo è virtualmente nemico della civiltà, cui pure gli uomini, nella loro universalità, dovrebbero essere sommaramente interessati»⁴⁸.

6.

Al di là del radicale disincanto freudiano sulle «magnifiche sorti e progressive» della *Kultur*, e al di là anche del «sapere se e in che misura è possibile ridurre il peso dei sacrifici pulsionali imposti agli uomini», condizione primaria perché la *Kultur* si imponga e avanzi⁴⁹, relativamente al discorso che stiamo qui facendo sull’*enjeu* della protesi nella vita e nella teoria freudiane, si tratta di ben intendere le sue marcate sottolineature dell’insopprimibile *Unglück* che come un basso continuo torna a mormorare nella prosa quotidiana del vivere umano. Sono queste sottolineature – purché non le si recepisca in versione da *Weltanschauung* (per nulla attribuibile alla psicoanalisi

⁴⁵ Che «a quanto pare rivestono un ruolo particolare nelle istanze della civiltà», scrive Freud, aggiungendo però, una prima volta: «nessuno vorrà sostenere che siano altrettanto vitali quanto il dominio delle forze della natura [anche se] nessuno se la sentirà di derubricarle a cuor leggero fra quelle secondarie», e una seconda volta, ma derubricando dalla triade il primo elemento, la bellezza: «abbiamo messo in evidenza che ordine e pulizia sono due importanti istanze della civiltà, sebbene la loro necessità vitale, al pari della loro idoneità come fonti di godimento, non sia del tutto evidente» (ivi, rispettivamente: p. 36 e p. 40).

⁴⁶ «Elemento – sottolinea Freud – che turba il nostro rapporto con il prossimo e obbliga la civiltà [a un] dispendio di energie [giacché in virtù di questo ritornante elemento] la società civilizzata è costantemente minacciata di disgregazione» (ivi, p. 55).

⁴⁷ Dico anfibio, perché nella lettera ad Einstein (del settembre 1932) da cui prelevo l’espressione *der Prozeß der Kulturentwicklung*, Freud sottolinea che «dobbiamo ad esso il meglio di ciò che siamo diventati e buona parte dei nostri mali» (cfr. S. Freud, *Perché la guerra?*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 302).

⁴⁸ S. Freud, *L’avvenire di un’illusione*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 436.

⁴⁹ Ivi, pp. 436-437.

né, tantomeno, a Freud, che la stava istituendo⁵⁰) –, a disegnare un avvenire di disillusione strutturale che nessuna “elusione” civilizzatrice potrà mai abolire; ed è questo avvenire, per tornare all’esperienza singolare di Freud e della sua protesi che produce in lui l’illusione, essendo in verità le protesi più d’una e inserite a distanza di tempo per adattare meglio al suo portatore⁵¹, «che [la successiva] sarà molto migliore», «quasi perfetta», non disgiunta, però, quando la realtà dell’adattamento si mostrerà più solida e forte dell’illusione covata, «da una vera delusione»⁵².

Ma quel che soprattutto si tratta di capire è perché mai Freud, che portava e supportava, da alcuni anni, nel suo corpo e nella sua psiche, la presenza materiale della protesi, si limitasse a parlarne solo, e per lo più, nei termini di un’estensione potente, ancorché limitata, che aiuta la natura umana a stare, nella natura e al mondo, con meno infelicità possibile, escludendo, dal discorso generale sulla protesi (gli utensili come prima forma protesica sono il tratto inaugurale ed esemplare) come peculiare posizione dell’uomo nel cosmo, giusto il dato di fatto di essere lui stesso a portarne una, bene (o malamente) impiantata nella propria struttura fisica.

Un dato, questo delle protesi freudiane, che *sposta* e in maniera determinante la natura e la funzione della protesi da elemento aggiuntivo, o *Hilfkonstruktion*⁵³, a pezzo occupante una porzione mancante del proprio corpo, quasi-organo non tanto o soltanto suppletivo ma facente funzione-organica, e sulla cui irregolare posizione Freud, come abbiamo visto nella lettera a Salomé, si chiedeva e

⁵⁰ È quasi superfluo ricordare al lettore le varie e reiterate affermazioni del suo fondatore circa la distanza fondazionale del sapere psicoanalitico da qualsivoglia concezione del mondo... e il suo privilegiato sostare, per usare una bella immagine kantiana, nella «bassura dell’esperienza».

⁵¹ Si veda la lettera a Marie Bonaparte del 18 settembre 1931, riportata in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 378.

⁵² Si vedano al riguardo le lettere a Eitingon citate da Schur nella sua biografia alla p. 347, in particolare quelle del 16 febbraio, del 14 aprile e del 6 giugno 1927.

⁵³ Come si esprimeva Freud nel secondo capitolo dell’*Unbehagen* prelevando l’espressione dal romanzo di Theodor Fontane, *Effi Briest*. Si veda *Il disagio nella civiltà* cit., p. 15 dove Freud, dopo aver scritto che «la vita è per noi troppo difficile, ci dà troppi dolori, troppe delusioni, troppi compiti irrinunciabili», e che «per sopportarla non possiamo rinunciare a lenitivi [*Linderungsmittel*]», aggiunge in parentesi la frase da *Effi Briest*: «Senza strutture di supporto non si va avanti [*Es geht nicht ohne Hilfskonstruktionen*]» (alla lettera senza costruzioni ausiliarie).

chiedeva alla sua allieva, come poter averci a che fare con questo pezzo insolito, o, meglio ancora, come riuscire ad assumere questo surrogato, «che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo», nello spazio, insieme corporeo e psichico, dell'Io, complicando la già precaria padronanza dell'Io in casa propria⁵⁴, in quanto ciò con cui deve aver a che fare: un *Io protesizzato*, è qualcosa d'altro da sé, realisticamente e materialmente altro da sé!

Al di là della riservatezza, in realtà un vero e proprio fastidio, che giustifica, ma solo in parte – visto che nella corrispondenza Freud torna a più riprese sulla propria condizione di malato e protesizzato –, il proprio silenzio sugli effetti concreti della protesi nella psiche, forse il dato dell'esclusione ha a che vedere con una questione, esperienziale e teorica, relativa alla «megalomania dell'uomo», di cui, come dice Freud nella XVIII lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*⁵⁵, il nostro Io si fa portabandiera, una megalomania che viene posta in causa con più potenza, e maggiore impotenza per l'Io... quando Questi ha a che fare con... l'oggettuale non psichico, augurandosi, l'Io depotenziato dalla protesi, di «sbagliare e scrivere “ipotesi”, invece di protesi»⁵⁶ (come dice Freud in una lettera a Eitingon, 1° aprile 1925), dove l'auspicabile sbaglio: da *pro*-tesi a *ipo*-tesi, con il relativo e importante cambio del prefisso, sta a indicare l'illusione piacevole di poter padroneggiare lo strumento protesico piuttosto che spiacevolmente dipenderne...

E se l'irridente, diciamo così, tratto megalomane dell'Io viene messo in questione in prima istanza dal non-sapere che cosa irriga la sua psiche, o anche, se si vuole, dalle turbolenze che in essa ES-so provoca, occorre aggiungere che «le province» e le «istanze» del proprio apparato psichico – ognuna delle quali a suo modo turba e interviene nell'assetto «governativo» dell'Io e con le quali e rispetto alle quali l'Io tenta di fare quel che può, in una costante fibrillazione del proprio “essere”, costretto a ridisegnarsi, mediante rimozioni e repressioni, il proprio campo di «padronanza» –, pur destabilizzando e in maniera anche grave e gravosa il governo che l'Io esercita su di esse, per quanto esterne o estranee a sé l'Io possa ritenere e avvertire che siano, sono

⁵⁴ Come si sa è la famosissima frase che Freud usa nello scritto *Una difficoltà della psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 663.

⁵⁵ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. VIII, cit., p. 446.

⁵⁶ Vedi M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 334.

pur sempre le istanze e le province delle *estranee-intraneità* abitanti lo stesso spazio psichico dove vive anche l'Io; sono insomma, per l'Io, un esterno-estraneo con cui si può, o si deve, alla meno peggio convivere.

Il problema vero, per cui la questione, da insofferente qual era, diventa qualcosa di più e di diverso, vale a dire una costante e ineliminabile turbolenza, sorge quando l'esterno-estraneo non è più il peculiare intimo-estraneo = Es, e quando ciò con cui si tratta di aver a che fare, nel suo tratto più cogente di estraneo-straniero, è la dimensione dell'oggettuale nella sua "spettrale" ma solida oggettività: qualcosa di immediatamente riconoscibile come altro-da e fuori-di sé e che, per quanto possa essere stato costruito da mani umane, ha un'insistente indipendenza a-umana dovuta proprio al suo essere inanimato.

Insomma, la dimensione protesica – cui bisogna aggiungervi, oggi soprattutto, quella bionica, con i suoi dispositivi-salvavita, che non sono semplici aggiunte esterne al corpo ma introdotti in esso, dei veri e propri innesti (siano essi di natura inorganica o anche "costruiti" con materiale biologico), che, immessi nel corpo vitale, cercano di rendergli possibile continuare a esprimere la propria vitalità⁵⁷ – ci pone di fronte alla doppia questione con cui ha sempre a che vedere la specie umana e la sua psiche nel proprio *Prozeß der Kulturentwicklung*, ossia il suo problematico rapporto con l'animalità-(l'animato) e l'oggettività-(l'inanimato), una coppia dirimente e incidente l'assetto psichico individuale che sposta e declina la «cura dell'anima» in un'altra, non più escludente, ma strutturalmente includente la cosa e l'animale nell'estensione psichica, di cui, andando oltre Freud che riteneva il tratto estensivo della psiche un non-saper(lo) da parte della stessa psiche⁵⁸, è stato affermato che è invece un "sapere" costitutivo della e costituente la psiche⁵⁹.

⁵⁷ Sull'insieme di questi dispositivi e sull'incidenza dell'oggettuale nella vita psichica giusto a partire dalla questione del supporto protesico e da quegli altri supporti e/o dispositivi posizionati nell'organismo corporeo, rimando alla riflessione che Augusto Iossa Fasano da alcuni anni sta portando avanti. Il primo compendio della sua riflessione è raccolto ora in: A. Iossa Fasano, *Fuori di sé. Da Freud all'analisi del cyborg*, Ets, Pisa 2013.

⁵⁸ «La psiche è estesa, di ciò non sa nulla» (S. Freud, *Risultati, idee, problemi*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 566).

⁵⁹ «La psiche è estesa e di ciò sa tutto», diceva S. Finzi in un'intervista a «Arte&Carte», 24, 1996-1997, p. 21. Per questo cambio di registro sulla natura della psiche, decisiva è stata ed è la riflessione portata avanti da molti anni dagli psicoanalisti Virginia Finzi Ghisi e Sergio Finzi, sia nella loro associazione (denominata: *La Pratica freudiana*), sia nei loro

7.

Ma torniamo alla protesi freudiana.

Sappiamo da una delle lettere alla Salomé che per Freud era qualcosa di problematico che si aggiungeva alla già problematica, anche se meno importuna, aggiunta di altre protesi (gli occhiali, la dentiera, la parrucca...). Infatti essa, introdotta nel corpo, si presentava al suo portatore come un intruso che voleva svolgere, non essendolo, le funzioni dell'Io – anche se, da qualche parte Freud sapeva (come non volendolo, però, sapere) quanto quell'oggetto impertinente dovesse, successivamente negli anni a venire, rientrare sempre più nello “spazio-Io” del (suo) Io e spingerlo a “nominarlo”, non esattamente come il proprio-vero-Io, ma perlomeno come un singolare-Io (il suo Doppio, forse?!), adattandosi a un'identificazione minima con esso-essa, tant'è che, scrivendone ad Abraham in una lettera del 21 settembre 1924, rammaricandosi di dover interrompere la vacanza, Freud si lascia andare a questa affermazione: «*Ich, d.b. meine Prothese, ist wieder in Behandlung, um sich den veraenderten Verhaeltnissen anzupassen*», ossia: «*Io, cioè la mia protesi, è di nuovo in trattamento, per adattarsi alle mutate condizioni*»⁶⁰.

Se è vero, come abbiamo visto, che *il co-adattamento: protesi-Io*, non era semplice e non lo diverrà mai, la frase appena letta ci dice però che per Freud era *chiaroscuralmente* vero, e lo diverrà sempre più negli anni (a differenza di quanto avviene per le altre protesi nominate: occhiali, dentiera, parrucca, che danno la robusta illusione all'Io che le “indossa” di averle senza esserle, perché sono toglibili), che l'Io, quell'Io che aveva dentro di sé un pezzo altro dall'Io, non poteva coltivare più l'illusione di «essere padrone in casa propria», dismettendo, quando va a dormire, quelle cose sue e non sue e che di conseguenza,

scritti (di Virginia Finzi Ghisi si vedano *I Saggi*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999 e di S. Finzi, almeno i seguenti libri: *Neurosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari 1993; *La scienza dei vincoli. Opus reticulatum: reti e vincoli in psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000; *Sul monte della preda. In lotta con le potenze psichiche*, Moretti & Vitali, Bergamo 2004; *Tradimento e fedeltà. Il primo libro dell'Alzheimer*, Moretti & Vitali, Bergamo 2007; *La cura bastarda*, Filema, Napoli 2009 e *Le giunture del sogno*, Luca Sossella Editore, Roma-Bologna 2016).

⁶⁰ S. Freud, K. Abraham, *Briefwechsel 1907-1925*, Bande 1-2, herausgegeben von Ernst Falzeder und Ludger M. Hermanns, Verlag Turia + Kant, Wien 2009, Band 2: 1915-1925, p. 779 (i corsivi sono miei).

doveva, anche se detto di sfuggita, assumere l'*Unbehagen* (della protesi) come sua “natura propria”, fino ad affermare: «*Ich, d.h. meine Prothese...*», mostrando così una consonanza non più stridente tra la “cosa” e l’Io, ma una sorta di affiatamento tra “cosa e Io” che rivendica il proprio «posto nell’economia della natura», a partire materialisticamente da questa “nuova” natura di sé... non più dunque come dicente o maldicente dall’alto della sua erezione le cose-là fuori, quanto piuttosto, nella ritrovata con-tingenza con le altre cose, sentendosi adiacente alle altre cose, finalmente riprendere, e in maniera radicale, l’antica dicitura cartesiana dell’Io come una res... cogitans o come di-visa propria quella kantiana: «io, o egli, o esso (la cosa), che pensa» (*Ich, oder Er, oder Es [das Ding], welches denkt*).

E così come *das Unbehagen in der Kultur* è oramai il campo specifico dell’Io: e ciò a partire da quando l’io-corpo diventa di grado in grado un corpo-Io distante, nella sua «erezione», dal suo passato naturale, esposto ai compiti della *Kultur* e costretto a prendere entro il «principio di piacere» le misure necessarie alla propria sopravvivenza e al proprio tratto di piacere passando per la via della frustrazione necessaria del suo proprio singolare-universale piacere (compiti che soli danno all’Io, che non vuole saperne di avere a che fare con altri-io, la praticabilità della convivenza del suo io con altri io) –, allo stesso modo, o per la via dolorosa (in alcuni casi) o universalmente disilludente (in più casi, o in ogni caso), l’Io dovrà pensarsi come un Io-protetico, fatto di pezzi aggiunti e a lui congiunti.

Di più e meglio: l’Io dovrà pensarsi come un Io statutariamente insufficiente e bisognoso quindi di aggiunte, anche estranee, alla propria singolare natura⁶¹.

Aggiunte che, se da un lato, fomentano la sua megalomania, dall’altro, se l’Io vi si co-adattasse (ma non semplicemente o pre-

⁶¹ Ma quale sarebbe questa sua singolare e propria natura, se “da sempre” l’Io abita in condominio con altri-io e nello stesso spazio di altri-io, e ciò che “si trova” come proprio-Io non sarà altro che un pezzo “alterato da sempre” da altri, altro e anche da tutt’altro da sé e dunque avente “parti improprie” entro di sé, sì che si potrebbe riprendere, per adattarla a questo Io-strutturalmente-Alter, la bella e appropriata definizione tardiana: «... questo non so che che è tutto l’io individuale...» (G. Tarde, *L’opinione e la folla*, tr. it. di R. Conforti, La città del sole, Napoli 2005, p. 186. Sulla marca dell’individuale nel pensiero di Tarde, rinvio al mio: “... questo non so che, che è tutto l’io individuale...”. Note su Gabriel Tarde, in *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia*, a cura di S. Prinzi, Orthotes, Napoli 2016, pp. 143-169).

suntuosamente rimanendo immobile e immutabile, adattandosi-a-sé-altro-da-sé, sol perché pensantesi come il vertice della creazione: in un'erezione perenne che è solo il segno "corporeo" del suo disagio psichico), potrebbe cominciare, e proprio in virtù del co-adattamento, a pensarsi-in estensione con altro-da-sé, scoprendo così, per questa via di certo frastornante, la sua isolata condizione e, andando al di là di ciò che Freud chiamava *Bemächtigungstrieb*, *pulsione alla padronanza*⁶², anche un'abitabilità meno dolorosa e una convivialità con le altre "cose" che, dissaldandolo dalla sua "personale sedentarietà" («la personne à cul de plomb»), lo renderebbero di nuovo mobile e vivacemente vivente, e perciò stesso meno intristito per la propria condizione di esposizione.

Ma come, tutto questo?

Ritorniamo nuovamente alla lettera inviata a Salomé il 13 maggio 1924.

Avevamo già messo in evidenza la differente traduzione della stessa lettera nell'epistolario con la Salomé e nel libro di Schur. Un'ulteriore differenza, nelle due versioni delle lettere, riguarda un passo relativo alla funzione della protesi e al modo con cui Freud la sopporta-supporta. Lo utilizzo perché – al di là, come già detto⁶³, della sorpresa di trovare due versioni diverse di una stessa lettera, che lascia immaginare o una cattiva decifrazione della scrittura di Freud oppure un intervento su di essa – trovo nella diversa resa traduttiva ulteriori elementi concettuali utili a pensare il duplice atteggiamento freudiano rispetto alla protesi e, in aggiunta a ciò, anche una possibile interpretazione della funzione stessa della protesi nel discorso più complessivo della psicoanalisi freudiana.

Nell'epistolario *Eros e conoscenza* (da cui stiamo prevalentemente citando), si legge:

l'atteggiamento del mio chirurgo [scrive Freud riferendosi «ai sei mesi trascorsi dalla mia ultima operazione»], che mi permette di allontanarmi nell'estate, dovrebbe cullarmi in una sorta di sicurezza, per quanto un tale sentimento sia ammissibile, considerando il "di doman non c'è certezza"; *ma su di me non ha alcun effetto*. Certo anche perché *l'entità del ristabilimento di entrambe*

⁶² Ne parla a proposito del gioco del rochetto che faceva il piccolo Hans: si veda S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., p. 202.

⁶³ Si veda qui la nota 11.

le funzioni della bocca mediante la protesi è tanto modesta [cc.mm.]. In principio prometteva molto di più di quanto poi non sia stato⁶⁴.

Nel testo di Schur la versione è invece la seguente:

il contegno del mio chirurgo, il quale mi permette di andar lontano questa estate, dovrebbe cullarmi in una specie di sicurezza – nella misura in cui, dato il “di doman non c’è certezza” che riguarda noi tutti, qualcosa del genere è lecito – ma non ci riesce. Certamente anche perché *la misura della restaurazione* delle due funzioni della bocca mediante la protesi è così limitata («*das Maß der Herstellung* beider Funktionen des Mundes durch die Prothese ein so bescheidenes ist», cc.mm.). Da principio sembrava promettere molto di più, ma non è stato così⁶⁵.

All’espressione freudiana *das Maß der Herstellung* [...] *durch die Prothese* [...] *beider Funktionen des Mundes*, e cioè, letteralmente: «la misura della produzione [...] mediante la protesi [...] delle due funzioni della bocca», corrisponde la scelta di entrambi i traduttori di rendere *Herstellung* con «ristabilimento» o «restaurazione»: sia nel primo che nel secondo caso, traducendo a quel modo l’*Herstellung*, si dà correttamente il senso della protesi, il suo essere cioè prodotta-fabbricata-creata come un utilizzo-per, ovvero come lo strumento ausiliario capace di riportare l’organo alle sue funzioni originarie.

Ora, al di là del fatto che l’espressione freudiana *das Maß der Herstellung* [...] *durch die Prothese* sembra dare, della protesi in quanto tale, più il suo essere una produzione *tout court* delle funzioni messe fuori gioco dal male, che un semplice mezzo-per il ristabilimento o la restaurazione delle stesse, e dunque sembra piuttosto indicare che essa è qualcosa che contiene in sé, si potrebbe dire, in quanto e come misura nel senso di criterio o limite rispetto a qualcosa, il principio di ri-animazione della funzione messa fuori gioco, quel che ci preme piuttosto sottolineare è che la scelta terminologica freudiana indica insieme qualcosa di più e qualcosa di meno dell’oggetto protesico. Cosa?

Di certo, un’illusione e insieme una delusione: che sono l’indice da parte del suo portatore di un’ambivalenza verso l’oggetto in quanto tale, sul quale da un lato viene caricata l’illusione che esso possa

⁶⁴ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., pp. 132-133.

⁶⁵ M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 333.

addirittura produrre, e non semplicemente rendere possibile per suo mezzo, le due funzioni venute meno e dall'altro, simultaneamente, si scarica la disillusione-delusione di dover constatare la povertà e la modestia del mezzo, che non restituisce quanto promette la sua natura di mezzo ausiliare – ricordiamolo: un pezzo estraneo immesso nel corpo vivo e con tutta evidenza inanimato ma avente in sé la potenza di rianimare o di rifunzionalizzare...

L'incertezza e l'insicurezza che Freud manifesta verso il suo chirurgo (*Mastro Plick*, come lo chiama la Salomé, colui che glielo ha impiantato e che, certo della bontà del mezzo, gli consiglia di andarsene serenamente in vacanza) e verso l'oggetto protesico in quanto tale, pur declinate insieme all'indubbia forza di carattere manifestata da Freud nel sopportare-supportare la sofferenza sia della malattia da cui è affetto sia delle tribolazioni “prodotte” dall'impianto protesico, trovano, com'è naturale quando si è costretti a convivere con il “principio di realtà” di una sofferenza costante, una particolare rappresentazione di sé, costruita con tutta la lucidità e il disincanto di una “ragione” che, abituata a vedere il “fondo”, si adatta anche a vedere l'“abisso” dell'inorganico farsi mano a mano sempre più visibile e tangibile.

8.

Tutto questo trova conferma in un'altra lettera a Lou Salomé, scritta esattamente un anno dopo, il 10 maggio 1925. Freud, dopo averle augurato che il «Suo caro vecchio [si tratta del marito di Lou] possa stare in buona salute, finché ne abbia voglia», dice di sé:

Io non ci provo più tanto gusto. A poco a poco mi sento ricoprire da una cortecchia di insensibilità; lo constato senza rammaricarmene. In fondo, si tratta di un processo naturale, quasi un cominciare a diventare inorganico. Credo che si chiami “serenità della vecchiaia”. Dipenderà senz'altro da una svolta decisiva nel rapporto delle due pulsioni che ho ipotizzato. Può darsi che il mutamento non sia tanto appariscente; tutto è rimasto interessante com'era in passato, anche le qualità non sono molte diverse, eppure mi manca come una sorta di risonanza; pur non intendendome affatto di musica, mi immagino si tratti della stessa differenza che si ha quando si preme o non si preme il pedale.

La pressione incessante e tangibile di una gran quantità di sensazioni spiacevole deve aver accelerato questa situazione, per altri versi forse prematura, o *quella tendenza a sentire tutto* [c.m.] *sub specie aeternitatis*⁶⁶.

Che dire di questa descrizione così cruda, se non che, insieme alla costante e progressiva proliferazione cancerogena, l'introduzione di un pezzo di inorganico dentro la ancora «tollerabile esistenza»⁶⁷ dà il via a un processo, di certo ancora prematuro, di pensarsi al di là della mortalità, già avviato a quel divenire inorganico di cui la «serenità della vecchiaia» è l'anticipo più visibile, il sentore più forte?

Come non leggere, in effetti, teste la lettera del testo, la presenza intrusiva dell'inorganico dentro l'organico, di cui Freud sta facendo esperienza, non solo come l'inizio di «una svolta decisiva nel rapporto delle pulsioni [di Eros-vita e Thanatos-morte]», ma anche come il contrassegno più cogente nell'organizzazione psico-fisica individuale dell'esistenza di una coppia, *Eros-Thanatos*, che struttura l'articolazione stessa del vivente *tra animato e inanimato*?

E non è forse con questa coppia che l'individuo, fin quando ne ha le «forze» (e psichiche e fisiche), cerca, premendo sul proprio «pedale», di cor-rispondere, tenendo in equilibrio, instabile sicuramente, la potenza sonora emessa dall'una e dall'altra pulsione, in modo da sentirne l'effetto di risonanza e da far sentire, contemporaneamente, dato che c'è un esecutore-subietto che «azione» «le leve e i congegni» atti a far ri-sentire, nella modulazione cui giocoforza l'esecutore-soggetto deve «giocare», alle due potenze la sottesa presenza del portatore delle due potenze?

⁶⁶ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 152. Nel testo di Schur, questo passaggio della stessa lettera viene reso così: «Io invece non desidero più nulla con sufficiente ardore. Lentamente sono ricoperto da una crosta di insensibilità; lo costato senza lamentarmene. Si tratta in fondo di un processo naturale, una specie di avvio a diventare inorganico. Penso che si chiami «distacco della vecchiaia». Certamente deve essere in relazione con una crisi decisiva nel rapporto tra le due pulsioni da me supposte. Forse il mutamento che si è verificato non è molto vistoso; è rimasto pieno di interesse tutto ciò che era tale, anche le qualità non sono molto diverse; ma *manca una certa risonanza; io, uomo non musicale, mi rappresento la differenza come qualcosa di analogo a quella che si dà quando si preme o non si preme il pedale della sordina*. La continua e sensibile pressione di un'enorme quantità di sensazioni fastidiose deve aver accelerato questa disposizione forse prematura, *questa tendenza a sentire tutto* [cc.mm.] *sub specie aeternitatis*» (cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., pp. 334-335).

⁶⁷ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 152.

Solo che, progredendo verso la propria individuale fine, man mano che questa fine si rende sempre più tangibile nell'aumento della quantità di «sensazioni spiacevoli», l'individuale, posto in costante sofferenza, aziona, premendo il pedale e usandolo come un'estrema e variegata difesa, la tendenza a sentire tutto *sub specie aeternitatis*, o meglio a non-più-sentire la risonanza delle potenze che lo abitano, e piuttosto, usando il pedale come una sordina, a tentare di dis-sentire, ponendosi, già prima della fine vera e propria del proprio tempo di mortale, *jenseits* di questo tempo, e, già e ancora in vita, facendosi vivente *sub specie aeternitatis*, morto in vita o sopra-vivente, in modo da attutire la sonorità “bellica” delle potenze che lo governano!

Che il dissenso freudiano si approfondisca fino a comporre nella propria mente l'immagine di sé come di una corteccia e/o crosta protettiva rispetto agli stimoli sempre più furiosi e insistenti che si fanno ri-sentire nella e sulla propria superficie corporea; che un simile immaginarsi non possa, nel lettore attento, non richiamare quel processo di cui Freud aveva parlato, meglio ancora: *speculato*, in *Jenseits des Lustprinzips*, a proposito della «vescichetta vivente [che per parar-si-se-pararsi] dalle stimolazioni che emanano [...] dal mondo esterno, si procura» uno scudo, lo scudo protettivo, consistente nella produzione-modificazione da parte della vescichetta vivente della propria sostanza vitale in qualcosa che all'esterno si indurisce per mettere al riparo, e lasciarlo così sviluppare, l'interno o il nocciolo vitale, così da dare l'idea di un pezzo di sostanza vivente che diventa già in vita qualcosa di “morto”, o che, quantomeno, allude in sé alla presenza, di là da venire ma non al di là del suo presente vivente, del morto; una sostanza vitale che si fa, in tal maniera, come appunto scrive Freud, «corteccia», o, più precisamente ancora, come rivestita di una membrana capace di attutire la pressione moltiplicata degli stimoli – ebbene, tutto questo porta dritti all'immagine del vivente come una composizione insieme organica e inorganica⁶⁸, cui non sono estranei né quel prolungamento protesico di cui Freud parlerà ne *Il disagio nella civiltà*, e tanto meno quell'intrusione sostitutiva vissuta da Freud nella sua “carne”.

Allora, a partire dalla profonda analogia (di temi e immagini) tra la speculazione teorica e il vissuto esperienziale freudiani, non si può

⁶⁸ Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., pp. 210-214.

non osservare come la riflessione di Freud trovi realizzata, non volendo, nella propria esperienza di vita la verità contenuta nel suo incedere speculativo, sicché l'immagine di un diventare inorganico, ipotizzato già all'origine della sostanza vitale, viene ulteriormente corroborata dalla presenza nel proprio corpo di vivente di un pezzo di inorganico che gli occupa una parte essenziale del proprio essere vitale, un'occupazione, e il termine è da intendersi proprio in senso bellico, giacché, nella sua corrispondenza, Freud traduce-esprime giusto nell'immagine di una «piccola guerra» condotta dal suo "Io" con l'inorganico protesico, la difficile convivenza con l'"occupante"⁶⁹.

Seppur con l'andamento antitetico e ambivalente che abbiamo visto espresso da Freud – intendendo, sul piano teorico, la protesi in termini positivi come strumento ausiliario e aggiuntivo anche se non privo di suscitare nel suo portatore contrasti e problemi e, sul piano del proprio vissuto singolare, assumendola in termini non negativi ma di certo contrastivi, visto che di fatto essa è un pezzo meccanico e quanto di più esterno-estrinseco possibile all'organico entro cui o su cui va a inserirsi –, la posta in gioco della protesi sul duplice piano (teorico e vissuto) si rivela, in effetti, traducibile come una posta decisiva e determinante per comprendere (e curare, anche?) l'assetto complessivo della *Seelenleben*, la vita dell'anima più che la vita della mente, della quale vita Freud ha sempre evidenziato il suo avere un'eredità e un legame con quanto a prima vista sembra più distante dalla natura stessa dell'anima: la natura e quella animale in particolare, tant'è che continuerà, fino alla fine⁷⁰, a rivendicare per la psiche e la sua struttura una configurazione spaziale ed estesa con il fuori-là⁷¹. Ragion per cui non si può non, si deve anzi, pensare la psiche come

⁶⁹ Un tema, quello della *guerra*, presente da un capo all'altro dello stesso scritto *speculativo* citato, e sotto il termine più ampio e comprensivo di *esperienza traumatica*; si vedano al riguardo le pagine del secondo paragrafo di *Al di là del principio di piacere* cit.

⁷⁰ Si vedano gli ultimi scritti freudiani: *Mosè e il monoteismo*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., in particolare le pp. 420-421; le note contenute in *Risultati, idee, problemi*, il *Compendio di psicoanalisi*, e l'ultimissimo scritto intitolato *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, tutti contenuti nel vol. XI.

⁷¹ Come scriveva in *L'avvenire di un'illusione*, il nostro apparato psichico «si è sviluppato proprio nello sforzo di esplorare il mondo esterno, e deve quindi aver realizzato nella propria struttura un certo grado di congruenza: [esso stesso] è parte costitutiva di quel mondo che dobbiamo esplorare e consente benissimo tale ricerca [c.m.]» (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 484).

segnata, fin dentro le sue «elevate» strutturazioni «spirituali», dalle macchie più “nitide” del suo passato di animale e come una *res* anzitutto e soprattutto *extensa*, oltreché che cogitante!

Freud tutto questo lo ribadirà in una lettera del 7 febbraio 1930 al pastore Pfister:

Orbene lo spirito (*Geist*) è certo qualcosa di particolare, si sa così poco di esso e del suo rapporto con la natura. Ho molto rispetto per lo spirito, ma ne ha anche la natura? *Dopo tutto non è che un frammento di natura e il resto sembra potersela cavare bene anche senza questo frammento. La natura si lascerà davvero influenzare in misura rilevante dal rispetto per lo spirito?*⁷²

9.

Il *Geist* come *Stuck*: un pezzo, un frammento di natura?!

Su questo Freud non ha mai avuto dubbi, né ha mai esitato a ricordare a tutti gli spiritualisti, sia a quelli interni alla “causa” psicoanalitica⁷³ che a quelli esterni ad essa, quanto l’animale avente il logos

⁷² Cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 366. Vorrei aggiungere, alle affermazioni contenute in questa lettera, quelle che Freud aveva espresso a Groddeck, «con la franchezza analitica invece che con la comune gentilezza dovuta all’estraneo», in una lettera del 3 giugno 1917, nella quale emerge una presa di posizione che esprime al meglio non solo il suo radicale materialismo contro qualunque deriva mistica, ma anche una definizione teorica dell’inconscio di estrema importanza, che troveremo ribadita in altri termini nello scritto del 1938, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 641. Criticando Groddeck perché dalla sua «bella piattaforma [di “pensatore particolare e autonomo”] si fissa su teorie filosofiche che sono fuori luogo» rischiando così di «[buttarsi] nel misticismo» con l’annullare «la differenza tra fisico e psichico», Freud precisava, sotto forma interrogativa, la propria posizione: «Le Sue esperienze non portano forse soltanto a riconoscere che il fattore psichico ha un’importanza, superiore a quanto si immaginasse, anche nell’origine delle malattie organiche? Ma è esso solo a provocare tali malattie, *intaccando così, in qualche modo, la differenza tra psichico e fisico* [c.m.]?», e aggiungeva *con forza* quanto segue: «*Mi sembra non meno temerario dare un’anima a tutta la natura che ridurre tutto all’inanimato. Lasciamole dunque la sua grandiosa molteplicità*, che si estende dal mondo inanimato al mondo organico animato, dalla vita fisica a quella psichica. Certamente l’*Inc è il giusto tramite fra il fisico e lo psichico, forse il tanto a lungo cercato* [c.mm.] *missing link*. Ma per il fatto che finalmente l’abbiamo visto, dovremmo, per questo, non sapere più vedere null’altro?» (cit. in S. Freud, *Scritti di metapsicologia [1915-1917]* cit.; la lettera si trova alle pp. 303-304).

⁷³ E su questo basta citare una lettera del 25 novembre 1928 indirizzata a Pfister, lì dove Freud, affermando che c’è un «legame segreto che unisce il Problema dell’analisi condotta dai non medici e l’Illusione [:] difendere [nel primo saggio] l’analisi dai medici [e

= l'essere umano, segretamente e profondamente somigli a ciò da cui discende, e che una simile *descent* non la "contiene" soltanto ma la trasmette, e non solo per la via linguistica ma anche e soprattutto per quella via segreta dove è all'opera un *Apparat* fornito di un'intelligenza inconscia che legge-traduce-trasmette da una generazione all'altra le tracce emotive che andranno a depositarsi nel proprio individuale apparato psichico!⁷⁴

I dubbi, invece, e anche le esitazioni, si sono affollati nella *Seele* di Freud quando ha avuto a che fare con *ein Ander Stuck*, un vero e proprio Ob-getto, che gli ha mostrato in tutta la propria evidenza assoluta di *Ander* rispetto a *Ich*, la necessità di una convivenza con questo peculiare Altro. E per quanto Freud abbia potuto lottare strenuamente contro questo Altro-Io, almeno una volta ha dovuto acconsentire a fargli spazio.

E in effetti, se il 3 agosto del 1924 Freud poneva alla Salomé l'inquietante domanda sul modo in cui «concepir[e] l'analoga relazione [quale quella stabilita da Lou tra "l'uomo e il suo supporto corporeo"] con un tale surrogato [la protesi, appunto] che cerca di essere Io e che nondimeno non può esserlo», domanda che per Freud rimaneva sospesa (tanto gli era impossibile formulare una qualunque risposta adeguata); pochissimo tempo dopo (esattamente il 21 settembre dello stesso anno), scrivendo, come si è già anticipato, ad Abraham della propria condizione di soggetto protesizzato, Freud

nel secondo dai preti», fornisce la paradossale definizione e posizione dell'analista: «una categoria di pastori d'anime laici che non hanno bisogno di essere medici e non possono essere preti» (cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 355).

⁷⁴ Si veda, a proposito della spiritualità quanto scrive Freud in *Mosè e il monoteismo* (in Id., *Opere*, vol. XI, cit.), soprattutto nel *Terzo saggio* (pp. 419-421) e il § C *Il progresso della spiritualità* (pp. 432-433) e per quanto riguarda l'apparato intelligente inconscio, si veda il passo contenuto in *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in Id., *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 160-161. Su questo tema della *trasmissione*, con particolare riferimento all'ambiente mediale, si vedano i testi di G. Frasca, *La scimmia di Dio*, Costa & Nolan, Genova 1996; *La lettera che muore. La «letteratura» nel reticolo mediale*, Luca Sossella Editore, Roma 2015; *Joycity. Joyce con McLuhan e Lacan*, Edizioni d'If, Napoli 2013 e il brillante intervento al convegno napoletano su *Il postumano*, ora raccolto, insieme agli altri interventi, con il titolo *Non tutti dormiremo*, in «La psicoanalisi. Studi internazionali del Campo freudiano», 63-64, gennaio-dicembre 2018; il testo è alle pp. 110-126. Per un approccio lungo la linea freudiana della trasmissione intergenerazionale, rinvio al mio scritto: "Noi visti con i nostri occhi macchiati di terra". *Il posto e la posta in gioco degli affetti*, in F.C. Papparo, *sciogliere-legare. Esercizi di soggettivazione*, Papparo, Napoli 2015, pp. 97-129.

si lascia andare alla seguente affermazione: «Ich, d.h. meine Prothese, ist wieder in Behandlung, um sich den veränderten Verhältnissen anzupassen»: «Io, cioè la mia protesi, è di nuovo in trattamento, per adattarsi alle mutate condizioni»⁷⁵!

Che una simile affermazione sia stata, almeno una volta, espressa da Freud, è segno evidente di un non poter non assegnare un posto nello spazio del proprio Io all'Altro-Io, tanta era la vicinanza tra i due: da un lato, un Io-soggetto-di, e dall'altro, ma senza contrapposizione vera, se non quella distonica sentita dal primo Io verso l'altro-Io, un Io-oggetto-di dal quale il primo non può che dipendere. Ebbene, un'affermazione così imponente, che verrebbe voglia di leggerla – visto il brevissimo lasso di tempo che intercorre tra la lettera alla Salomé e quella ad Abraham – come espressione da psicopatologia della vita quotidiana, ovvero come un *lapsus calami*⁷⁶, ci rivela in effetti tutta la problematicità sentita da Freud quando il cosiddetto soggetto, invece di avere a che fare con una classe di oggetti quali quelli psichici, si trova a dover avere rapporti con un oggetto che si comporta, perché fa parte integrante del corpo-soggettivo, come un pezzo di soggettività, provocando, nel “suo uomo” uno spaesamento difficilmente riducibile o riconducibile a una, pur se combattuta, convivenza domestica. *Il pezzo-oggetto è là, dentro il corpo e nella psiche, e insiste a darsi come non-psichico pur potendo fungere, in parte, come un “pezzo proprio” della psiche!*

È, dunque, di fronte all'alterità non riducibile all'identità unitaria, propria-proprietaria, che Freud esita profondamente! Come concepire, infatti, un Io, il proprio io singolare, quando nel suo esser-proprio c'è, o si trova ad avere, l'improprio? Perché, se è pur vero, quanto al suo carattere, che l'Io è prevalentemente un «sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte oggettuali [anzi, e meglio] le vestigia dei passati investimenti d'oggetto»⁷⁷; e se è vero che il cosiddetto “no-

⁷⁵ S. Freud, K. Abraham, *Briefwechsel 1907-1925* cit., *Band 2: 1915-1925*, p. 779 (cc.mm.).

⁷⁶ Ricordo qui al lettore il *lapsus calami* che Freud si augurava di poter fare scrivendo ad Eitingon il 1° aprile del 1925 dell'«ininterrotto lavoro per migliorare la mia protesi»: «come mi piacerebbe sbagliare e scrivere “ipotesi”»...

⁷⁷ S. Freud, *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 492. È significativa l'assonanza concettuale di questo passo freudiano con un passo della *Seconda inattuale* di Nietzsche dedicata a *Schopenhauer come educatore*, lì dove il filosofo col martello, criticando sia

stro singolare Io” non è mai compattamente coeso con sé stesso, ma porta, per esempio, in sé, sotto forma di modello esemplare, tracce di un altro Io da cui pende e dipende al punto di “suddividersi in sé” tra un Io-dato e un Io ideale⁷⁸; se è vero che già nel proprio atto di nascita l’Io non è mai interno a sé, o, forse e meglio, non è propriamente mai un Interno ma il risultato di due “esternità” – il mondo esterno (letteralmente inteso) e quell’altro “mondo esterno” che è l’Es –, per cui già da sempre è una composizione “interiore” fatta con pezzi di “esteriorità”; non è però meno vero, a fronte di tutta la variegata famiglia di cui è composto l’Io, che il destino, e insieme la destinazione (*Bestimmtheit*), dell’Io, siano e stiano, per Freud, da un lato in quel non poter fare a meno di sintetizzare⁷⁹, e dall’altro, in un progressivo, anche se mai definitivo, lavoro a diradare «l’ombra dell’oggetto», per usare la terribile formulazione che Freud usava a proposito della malinconia⁸⁰; un’ombra che cade-su e avvolge costantemente l’Io, un’ombra che gli ricorda che la “luce-unica e unificante” entro la quale l’Io presume di dover stare e stabilizzarsi, ha un intorno sul quale la propria singolarissima *Bemächtigungstrieb*, la pulsione alla padronanza⁸¹, non sempre riesce a intervenire... per renderlo una radura!

Il bosco, con il suo intrico, avviluppa il *mortal coil* dell’Io e lo “collega”, con mille e più sentieri al proprio fondo, allo sfondo permanente dell’Io dal quale provengono, come lo stormire del bosco

una visione autointuente ma violenta di sé sia quella puramente segnica, invita «la giovane anima» che vuole conoscere sé stessa a porsi i seguenti interrogativi: «che cosa finora hai amato veramente, che cosa ti ha attratto, che cosa ti ha dominato e in pari tempo reso felice?» e a tradurli davanti a sé a questa maniera: «Metti davanti a te la serie di questi oggetti venerati e forse essi ti mostreranno, con la loro essenza e la loro successione, una legge, la legge fondamentale del tuo te stesso vero e proprio. Confronta questi oggetti, guarda in che modo l’uno completa, allarga, supera, trasfigura l’altro, in che modo essi formano una scala sulla quale fino ad ora ti sei arrampicato verso te stesso; giacché la tua vera essenza non sta nascosta dentro di te, bensì immensamente al di sopra di te, o per lo meno di ciò che abitualmente prendi per il tuo io» (F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, tr. it. di S. Giametta, vol. III, t. 1, p. 362 dell’edizione adelphiana delle *Opere di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari; i corsivi sono miei).

⁷⁸ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., *passim*.

⁷⁹ Freud parla di una vera e propria *coazione alla sintesi* inerente alla natura stessa dell’Io; si veda S. Freud, *Inibizione sintomo e angoscia*, in Id., *Opere*, vol. X, p. 248.

⁸⁰ Ivi, p. 297.

⁸¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., p. 202.

stesso fa avvertire al “nudo e rado” Io abbandonatoSi nella e alla Radura, la presenza di altre voci, la traccia di altre storie, l’esistenza di un altro mondo dal quale si è ritagliato il cosiddetto mondo proprio, volutamente obliando, non tanto l’Essere, quanto il fatto che, nell’Essere, «la storia del soggetto non è fatta di distrazione e di mira, di dimenticanza e di vendetta, ma di memoria nella psiche e nel corpo»⁸².

E questo è tanto più vero, quando l’ombra *da interna* assume i *tratti reali* di un’*esternità fattasi internità senza perdere perciò stesso i tratti dell’alterità*, quella che si presenta, appunto, sotto la *forma* e la *figura* di una *protesi*.

Sicché dell’affermazione di equivalenza posta da Freud nella lettera citata ad Abraham («*Ich, d.h. meine Prothese*») si potrebbe anche dire che una simile equivalenza non si è radicata a tal punto in Freud da potergli consentire, da lì in avanti, di parlare dell’Io e delle sue protesi anche al di là della presunta e presuntuosa autoconfigurazione divina (quale è presentata, pur problematicamente, ne *Il disagio nella civiltà*) per arrivare a pensare la protesi come un supporto intrinseco a e costitutivo dell’Io!

Qui, probabilmente, avrebbe potuto aprirsi un’altra storia... la storia di un Io, o meglio ancora di un apparato psichico, co-estensivo, per atto di nascita, alle “cose là-fuori”, siano esse le cose propriamente intese, cioè i segni e le forme dell’intorno naturale, nel quale “il soggetto umano”, pur abitandolo alla propria maniera, comunque sta, siano anche, le cose-non-più-cose, cioè gli oggetti arte-fatti, immessi-innestati, e tutti interamente aventi il segno dell’inanimato, come lo sono propriamente le protesi, elementi suppletivi, aggiunte, anche ornamentali, del e al corpo umano o quei dispositivi bionici cui si è accennato, e che non fungono più da semplici aggiunte ausiliarie, ma stanno-dentro il corpo come sostituti efficienti di un’insufficienza di ritorno del proprio corpo mortale.

Da qui, dall’esperienza dell’uomo con la sua protesi, avrebbe potuto, dicevo, aprirsi un’altra storia..., una storia che Freud, pur vivendola perché inscritta nella sua carne o proprio per questo, non poteva scrivere...

⁸² Come scriveva Virginia Finzi Ghisi nel suo *Prime note per demolire il concetto di psicopatologia della vita quotidiana*, in Ead., *I Saggi cit.*, p. 585.

IO.

Ma qualcuno si azzardò – avendo già prodotto un ben altro e più rischioso azzardo teorico – a far transitare la protesi dal dominio corporale (carne della propria carne) nel quale Freud *pour cause* l’aveva, e ce l’aveva, stanziata e a darle, al di là di quella che sarà la versione e il ruolo della protesi nella vita umana stabiliti dal suo maestro nel *Das Unbehagen der Kultur*, una consistenza addirittura interna al procedimento analitico, più precisamente ancora: una consistenza coincidente con il lavoro analitico in quanto tale.

Il qualcuno che azzardò il singolare cambio di passo della funzione (della) protesi risponde al nome di Otto Rank, uno degli allievi più amati da Freud. Talmente amato da essere inserito dallo stesso Freud nella sua opera capitale: la *Traumdeutung*, dalla quarta ristampa (1914) dell’opera fino al 1930, in appendice al VI capitolo, con due saggi: *Sogno e poesia* e *Sogno e mito*; e talmente ammirato da essere, nonostante le numerose giravolte compiute da Rank, difeso fino all’ultimo, pur con tutti i distinguo necessari (sollecitati e voluti, più che da Freud, da quelli che lo attorniavano)⁸³.

Singolare, da questo punto vista, è la lettera che il 15 febbraio del ’24 Freud inviò come «lettera circolare diretta a tutti i membri del Comitato»; in essa Freud prendendo posizione rispetto alle eresie ferencziane e rankiane e alla richiesta di svolgere verso di esse la «funzione di censore dispotico sempre all’erta», dichiarava, quasi come una metodologia basilare, che

né l’armonia tra noi né il rispetto che mi avete spesso dimostrato dovrebbero trattenervi dall’impiegare liberamente la vostra produttività. *Io non pretendo che lavoriate in una certa direzione per farmi piacere, bensì nella direzione che concorda con le vostre osservazioni e con le vostre idee.* Un accordo completo in tutti i particolari scientifici e in tutti i temi nuovi è del tutto impossibile tra una mezza dozzina di uomini di diverso temperamento, e non è neppure desiderabile. L’unica condizione per poter lavorare insieme fecondamente è che nessuno di noi abbandoni il terreno comune delle premesse della psicoanalisi. [E quanto al ruolo che gli veniva richiesto, Freud risponde che] [...] non mi

⁸³ Sull’intera vicenda Rank rinvio alla ricostruzione contenuta nel capitolo, intitolato *Dissensi (1921-1926)*, del terzo volume di *Vita e opere di Freud* di E. Jones, cit., una ricostruzione, come è stato già evidenziato da molti interpreti, eccessivamente venata di astio preconconcetto.

riesce facile sentirmi a mio agio in modi di pensare estranei ed è mia regola aspettare finché non riesca a trovare qualche associazione con i miei percorsi sinuosi⁸⁴.

Si sa che Rank, con il testo, scritto insieme a Sandor Ferenczi, *Entwicklungsziele der Psychoanalyse* del 1923 (ma pubblicato nel 1924), e soprattutto con il suo *Das Trauma der Geburt* del 1924,

⁸⁴ Citata in E. Jones, *Vita e opere di Freud* cit., p. 81. Ma si veda anche la lettera a Rank del 25 agosto del 1924, nella quale, ribadendo il suo non voler essere preventivamente un «censore dispotico sempre all'erta» ma nemmeno un sostenitore acritico dell'*open to revision*, Freud scrive: «La differenza di opinioni nella questione del trauma della nascita non ha gran peso per me. O Lei con il tempo, se ancora vi è tempo, mi convincerà e correggerà, o Lei correggerà sé stesso e distinguerà quel che è acquisizione duratura da ciò che l'unilateralità dello scopritore vi ha aggiunto» (cit. nell'*Epistolario* con Salomé alla p. 237). Il fatto che, successivamente a questa lettera, la novità rankiana peserà per Freud, e tanto anche (come dimostra il testo *Inibizione, sintomo e angoscia*, 1926), non toglie che la posizione di Freud sia sempre stata meno fideistica dei suoi seguaci, sul principio dell'*open to revision* (enunciato in quello scritto capitale del 1926, che è *Il problema dell'analisi condotta dai non medici*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 362) e sulla verità in ultima istanza dell'esperienza clinica, alla quale, come dice nella lettera ai membri del Comitato, si inchina. Anche il commento, espresso in una lettera a Eitingon del 7 giugno 1926, riguardante un'interpretazione rankiana (contenuta nel suo *Tecnik der Psychoanalyse*) del famoso sogno dell'«uomo dei lupi», conferma l'affetto di fondo che Freud aveva avuto e aveva nei confronti di Rank («Non posso indignarmi con Rank. Lasciamolo sbagliare e fare l'originale», scriveva Freud [cit. in E. Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. 3, cit. p. 98]), un affetto non acritico, beninteso, che permane fino all'ultimo, come mostrano le prime pagine di *Analisi terminabile e interminabile*, dove Freud, riferendosi all'opera «drastica» di Rank, *Il trauma della nascita*, scrive: «Non intendo contestare che il ragionamento di Rank fosse acuto e ingegnoso; tuttavia non resistette a una verifica critica. Del resto il tentativo di Rank era figlio del suo tempo, concepito com'era sotto l'impressione del contrasto tra la miseria del dopoguerra europeo e la "prosperity" americana, e inteso ad adeguare il ritmo della terapia analitica alla concitazione della vita americana» (S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., pp. 499-500). Quanto quest'ultimo giudizio di Freud sia al tempo stesso vero ma limitativo e sia, anche per lui, come dice di Rank, figlio del suo tempo pur non perdendo in perspicacia, lo mostrano da un lato, la *istoria* stessa della «scienza dell'anima» da lui fondata con le sue deviazioni e le sue battaglie eretiche (tratti questi, secondo la Salomé, connaturati alla storia della psicoanalisi: «ma in fondo cos'è l'intera storia della psicoanalisi nel mondo se non questa perpetua battaglia!», scriveva a Freud il 21 settembre del '24, in pieno *affaire Rank*), e dall'altro, sul piano strettamente clinico, le varie forme delineatesi durante e dopo Freud della durata della terapia analitica o direzione della cura – e, con un occhio rivolto all'idea rankiana della terapia breve, faccio riferimento, sine iudicio et analogia, alle mitiche sedute taglienti o minimali di J. Lacan, e, sul piano strettamente teorico, al ripensamento da parte di E. Fachtinelli (nei due testi: *Claustrofilia*, Adelphi, Milano 1983 e *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989) della lunga ma non (sempre) necessaria durata di un'analisi, già testata dall'ultima riflessione freudiana contenuta in *Analisi terminabile e interminabile*.

provò a introdurre nella psicoanalisi uno spostamento abbastanza forte su due punti capitali: uno clinico – dal ricordare al ripetere e da un ascolto fluttualmente neutro (ma in realtà eccessivamente teorizzante e basato più sul progresso del sapere dello psicoanalista che della cura) a un ascolto attivo; e uno teorico – importanza fondativa, rispetto al probabile sviluppo nevrotico, più che del complesso edipico, del legame pre-edipico: madre-bambino⁸⁵.

È sufficientemente nota l'importanza che Freud attribuì, in un primo tempo, all'opera rankiana, *Il trauma della nascita*, e note sono le successive prese di distanza radicali formulate, sul piano teorico, in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925, pubblicato però l'anno successivo), e quindi non è il caso di ripercorrerle qui; vorrei piuttosto fermarmi, diciamo così, sulla «trasduzione teorica» che Rank formulò, di certo a partire dalle idee contenute negli *Entwicklungsziele* e nel suo *Das Trauma der Geburt*, in una delle sue *Conferenze americane*, definendo con una «metafora» particolare la pratica e l'esperienza clinica⁸⁶.

Prima però è il caso di ritornare all'epistolario con Lou Salomé, e precisamente alla lettera, già citata, del 21 settembre 1924, nella quale Lou, dopo aver incoraggiato Freud sulla sua situazione pato-

⁸⁵ Sugli *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*, rinvio al saggio di A. Accerboni Pavanello in «Il piccolo Hans», 63, autunno 1989, e in particolare alle pp. 175-176 dove sono riportati un passo dal saggio *Gli esperimenti tecnici di Sandor Ferenczi*, di M. Balint, nel quale si compendiano le due idee-chiave della riflessione rankiana-ferencziana, e un passo dall'*Introduzione* del loro libro scritta a quattro mani da Rank e Ferenczi, nel quale gli autori precisavano, a proposito della funzione della ripetizione in analisi, intesa come un rivivere più che un ricordare «intere parti del [proprio] sviluppo», che sembrava loro necessario nella pratica clinica «non inibire le tendenze alla riproduzione, posto che si sia in grado di padroneggiarle», aggiungendo, quasi a parare un preventivo e probabile attacco da parte dell'«ortodossia» psicoanalitica, «ciò non significa però lasciare semplicemente sfumare l'affettività nel “vissuto” [quanto piuttosto in un affidarsi a e “esperire” un] procedimento [inteso come] un graduale concedere e in una risoluzione o trasformazione del riprodotto in ricordo attuale».

⁸⁶ Il termine *metafora* è usato dal curatore Robert Kramer nella sua *Introduction (Insight and Blindness: Visions of Rank)* alla raccolta di scritti rankiani da lui curata, intitolata: O. Rank, *A Psychology of Difference. The American Lectures*, selected, edited, and introduced by Robert Kramer, Princeton University Press, New Jersey 1996. L'introduzione di Kramer la si può leggere anche nella rivista «Le Coq-héron», 187, 2006/4, pp. 11-51. E in questo stesso numero della rivista sono riportati anche due testi rankiani: *Foundations of a Genetic Psychology* (1926) e *The Genesis of the Guilt-Feeling* (1926), rispettivamente alle pp. 52-58 e 59-66.

logica, scrivendogli che «Mastro Plicker [il chirurgo che all'epoca seguiva Freud] potrà perfezionare ancora qualche dettaglio della sua opera d'arte [*idest*: la protesi]», chiudeva la sua lettera aggiungendo: «Mi viene in mente che negli ultimi libri di Rank si parla anche di protesi»⁸⁷.

Rispondendo a una successiva lettera della Salomé (metà novembre 1924) – nella quale, curiosamente⁸⁸, ma non tanto, Lou interpreta le varie defezioni avutesi in seno al movimento psicoanalitico non come una presa di distanza dal «famoso “dogmatismo freudiano”» (che la Salomé giustamente rifiuta), ma come un tentativo, da parte dei dissidenti, tra i quali non manca di annoverare Rank, di «rifondare» più filosoficamente che clinicamente i «principi» della «scienza nuova» freudiana⁸⁹ – rispondendo alla lettera, dicevo, Freud ringrazia Lou Salomé per «l'interesse che [...] riserva ai [suoi] due nuovi crucci attuali: la faccenda Rank e quella della protesi», aggiungendo però che tra i due crucci è più «la protesi che non Rank» a preoccuparlo, in quanto «con Rank ho chiarito interiormente la faccenda, mentre con la protesi non sono ancora riuscito, *sebbene sia una cosa più esteriore* [c.m.]»⁹⁰.

Come a dire, che sulla questione Rank Freud, per utilizzare i termini rankiani-ferencziani, ha «sfumato l'affettività nel “vissuto”», visto che l'ha interiormente chiarita, facendola appunto diventare «un pezzo del proprio vissuto», ri(con)ducendola a un ricordo; mentre con la protesi, pur essendo «una cosa più esteriore» e dunque

⁸⁷ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 138. Per quanto mi sia dato da fare, sulla scorta della notazione della Salomé, a cercare questa presenza delle protesi «negli ultimi libri di Rank» (quelli antecedenti a *Das Trauma der Geburt*), non ne ho trovato conferma nei testi da me presi in considerazione. Sarebbe interessante se qualche rankiano confermasse, *testi alla mano*, l'affermazione di Lou Salomé!

⁸⁸ Se, come abbiamo appena letto (si veda la nota 86), il cruccio problematico di Rank e Ferenczi riguardava giusto il campo esperienziale della clinica, appesantito, a detta dei due autori, da «un orientamento eccessivamente teoretizzante» fondato e messo in atto da un'attenzione esasperata verso il «sapere dell'analista» rispetto a quello del paziente.

⁸⁹ Giudicando «insignificanti le opinioni filosofiche di Jung, Adler, Stekel... o Rank», Lou Salomé precisava: «a prescindere dal fatto che Lei non ha mai scritto una sillaba che si potesse considerare volta ad attentare ai fondamenti della psicoanalisi, la differenza reale resta, invece, che tutte le Sue formulazioni, anche quelle filosofiche, sono al servizio della Sua opera, frutto di tutta la Sua vita, mentre l'elemento “ostile” dei dissidenti sta nel pericolo che essi rappresentano per i principi stabiliti empiricamente con infinita cautela e autorevolezza» (S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 139).

⁹⁰ Ivi, p. 140.

facilmente “riducibile”, quanto a comprensione della sua funzione, il passaggio *all'interno* non è riuscito: *nella sua “attualità” perturbante di congiunzione di esterno-interno, la protesi insiste ad essere un pezzo di mondo esterno non facilmente inscrivibile nel proprio Erlebnis!*

Ma, per quanto Freud possa pensare di *aver risolto-chiarito l'affaire-Rank*, sente il bisogno, «dato che Lei [Salomé] mostra interesse per questa storia», di *fornire* alla sua fedele allieva la *propria interpretazione*, o, forse e meglio, la sua *costruzione* della vicenda Rank. E va detto che Freud non ha tutti i torti a *costruire* nel modo che adesso leggeremo il *crucchio* Rank... anche per come Rank *reagirà*, ragionando sulla complessità dell'esperienza analitica, e *invenendo giusto qui, nel luogo dove la bocca esprime il proprio malessere, la funzione della protesi... ma facendola transitare-nel e trans-ferendola all'intero ambiente della pratica clinica!*

II.

[...] voglio comunicarLe, scriveva Freud, quel che io stesso riesco a capirne, poiché in parte è rimasta un mistero anche per me [la faccenda di Rank]. *Posso giudicare tale vicenda in modo così spassionato poiché non mi riesce di trovare in me la pur minima traccia di colpa* [c.m.]. È vero che Rank sostiene di esser stato trattato da me in termini contraddittori e in malo modo, però è costretto ad asserirlo per rendere meno grave la defezione di fronte ai proprio occhi, ma non potrà trovare molto credito nel sostenerlo.

Il punto di vista più importante per giudicare questo caso è quello umanamente più ordinario, se Lei ricorda ancora la bella poesia *Firdusi* di Heine. *Egli si è visto minacciato nella propria esistenza dalla mia malattia e dai pericoli che essa comporta; egli si è cercato un'isola di salvezza e ha maturato così l'idea di fare il suo debutto in America* [c.m.]⁹¹

Tralasciando le ulteriori giustificazioni addotte da Freud relative al comportamento di Rank⁹², che la scoperta della malattia di Freud (e

⁹¹ Ivi, p. 141.

⁹² Nelle quali però, è il caso di notarlo e evidenziarlo, stona il rifiuto – sicuramente dovuto all'effetto inatteso della rottura e/o defezione di uno dei suoi allievi prediletti («Invece che uno solo, diceva Freud a Salomé in una lettera del 1912, ce ne vorrebbero sei come lui!», cfr. *Eros e conoscenza* cit., p. 137), – da parte di Freud delle «scoperte psicoanalitiche» fatte da Rank, ridotte a «tentazion[i] cui è esposto qualsiasi principiante non analizzato, qual era lui stesso» (*ibid.*), quando, come riporta Jones nella sua biografia,

Rank fu in effetti il primo a sapere da cosa fosse realmente affetto Freud) abbia prodotto in Rank un trauma più potente ma con gli stessi tratti di quello “originario” da lui stesso scoperto, o anche, come scrive Freud, che Rank si fosse sentito «minacciato nella propria esistenza», lo attesta il fatto che Freud era stato per Rank, per la sua stessa esistenza concreta, un sostegno costante, una Protesi, diciamolo pure, eccellente, altamente funzionale a tenerlo in vita, sotto molti punti di vista!

Il dover riconoscere, in colui che aveva svolto paternamente il ruolo di istradarlo e sostenerlo nel mondo (sia quello interno che quello esterno), una specie di costruzione ausiliare cui aggrapparsi con tutte le proprie forze (anche per andare, temerariamente, al di là del complesso edipico e dunque al di là del Padre); e di conseguenza il dover ammettere che la presenza della protesi nella bocca di Freud dava corpo all’eventualità realissima anche di un possibile venir meno del Supporto “teorico-clinico” alle proprie ardite (perché dissidenti e soprattutto filosofiche, come dice Lou Salomé) scoperte, lo attesta, con una certa pregnanza, l’introduzione, nella conferenza americana del 1924 (intitolata significativamente: *Psychoanalysis as a cultural factor*), della «più bizzarra di tutte le metafore [...] uscita dalla bocca di Rank»: «*psychoanalytic truth is constructed artificially like an “intellectual prosthesis” [la verità psicoanalitica è costruita artificialmente come una “protesi intellettuale”]*»⁹³.

Nella nota al testo rankiano (di cui darò tra breve il passo), dove compare l’espressione *intellectual prosthesis*, Kramer scrive:

Freud stesso aveva confessato a Ferenczi (al congresso di Berlino del 1922, a proposito di *Das Trauma der Geburt*): «Non so se di tutto questo è vero il 66 o il 33 per cento, ma in ogni modo si tratta del più importante avanzamento dalla scoperta della psicoanalisi» (E. Jones, *Vita e opere di Freud*, vol. 3, cit., p. 80) e quando, ascoltando da Rank «le sue idee di ordine teorico», aveva osservato: «Chiunque altro si sarebbe servito di una simile scoperta per rendersi indipendente» (ivi, pp. 79-80). Ma il rifiuto stona ancor di più non solo e non tanto per il credito fiduciario che Freud aveva dato a Rank su tutte le iniziative del movimento psicoanalitico, ma anche, come ricorda Robert Kramer nella sua *Introduction* alla citata antologia di scritti rankiani, perché Freud, come scriveva in una lettera a Jones nel 1919, lo riteneva «the truest, most reliable, most charming of helpers, the column, which is bearing the edifice» («il più fedele, il più affidabile, il più affascinante degli assistenti, la colonna che porta l’edificio [della Sache]», p. 11) e perché Freud stesso «had long marveled at Rank’s analytical skills and encouraged him, early on, to become the first lay analyst» («si era meravigliato del saper fare analitico di Rank e lo [aveva incoraggiato] a diventare rapidissimamente il primo analista non medico», *ibid.*).

⁹³ R. Kramer, *Introduction* cit., p. 27.

The phrase “intellectual prosthesis” is astounding in light of Rank’s keen awareness of the wreckage cancer had wrought in Freud’s mouth, a “mouth of hell” now covered up by a painful “artificial support.” There can be no doubt that Rank’s choice of phrase was overdetermined [...] [«La frase “protesi intellettuale” è sorprendente, alla luce della chiara consapevolezza, da parte di Rank, della rovina prodotta dal cancro all’interno della bocca di Freud, una “bocca dell’Inferno” coperta da un doloroso “supporto artificiale”. Non c’è dubbio che la scelta della frase fu sovradeterminata (...)»⁹⁴]

È indubbio che l’espressione rankiana *intellectual prosthesis* sia una scelta sovradeterminata dall’esperienza della malattia di Freud; ma il suo essere tale, e cioè sovradeterminata, va compreso in tutta la sua estensione concettuale, incluso – *et pour cause* – il suo valore di principio teorico, che già il titolo stesso della conferenza, *La psicoanalisi come fattore culturale*, chiaramente lascia intendere.

Vediamo perché, leggendo direttamente il passo di Rank:

Le esperienze analitiche mi hanno permesso di evidenziare che gran parte di ciò che oggi è diventato realtà per l’uomo – quella creata da lui, la sua cosiddetta cultura – è in larga misura creata anche dalla proiezione. Nell’uomo ogni possibilità di acquisire conoscenza, come anche ogni capacità del suo apparato psichico in generale, avviene solo in quanto consciamente riconosce – o meglio ri-riconosce – cosa nel mondo esterno egli stesso ha originariamente e inconsciamente proiettato. Così, riconosceremo ancora e ancora solo noi stessi in tutte le scienze, troveremo sempre solo noi stessi nella realtà. La psicoanalisi ha ora infranto questo circolo vizioso in un punto, rovesciando questo processo di riconoscimento, sterile in un certo senso, dall’esterno all’interno, senza per questo perdersi nella speculazione. La psicoanalisi non ha mai perso la sua presa sulla realtà; piuttosto, si è costantemente impegnata per una migliore comprensione proprio di questa relazione tra il mondo interiore e quello esterno, allo scopo di ottenere – in questo modo – una perfetta armonia.

Così la psicoanalisi ha un ruolo nello sviluppo biologico, [giacché] rende possibile un miglior adeguamento [*adjustment*] al mondo esterno mediante una immensa estensione della coscienza nella direzione della nostra vita psichica interiore – ossia l’inconscio. Allo stesso modo, l’illuminazione [*enlightenment*] psicoanalitica del nevrotico può essere considerata *come un supporto artificiale alla coscienza – per così dire, una “protesi intellettuale” – nella lotta contro il suo inconscio troppo potente, che le impedisce di adattarsi alla realtà*. L’estensione della coscienza in generale compiuta dalla psicoanalisi può essere compresa solo nel senso di un avanzamento della cultura, come uno strumento

⁹⁴ In O. Rank, *A Psychology of Difference. The American Lectures* cit., p. 94.

perfetto mediante il quale ottenere una migliore padronanza del proprio ego e conseguentemente del mondo esterno. È mia convinzione che *la psicoanalisi può essere considerata tanto importante nello sviluppo intellettuale dell'uomo quanto la scoperta degli strumenti lo fu per il suo sviluppo culturale. E noi oggi possiamo tanto poco prevedere le conseguenze di questo progresso quanto gli uomini primitivi prevedero lo sviluppo della tecnica moderna [a partire] dai loro grezzi attrezzi* [cc.mm.]⁹⁵.

Andiamo allora ad analizzare in sequenza tutti i passaggi cruciali, e anche problematici, del brano rankiano, per capire come venga fuori la metafora della *intellectual prosthesis*.

I 2.

Il ragionamento di Rank mette in evidenza innanzitutto l'atteggiamento, o meglio, la procedura di pensiero riguardo al mondo esterno, messa in atto dalla cultura. Secondo Rank, in essa, è all'opera una fal-

⁹⁵ «... I have been able to point out from analytic experiences that a large part of what has become reality for man today – that created by him, his so-called culture – is to a great extent also created by projection. Every possibility in man of acquiring knowledge, even as every capacity of his psychical apparatus in general, reaches only so far as consciously to recognize – or rather re-recognize – what in the outer world man himself originally unconsciously projected into it. Thus we shall recognize again and again only ourselves in all science, will find always only ourselves in reality. Psychoanalysis has now broken through this vicious circle, at one point, by throwing back this process of recognition, sterile in a certain sense, from the outer to the inner without thereby losing itself in speculation. Psychoanalysis has never lost its hold on reality; rather, it has constantly striven for a better understanding of just this relation between the inner and outer world, with the aim of bringing about in this way a perfect harmony.

So psychoanalysis plays a part in biological development by making possible a better adjustment to the outer world through an immense extension of consciousness in the direction of our own inner psychical life – namely, the unconscious. In the same way, psychoanalytic enlightenment of the neurotic may be considered an artificial support to consciousness – an intellectual prosthesis» so to speak – in the fight against his too powerful unconscious, which prevents him from getting adjusted to reality. The extension of consciousness in general accomplished by psychoanalysis can be understood only in the sense of an advance in culture, as a perfect tool with which to obtain better domination of one's own ego and subsequently the outer world. It is my belief that psychoanalysis may be considered to be as important in the intellectual development of man as the discovery of implements was to his cultural development. And we today can as little foresee the consequences of this advance as primitive man could foresee the development of modern technique from his rude implements» (ivi, p. 92). Ringrazio l'amico Gaetano Iaia per la traduzione di questo passo rankiano.

sificazione della realtà anche mediante proiezione, per cui il processo di conoscenza di per sé, o anche ciò che l'uomo intende per conoscenza, consiste essenzialmente nel «riconosce[re] consciamente – o meglio nel *re-recognize* – cosa egli ha originariamente e inconsciamente proiettato nel mondo esterno [in modo tale, aggiunge significativamente Rank, da riconoscere] ancora e ancora soltanto noi stessi in tutte le scienze [e da trovare] sempre solo noi stessi nella realtà».

Questa procedura *idealista*, in senso forte, o, anche, questo modello di riconoscimento della realtà fatto passare e tra-passare per un dis-conoscimento di fondo del modo d'essere (plurivoco o multiforme) della “realtà”, o, ancor meglio, questo *meta-phorein* strutturale (per dirlo alla maniera di uno degli autori filosofici di riferimento di Rank, cioè Nietzsche) che traveste la realtà di simboli e la riconosce solo per via di essi, ritenendo “la realtà in sé” equivalente alla propria – anche se curiosamente “dimenticata” (meglio ancora: denegata), meta-forizzazione⁹⁶ –, è, come dice Rank, un circolo vizioso. Ebbene, di questo circolo vizioso, in realtà un vero e proprio movimento uroborico, la psicoanalisi si è fatta carico, interrompendo in un punto «questo processo di riconoscimento, sterile in un certo senso, dall'esterno all'interno, senza per questo perdersi nella speculazione», proprio «perché la psicoanalisi non ha mai perso la sua presa sulla realtà [ma] si è costantemente impegnata per una migliore comprensione proprio di questa relazione tra il mondo interiore e quello esteriore, allo scopo – precisa Rank – di ottenere [...] una perfetta armonia».

È da questa prospettiva di trasvalutazione dei valori, per usare ancora il lessico di Nietzsche, e innanzitutto del valore-cultura, che si pone Rank; ed è a partire dalla denegazione prodotta statutariamente da un pensare e un conoscere che si danno come il punto di arresto e di (com)pressione del «mondo esterno», costretto a passare nell'imbutto del soggetto conoscente, fuoriuscendone il primo, cioè

⁹⁶ Si veda al riguardo il testo di F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*. È singolare che Rank, nell'ultimo incontro con Freud (12 aprile del 1926), lo saluti donandogli l'edizione completa delle opere di Nietzsche, autore caro a lui ma anche a Freud, che, come si sa e come espressamente scrive egli stesso nella sua *Autobiografia*, si era vietato di leggere, riconoscendo in Nietzsche il filosofo «le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi» (S. Freud, *Autobiografia*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 127).

«il mondo esterno», quale resto del soggetto medesimo, e, quest'ultimo, trasformandosi (per certi versi e per la maniera di far passare dentro di sé, decomponendolo, l'esterno) in un'oloturia, ovvero in una pura struttura di decomposizione dell'"organico"; è a partire da tutto questo e dalla proposta di «una immensa estensione della coscienza nella direzione della nostra vita psichica interiore – ossia l'inconscio», che Rank approda alla figura, più che alla metafora, dell'*enlightenment* analitico – più letteralmente: verità psicoanalitica (*psychoanalytic truth*) – come una *intellectual prosthesis*.

Come intendere, allora, o meglio, come articolare il supporto artificiale nel quale Rank insedia l'atto analitico con il tratto, per così dire, sapiente dell'atto analitico, ovvero l'essere quest'atto sostanzialmente un atto di schiarimento-rischiaramento (che consiste, e non solo a detta di Rank, si badi, nel far estendere la coscienza nella direzione dell'inconscio: si pensi al pluri-interpretato e molto equivocato motto freudiano: *Wo Es war, soll Ich werden!*⁹⁷)?

⁹⁷ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. (Nuova serie di lezioni)*, Lezione 31, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 190. Ma si veda anche quanto scriveva Lou Salomé in una lettera a Freud del 9 aprile 1916. Schierandosi senza riserve nella prospettiva freudiana di un *Inc* che «per la prima volta [...] non si riduce più a “un organo rudimentale, a un residuo del processo evolutivo”» si fa chiaro, scriveva Salomé, o meglio, si chiarisce, «attraverso il laborioso processo dell'analisi», che «la coscienza non sfugge mai all'*Inc*, ma al contrario gli corre incontro in ogni occasione, che essa compie le sue perlustrazioni all'interno della cinta dell'*Inc*, e che la prova vivente ne sarebbe un individuo il quale, dotato della più lucida coscienza, non percepisse né supponesse alcunché del proprio *Inc*, perché l'avrebbe ormai “coscientizzato” nel modo più totale». Cfr. *Eros e conoscenza* cit., p. 39, i corsivi sono miei. Vorrei aggiungere che questa lettera della Salomé, come molte altre contenute nell'*E-pistolario*, è una lettera tutta da meditare ed esemplare anche, giacché è la dimostrazione di come la giovane allieva leggeva-traduceva i concetti cruciali della psicoanalisi. E riporto qui, a titolo esemplificativo, quello che la Salomé scriveva di una delle nozioni fondamentali della psicoanalisi, cioè della pulsione, icasticamente definita e compresa «come apparizione fuggevole e come realtà perennemente in movimento [che] non può mai sostare stabilmente in alcun luogo: se la consideriamo in termini fisici, essa rimane nondimeno una sorta di volano che biologia e psicologia si palleggiano a vicenda non appena essa compie il minimo tentativo di starsene un po' tranquilla presso l'una delle due. Da qualsiasi punto la si osservi, se ne resta sempre sospesa in aria, un vero capolavoro di proiezione. È quasi un tema da fiaba. Infatti, la teoria delle pulsioni è oggetto di questo imbarazzo perché noi riusciamo a cogliere le ultime verità psichiche solo nella loro più assoluta estrinsecazione, prive di contenuto al punto da non essere altro che una mera palla di parole, mentre esse stanno per l'elemento psichico essenziale, l'*Inc*, che in quanto rappresentazione che ci oltrepassa viene connesso con le manifestazioni fisiche, in maniera tutto sommato piuttosto vaga e per così dire irresponsabile» (ivi, p. 38, i corsivi sono miei).

Prima di continuare ad analizzare la proposta rankiana, vorrei richiamare quel che diceva Freud della sua posizione-postazione analitica (in una lettera a Lou Salomé, su cui W. Bion puntò la sua attenzione⁹⁸), per capire quanto e se la proposta di Rank sia un avanzamento, o meglio ancora uno spostamento incisivo sul piano teorico-clinico (più che di sola teoresi), o se invece bisogna considerarla, seguendo l'interpretazione di Kramer, semplicemente una risposta a, un modo di elaborare una consapevolezza insostenibile della patologia di Freud, da colui che Freud stesso considerava "un figlio adottivo" e che, in quanto tale, forse non riusciva a sostenere un volto «con una "bocca dell'Inferno" coperta da un doloroso "supporto artificiale"»⁹⁹, e giusto perché quel volto era «il volto del padre»¹⁰⁰!

Leggiamo allora la descrizione che Freud dà di sé nella lettera alla Salomé del 25 maggio 1916:

⁹⁸ Ho già affrontato altrove questo aspetto della pratica clinica di Freud (e quel che ne ricava Bion), nel mio testo: *Metandro o dello psicoanalista a spasso nella macchia*, pp. 147-182, in F.C. Papparo, *Soggetti al mondo*, presentazione di G. Alfano, Filema, Napoli 2005.

⁹⁹ La frase è di R. Kramer: si veda qui la nota 94. Sull'immagine «una "bocca dell'Inferno" coperta da un doloroso "supporto artificiale"» si veda, nelle ultime pagine della sua introduzione ai testi di Rank, la descrizione di Kramer di una foto di Freud, seduto accanto a sua madre Amalia, che in qualche misura confermerebbe l'immagine: «Sulla foto la bocca di Freud è socchiusa e la cicatrice vuota della sua mascella cancerosa è chiaramente visibile. Bisogna vedere l'espressione di straordinaria sofferenza sul suo volto, per crederci. Credo non sia esagerato descrivere il suo sguardo come lo sguardo angosciato di un ragazzino sconcertato e privo di difese. Nessun'altra foto di Freud è stata mai pubblicata che colga, da vicino o da lontano, questo lato autenticamente straziante della sua personalità» (*Introduction*, p. 45, nota 4).

¹⁰⁰ Quest'ultima espressione, *il volto del padre*, è presa da una delle ultime lettere (4 maggio 1935) di Lou Salomé a Freud. La frase intera recita: «Se solo potessi invece vederLa in volto anche solo per dieci minuti, *il volto del padre che ha vigilato sulla mia vita!* [c.m.]» (S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 205). Vorrei far notare, a proposito di questa espressione, che la lettera aveva per tema l'ultima riflessione di Freud, *quella su Mosè*, e rispondeva a una precedente lettera di Freud che riassumeva l'intero suo testo, e, se solo si pensa, *confrontandolo con il desiderio di Salomé di vedere, anche solo per dieci minuti, il volto di Freud*, al «volto irato» di Mosè quando, sceso dal monte Sinai, si trova davanti la "scena" dell'idolo, eretto in sua assenza dal popolo di Israele, l'espressione di Lou acquista una pregnanza altamente significativa, giacché *il volto del padre* è, insieme, quello di «chi ha vigilato», *sine ira et studio*, come un *padre amoroso* sulla vita di Salomé *ma è anche*, visto il riferimento a Mosè, *l'espressione di riconoscenza-riconoscimento da parte di una figlia-allieva* (nella lettera Lou aveva aggiunto per Freud un ricordo particolare: una foto tessera del *proprio volto!*) *verso colui che aveva istituito la Sache della psicoanalisi*, dalla Salomé seguita e perseguita con *una fedeltà priva di fede* e con un'intelligenza altrettanto priva di qualunque *idolatria* – decisamente distante, quindi, e a tutti gli effetti, come lei stessa aveva sottolineato parlando di Freud (si veda qui la nota 89), da qualunque eccesso idolatrico e/o ideologico!

So che durante il lavoro *mi sono artificiosamente schermato* [c.m.] per concentrare tutta la luce su un punto oscuro, rinunciando a illuminare il contesto, ad armonizzare, ad elevare il tono e a quello che Lei chiama il simbolico, spaventato unicamente dall'esperienza che ognuna di queste esigenze e che ogni attesa comporta il pericolo di veder deformato, anche se abbellito, l'oggetto del nostro conoscere. [...] i miei occhi, adattati all'oscurità, non sopportano probabilmente una luce intensa e un vasto orizzonte. Tuttavia non sono diventato talpa abbastanza da non gioire del presentimento di ciò ch'è più luminoso e più vasto, o addirittura da negarne l'esistenza¹⁰¹.

Che questa descrizione (insieme alle "autodefinizioni" del proprio modo di lavorare che sono state riportate in nota al passo appena citato) dia l'idea della peculiare posizione freudiana nello svolgimento

¹⁰¹ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 42. Sulla diversità di approccio di Freud alle questioni (cliniche e non) rispetto alla Salomé, ci sono vari momenti topici nell'*Epistolario*; si vedano ad esempio le seguenti lettere: 30 luglio 1915 («mi meraviglia l'arte che Lei possiede di andare al di là di ciò che viene detto, di completarlo e di farlo convergere su un punto lontano. Naturalmente non sempre La seguo. Così di rado avverto il bisogno della sintesi. L'unità di questo mondo mi sembra qualcosa di ovvio, che non merita di essere sottolineata. *Quel che m'interessa è la separazione e l'articolazione di ciò che, altrimenti, finirebbe per confluire in una specie di calderone originario* [c.m.] ...In breve: ...sono un analitico e penso che la sintesi non presenti difficoltà, quando sia compiuta l'analisi», p. 29); 9 novembre 2015 («[...] Lei ha un modo così elegante di indicare possibili lacune, dove il tema richiederebbe un ulteriore approfondimento; ma, come Lei sa, *io mi accontento sempre del frammentario e dell'incompiuto* [c.m.]», p. 31); 13 luglio 1917 («[...] Lei ha potuto constatare come io lavori, passo dopo passo, senza un'intima necessità di concludere, sempre sotto la pressione del problema che si presenta al momento, *con la preoccupazione angosciante di non uscire dal sentiero delle istanze emerse* [c.m.]», p. 59); 23 marzo 1930 («nel nostro modo di accostarci a qualsiasi tema, nulla è cambiato. Io intono una melodia, di solito assai semplice, e Lei vi aggiunge le ottave più alte; io separo le cose, e Lei riunisce in un'unità superiore ciò che è stato separato; io presuppongo tacitamente i limiti imposti dalla nostra soggettività, e Lei vi richiama l'attenzione esplicitamente. Nell'insieme, ci siamo compresi e siamo d'accordo nelle nostre opinioni. Solo che io ho la tendenza a includere tutte le opinioni tranne una, mentre Lei tende piuttosto a inglobare insieme tutte le opinioni», p. 182); 10 luglio 1931 (dopo aver finito la lettura del testo di Lou Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud*: «Si tratta di un'autentica sintesi: non quella insipida e meramente terapeutica dei nostri avversari, ma una vera e propria sintesi scientifica della quale ci si può fidare, capace di ritrasformare in un organismo vivente quest'insieme di nervi, muscoli, tendini e vasi sanguigni a cui il corpo umano è stato ridotto dal bisturi analitico. Se solo si riuscisse, con un ingrandimento semplificato, a rendere concreto ciò che Lei ci disegna con pennellate finissime raggiungeremmo forse conoscenze definitive. Non tutti i temi da Lei trattati mi sono riusciti subito chiari, e non tutto è parimenti interessante. Io, però, malgrado quanto si dice, non sono un artista, e non sarei mai stato in grado di dipingere gli effetti di luce e di colore, ma soltanto secchi contorni», pp. 192-193).

del suo lavoro clinico e insieme anche un'anticipazione di quella che sarà la definizione di Rank della pratica clinica – protesi intellettuale –, è chiaramente deducibile dall'espressione usata da Freud («mi sono artificiosamente schermato»), in base alla quale è possibile immaginarsi la figura dell'analista che sui propri occhi ha montato un mezzo atto-a-schermare la propria vista, giustappunto una protesi, mediante la quale gli diventi possibile concentrare tutta la luce su un punto oscuro e dare così la giusta direzione alla cura, sospendendo, in questa direzione, qualunque attesa pregiudiziale, in modo da «non uscire dal sentiero delle istanze emerse» e riuscire così, più che a illuminare o colorare “ciò che si vede”, a contornarlo, per conoscerlo¹⁰².

Ma quanto, questa protesizzazione freudiana dell'operare psicoanalitico, sia al tempo stesso prossima e distante da quella di Rank, lo dicono, per il primo aspetto (la prossimità), giusto quello che si è appena evidenziato, cui occorre aggiungere e sottolineare il tratto, diciamo, così “artigianale” (e/o finzionale) di Freud, tutto proteso a raccogliere nella ricerca “visiva” quanti più elementi possibili in e per una composizione tutta da costruire però *après coup* e limitatamente alla comprensione della problematica (di questo o quel particolare paziente) con cui si ha per prima cosa a che fare; e per il secondo aspetto (la distanza), la scelta rankiana di caratterizzare la “sua” protesi essenzialmente come un *enlightenment* intellettuale, ossia, come espressamente diceva Rank, «nel senso di un avanzamento della cultura [e qui cultura è quella in particolare psicoanalitica o proveniente da essa], come uno strumento perfetto mediante il quale ottenere una migliore dominazione del proprio ego e conseguentemente del mondo esterno», equiparando l'avanzamento che consente lo strumento analitico «nello sviluppo intellettuale dell'uomo» alla «scoperta degli strumenti [i famosi utensili di cui parlerà anche Freud in *Das Unbehagen*]» altrettanto determinante per «il suo [dell'uomo] sviluppo culturale», chiosando quest'affermazione con un'altra dal sapore schiettamente progressivo-progressista: «E noi oggi possiamo tanto poco prevedere le conseguenze di questo progresso, quanto gli uomini primitivi prevedero lo sviluppo della tecnica moderna [a partire] dai loro grezzi attrezzi»!

¹⁰² Freud a Salomé, rispettivamente: *Lettera del 13 luglio 1917* cit., p. 59 e *Lettera del 10 luglio 1931* cit., p. 133.

Va tuttavia precisato, sulla figura rankiana della protesi intellettuale come espressione esatta della pratica clinica, che essa riassume alla perfezione l'idea, sua e di Ferenczi, della terapia attiva come superamento delle pastoie intellettualistiche nelle quali, secondo i due proponenti l'idea, rischiava di andare ad arenarsi l'attività clinica degli psicoanalisti dell'epoca, curvi sul e attenti al proprio «sapere analitico», utilizzato non soltanto «scolasticamente» ma soprattutto per confermarlo (così confermando la propria appartenenza alla scuola) attraverso, ad esempio, nel lavoro clinico, «[la messa] in evidenza [giustappunto scolastica di] tutte le fasi, per così dire prescritte, dello sviluppo della libido [e impiegando] come principio terapeutico della nevrosi tutti i particolari e il loro ordine di successione così come sono stati scoperti e stabiliti nella teoria»¹⁰³. Come a dire: un'applicazione, ma interpretata nel verso della minuzia ossessiva, della «massima» – in psicoanalisi la clinica è teoria!

Ma, all'idea della terapia attiva formulata insieme a Ferenczi, occorre aggiungere un'altra idea, questa solamente di Rank, di proporre e praticare terapie brevi, cosa che Rank aveva cominciato già a fare stando dentro la “Causa” psicoanalitica, sulla base della sua “scoperta” del trauma della nascita e che ancor di più metterà in atto, dopo la rottura con Freud e il movimento psicoanalitico, privilegiando, ad esempio, la dimensione pre-edipica più che il «complesso nucleare» della nevrosi rappresentato dal complesso edipico¹⁰⁴.

Cosa trarre allora, per il discorso che qui si sta facendo sull'*enjeu* della protesi in psicoanalisi, dalla versione di Rank, una versione, come si diceva, che, ripensando la stanza analitica e ciò che in essa,

¹⁰³ Così si esprimevano Rank e Ferenczi nel loro *Entwicklungsziele der Psychoanalyse* cit., pp. 35-36 (si veda qui la nota 85).

¹⁰⁴ Robert Kramer, nella sua *Introduzione* alla citata raccolta degli scritti “americani” di Rank, ha scritto che l'invenzione di questa espressione è da attribuire proprio a Otto Rank più che a Freud; si veda R. Kramer, *Introduction* cit., p. 42 (qui Kramer cita la conferenza di Rank del 1926, intitolata *Genesis of the Guilt-Feeling*, dove a p. 137 della raccolta si legge la seguente frase: «*The Origin of the Castration Complex is thus Really Pre-Oedipal [vorödipal]*»), mentre a p. 43, nota 2, il curatore scrive: «Sebbene Freud abbia coniato molti anni prima il termine pre-genitale nel senso rigorosamente sessuale, Rank sembra essere stato il primo a introdurre nel senso relazionale moderno il termine pre-edipico in psicoanalisi, al congresso di Bad-Homburg nel settembre del 1925, in una relazione intitolata *La genesi della genitalità*. Il manoscritto tedesco originale della relazione contiene la frase: «*präödipalen Entwicklung*», presente anche nel testo pubblicato nel primo volume di *Genetische psychologie*».

con i suoi attori, accade, la disegna come un laboratorio de-formativo e formativo insieme, dove si acquisisce, durante e alla fine dell'analisi, un supplemento di cultura il cui fine però, come dice lo stesso Rank, dovrebbe consistere nel progredire «nel processo analitico volto all'ottenimento della conoscenza fino al punto di comprendere noi stessi in relazione alla cultura che abbiamo creato o anche solo a sottrarci alla sua pressione, a volte insopportabile»¹⁰⁵?

Tenendo a margine del ragionamento di Rank la sua invenzione figurale (la protesi intellettuale), va detto che il rischio, insito nel suo ragionamento sulla psicoanalisi come fattore culturale, è di dare l'idea, espressa a chiare lettere nella conferenza, dell'inconscio come una potenza troppo potente che tiene in ostaggio il suo "soggetto"¹⁰⁶; per cui il compito culturale della psicoanalisi consisterebbe nel fornire al paziente strumenti che lo mettano in grado di padroneggiare (la *Bemächtigungstrieb* di cui parlava Freud nel racconto del suo nipotino alle prese con l'assenza) un Es che gli spadroneggia dentro impedendogli di «ottenere una migliore dominazione del proprio ego e conseguentemente del mondo esterno», cosa questa che comporta, quasi in

¹⁰⁵ O. Rank, *Psychoanalysis: a Cultural Factor* cit., p. 93.

¹⁰⁶ Visione, questa, *ça va sans dire*, che viene dritta dritta dal testo freudiano *L'io e l'Es*, nel quale testo *l'Es ha la figura preminente dell'Assoluto Altro*, che scompone la ben *composta*, più che *composita*, figura dell'Io, un *Es* che, in una sintesi successiva sotto il colore e il tono della massima, dovrà "sloggiare", o meglio: dovrà essere sloggiato... acché "avvenga" *Ich*... Va tuttavia aggiunto, e non solo per amore di filologia, ma per una ragione teorica attinente allo stile concettuale di Freud e giustificata dalla sede in cui viene espressa – si tratta del testo del 1925: *Inibizione, sintomo e angoscia*, nel quale Freud si disincanta radicalmente dalla visione rankiana del trauma della nascita che aveva un tempo ammirato –, che la visione dell'Es, messa in evidenza nel testo del 1923, se pur non cambia quanto a fisionomia generale l'"immagine" dell'Es (anche se successivamente acquisisce una fisionomia meno silhouettante, per così dire) mutano però, e di molto, i rapporti per nulla semplici tra l'Io e l'Es, da un lato, e tra l'Io e il Super-io, dall'altro, e non solo per via di una metodologia, da sempre appannaggio dello "sguardo" di Freud, in base alla quale, avvertiva Freud, si tratta di non prendere «le astrazioni con troppa rigidità, estraendo isolatamente ora un aspetto, ora l'altro di una realtà molto complessa» (e la realtà in questione è la complessità dell'apparato psichico!), per cui, ad esempio, se «la separazione dell'Io dall'Es sembra giustificata da circostanze di fatto ben precise [ciò non deve impedire il riconoscere che,] d'altra parte, [...] l'Io è identico all'Es, è solo una parte singolarmente differenziata dell'Es. [...] Se noi pensiamo a questa parte contrapponendola al tutto, o se effettivamente è avvenuta una scissione tra le due parti, la debolezza di questo Io diventa evidente. L'Io mostra invece la sua forza se rimane legato all'Es, e non distinguibile da esso. Analogo è il rapporto dell'Io con il Super-io [...]» (*Inibizione, sintomo e angoscia* cit., p. 247).

maniera speculare, il riconoscimento del mondo esterno così com'è, una volta che lo si è liberato dalle proiezioni inconsce, aprendo così Rank, forse non volendolo(?), la strada a una psicoanalisi adattiva che avrà il dominio nell'*entourage* psicoanalitico americano.

Forse però, se liberassimo la figura rankiana della protesi intellettuale innanzitutto dal *côté* dell'*enlightenment* – cosa questa che, di per sé e simultaneamente, libererebbe la figura dell'inconscio dall'essere ri(con)dotta alla “spettrale” figura del Dominatore assoluto (o Doppio, che dir si voglia, su cui Rank aveva disquisito in uno dei suoi primi testi) e il mondo esterno dall'essere considerato una pura proiezione inconscia di un soggetto indisponente – e la prendessimo nella sua trans-letterale figurazione di oggetto (ausiliare o meno, in questo momento non ha importanza), in modo da comporre, una volta agganciatala direttamente al corpo e alla psiche del suo supporter, una figura del soggetto, ebbene, una tale figura sarebbe simile a quella inscenata dalla pellicola di Dziga Vertov *Chelovek s kino-apparatom* (film muto del 1929 che in inglese suona: *The Man with a Movie Camera*) dove è la macchina, meglio ancora l'apparato, piantata/o sul corpo dell'operatore, a vedere e dove l'operatività dello sguardo, supposto-essere-dietro, venendo incluso nell'esterno dell'apparato-per-riprendere, perde la “mira” che gli è propria e diventa, come scriveva Bruno del suo “furioso”, «tutt'occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte» (*Eroici furori*)... come fosse, per riprendere il titolo del romanzo di E. M. Forster, *a room with a view*, una camera con vista.

Ma questo spostamento se, come abbiamo visto, non fu possibile a Freud perché la protesi incarnata nella sua vita organica e psichica era da lui vissuta con un'ambivalenza dolorosa perché intrusiva, e se non lo fu nemmeno per Otto Rank che pure aveva autonomizzato la protesi dal suo supporto corporeo assegnandole una spaziosa funzione teorica, ma solo per ritradurla-in e ridurla-a un mezzo di ulteriore esibizione di *Bemächtigungstrieb*..., probabilmente lo spostamento di luogo e di funzione della protesi potrà avvenire solo se la protesi verrà pensata altrimenti che come semplice mezzo aggiuntivo, e piuttosto come una cifra strutturale della psiche in estensione con il mondo-là-fuori già da sempre “presente”, pur se volutamente non visto dal soggetto che si pone-su, più che esporsi-a, l'“intorno” circostante!

Per poter individuare questo pensare altrimenti la protesi, occorre, però, lasciare Rank e ritornare a Freud. Ma quale Freud?

13.

... a quel Freud che non vive più a Vienna, ma a Londra, in quella Londra dove si è rifugiato per sfuggire al nazismo, e dove abita... un certo dottore che si prenderà cura di lui!

Siamo nel 1939, e Freud continua a combattere la sua malattia, sottoponendosi a varie e ripetute operazioni, e a varie cure che cercano di salvare il salvabile, perché, come scrive in una lettera del 5 marzo a Eitingon, «una biopsia ha rivelato che si tratta [...] di un tentativo del carcinoma di risistemarsi al posto mio». E, continua Freud:

Si è tentennato a lungo tra diverse possibilità di difesa [...]. Ora siamo tutti uniti per una radioterapia esterna, dalla quale tutti gli interessati – non so se devo includermici anch'io – si attendono benefici. Domani deve venire un radiologo di qui, *un certo dottor Finzi* [c.m.], al quale vogliono affidare il mio caso. Speriamo che egli non rifiuti come [hanno fatto] altri specialisti¹⁰⁷.

Di fatto, quel *certo dott. Finzi* non si tirò indietro e prese in cura Freud cominciando a praticargli la radioterapia, alla quale, come racconta Schur, si sottopose, fino a quando fu utile, quotidianamente. Di questa cura con il radium, Freud in due lettere a Marie Bonaparte (una del 28 aprile, l'altra del 16 giugno) scrive quanto segue:

28.4.39

Non Le ho scritto da tempo, mentre Lei fa i bagni nell'azzurro mare. Presumo che Lei sappia perché e che se ne accorga anche dalla mia grafia. (*Nemmeno la penna è più la stessa: mi ha abbandonato come il mio Leibarzt e altri organi esterni*). Per me non va bene: il mio male e le conseguenze delle cure sono compartecipi della causa in una proporzione a me ignota. Si è tentato di trascinarci in un'atmosfera di ottimismo: il carcinoma regredisce, gli effetti [delle cure] che si manifestano sono duraturi. *Io non ci credo e non voglio essere ingannato* [c.m.]. Sarebbe più gradito qualcosa di intercorrente [una malattia intercorrente] che tagliasse corto con questo atroce processo.

16.6.39

Mia cara Maria [...]. Le ultime due notti hanno di nuovo distrutto crudelmente le mie speranze. Il radium ha ricominciato a rodere qualcosa, con dolori

¹⁰⁷ Cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 451.

e intossicazioni, *e il mio mondo è ridiventato quello di prima: una piccola isola di dolore immersa in un oceano d'indifferenza* [c.m.].

Finzi continua ad assicurarmi la sua soddisfazione. Alle mie ultime lamentele ha replicato: «Alla fine anche Lei sarà soddisfatto». Così mi induce, in parte contro la mia volontà, a continuare a sperare e intanto a continuare a soffrire¹⁰⁸.

Che la cura con il radium non desse in realtà esiti particolarmente evidenti di regressione del male, nonostante la «soddisfazione» espressa dal dott. Finzi¹⁰⁹; che «il processo atroce», meglio ancora, «il progresso dell'inquietante processo [*ein Fortschritt des unheimlichen Prozesses*] contro cui stiamo lottando da sedici anni»¹¹⁰, continuasse a seguire la propria strada, incurante della guerra (e dopo sedici anni non sarà più una «piccola guerra») che il suo sofferente portatore, pur se sfinito, insisteva a sostenere, anche se solo sul filo dell'illusione¹¹¹, sono tutti elementi che segnalano, come intitola

¹⁰⁸ Ivi, pp. 455-456.

¹⁰⁹ Una soddisfazione contestata non solo dalle “lamentele” di Freud, ma anche da Schur. Il *Leibarzt* si mostra, infatti, assai critico verso Finzi, e a sostegno della sua insoddisfazione riporta una lettera (trovata tra le carte di Marie Bonaparte) inviata dal dott. Finzi il 5 luglio del 1939 al dott. Lacassagne, una lettera definita da Schur «sconcertante», giacché, di ritorno da New York, Schur andò a far visita a Freud l'8 luglio e lo trovò «molto peggiorato. Era diminuito di peso e appariva piuttosto apatico, almeno a paragone della sua vitalità psichica». Nulla di tutto ciò era contenuto nella lettera del radiologo, che, anzi, comunicava al suo collega parigino il progressivo miglioramento del paziente in seguito al «trattamento» con il radium, lamentandosi soltanto del fatto che il paziente rifiutasse «assolutamente la somministrazione di calmanti di qualsiasi tipo eccetto l'aspirina, [cocciché] il risultato è che passa delle pessime notti e diventa sempre più debole». Al di là dello sconcerto provato da Schur, è interessante riportare la chiusa della lettera del dottore londinese, una chiusa, per così dire, divertente, data la supponenza con cui viene avanzata, e simultaneamente ritirata, la seguente idea curativa: «Ciò di cui ha veramente bisogno, è una sorta di trattamento psicologico [sic!] che lo induca a trovare un accordo, simile a quello che ha con l'aspirina, con qualche altro farmaco, ma non oso certo proporre una cosa simile a lui [cc.mm.]» (cfr. M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 456).

¹¹⁰ Così si esprimeva Freud nella lettera del 20 febbraio 1939 a Zweig, connotando, nella successiva lettera del 5 marzo sempre a Zweig, quell'inquietante processo con la vera e appropriata figura del coinquilino: «il mio vecchio caro cancro, con il quale condivido ormai l'esistenza da sedici anni» (cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., rispettivamente p. 450 e p. 452).

¹¹¹ Un'illusione ben intravista da Schur nell'interpretazione che egli dà di una parapsia contenuta nella lettera a Zweig del 5 marzo 1939, citata. In questa lettera Freud aveva scritto la seguente frase: «Wer damals der Stärkere sein würd konnte man natürlich nicht vorhersagen», e Schur afferma che «la traduzione letterale della frase è priva di senso, giacché suonerebbe così: “Chi nel passato [*damals*] sarà il più forte, naturalmente non si può prevedere”». Dichiarando Schur che la frase doveva invece essere scritta così: “Wer diesmal

Schur l'ultima tranche della sua biografia freudiana, che si era aperto per Freud l'ultimo capitolo della sua vita.

In queste condizioni, come si sa, Freud stava portando a termine un lavoro, l'ultimo suo lavoro, «l'ultimo tentativo di creare qualcosa», quello su Mosè, un «personaggio [che] mi ossessiona incessantemente» e della cui «intrinseca difficoltà» Freud era consapevole, attribuendola non tanto al «punto di partenza del lavoro [la tesi che Mosè era egizio, “un dato sicuramente valido”, sosteneva Freud]», quanto piuttosto al fatto di erigere «a forza un'immagine preoccupantemente colossale su dei piedi d'argilla, talché qualunque sciocco può farla crollare»... e intanto, nel corso della costruzione creativa... «mi stanno somministrando radium in bocca e io reagisco a questa roba diabolica con dei disturbi atroci»¹¹².

Che l'interesse di Freud per la sua *immagine* del Mosè fosse, nonostante i piedi d'argilla, abbastanza forte e insistente, al punto da scrivere a Lou Salomé il 6 gennaio del '35: «la questione mosaica [...] mi ha perseguitato per tutta la vita»¹¹³; e che insieme a questo la costruzione freudiana avesse, però, a sua base un'identificazione molto forte con la figura di Mosè¹¹⁴, non c'è dubbio alcuno, soprattutto se stiamo a ciò che Freud stesso aveva definito come una delle maniere più caratterizzanti dell'identificazione: quella, cioè, a un tratto, a «un aspetto della persona che è oggetto d'identificazione»¹¹⁵. E un tratto in comune con Mosè si è, da un certo punto della vita di Freud, evidenziato in maniera forte, addirittura insediato, in uno stesso luogo, nello stesso luogo, giacché, così come Mosè non era «un buon parlatore [perché] impacciato di bocca e di lingua» (*Esodo*, 4, 10), così Freud, a causa del cancro, soffrirà, «nella regione della cavità orale,

der Stärkere sein wird kann man natürlich nicht vorhersagen” [Chi sarà il più forte questa volta, naturalmente non si può prevedere], giustamente ne inferisce, sostituendo i termini errati (*damals* e *würd*) con quelli corretti (*diesmal* e *wird*) la seguente, «ovvia», duplice interpretazione: «C'era ancora il desiderio di vivere: “Lasciatemi rimettere indietro l'orologio di sedici anni, quando il più forte ero ancora io”». Ma forse il cambiamento di *wird* nell'inesistente *würd* [un'evidente contrazione – sottolineava poco prima lo stesso Schur – di *wird* (sarà) e *würde* (sarebbe)] può anche esser spiegato dal dubbio, dal realismo, probabilmente perfino dal desiderio del riposo definitivo (cfr. M. Schur, *Il caso di Freud* cit., pp. 452-453).

¹¹² Lettera a Zweig del 16 dicembre '34 cit. in M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 397.

¹¹³ S. Freud, Lou Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., pp. 202-203.

¹¹⁴ Mi limito su questo punto a rinviare a M. Schur, *Il caso di Freud* cit., pp. 406 e sgg.

¹¹⁵ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., in particolare il capitolo VII e in esso le pp. 294-295.

che non consente bende o isolamenti di sorta»¹¹⁶, di un impaccio costante nell'eloquio (si potrebbe anche dire colossale, visto il mestiere che svolgeva il suo supporter), impaccio non risolto, ingigantito anzi, dalla presenza della mostruosa protesi.

Nel citare una lettera a Zweig del 5 marzo del '39, Schur scrive che essa «è degna di nota per parecchi motivi»¹¹⁷. Per me, uno dei motivi degni di nota della lettera, sta non solo in quella definizione data da Freud al suo libro su Mosè: «la mia prossima incarnazione», verso la quale il suo interesse diventava sempre più spiccato rispetto a «qualunque altro mio libro», mano a mano che il suo declino fisico avanzava, ma anche nella distanza, una volta scelto il suo Mosè, che Freud dichiara verso un altro suo libro, rispetto al quale e rispetto alle «spiegazioni confortanti» che Zweig aveva detto di aver scoperto in esso, Freud replica seccamente: «Questo libro mi è ormai diventato estraneo»!¹¹⁸

E qual è il libro diventato *fremd*? Nientemeno che: *Das Unbegahen!*

Certo, non può non apparire giustificata, alla luce di quel che stava accadendo, e soprattutto degli effetti che non solo nella vita di Freud (esiliato a Londra) ma in moltissime altre vite si stavano precipitando ad accadere (siamo appunto nel 1939, quando scrive la lettera a Zweig), la dichiarazione di estraneità alla dura analisi che dieci anni prima Freud aveva fatto della *Kultur* nel suo *Unbegahen*, giacché le forze di Eros non erano riuscite a prevalere sulle spinte tanatofile, che si erano anzi (e ancor di più si sarebbero) mostrate prevalenti.

E tuttavia non si può, al tempo stesso, non ricordare che in quello stesso libro diagnostico alcune pagine erano state dedicate alla presentazione della figura umana “composta” e “agghindata” delle sue protesi, al punto che Freud se ne usciva con questa strana immagine dell'uomo: «una specie di dio-protesi [*eine Art Prothesengott*], [...] veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori [*Hilfsorgane*], [che] però, aggiungeva Freud, non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora dei grattacapi»¹¹⁹.

¹¹⁶ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 191 (lettera di L. Andreas-Salomé del 9 maggio 1931).

¹¹⁷ M. Schur, *Il caso di Freud* cit., p. 452.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ S. Freud, *Il disagio nella civiltà* cit., p. 582. «Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen».

Ebbene questa magnifica figura di Uomo aveva fatto, con *alle seine Hilfsorgane*, fallimento pieno e aveva mostrato, *senza ritegno*, il lato *assolutamente* disagevole della *Kultur*. E, anche sul piano singolare, non c'era da stare contenti *dell'effetto della protesì*: per quanto di volta in volta adattata, di volta in volta *mutata* nella sua struttura per farla aderire al suo portatore, non formando un tutt'uno con lui ma conservando, ostinatamente, il tratto di eternità rispetto a lui, *essa* aveva dato «filo da torcere» al suo portatore.

Das Unbehagen, insomma, sia sotto la forma collettiva sia sotto la forma individuale, si era mostrato vincente su tutti i fronti.

L'esterno-come-disagio si presentava in tutta la sua qualità di inquietante processo, e *alle seine Hilfsorgane*, con i quali "l'uomo" aveva pensato di esprimere la sua *Bemächtigungstrieb* rispetto a sé, alla sua natura mortale innanzitutto, intrisa di una pulsionalità difficilmente governabile, e rispetto al mondo esterno... cedevano il passo, o meglio deflettevano dal loro "compito istituzionale": di ausili a un'insufficienza di base. E invece di servire al loro uomo, invece di funzionare come dei farmaci atti ad alleviare la sofferenza, avevano espresso, nella loro ambivalenza, tutta la loro natura tossica, facendo ammalare ancora di più.

Che fare, allora, di fronte al disagio dilagante? Come curarsi del e dal disagio sia individuale che collettivo? Quale strumento protesico inventare, non meramente e astrattamente intellettuale, ma psichico e al tempo stesso tale da non perdere la propria natura di eternità, affinché *das Unbehagen* possa darsi come un'abitabilità di sé e del mondo esterno, di là da qualunque prometeismo e da qualunque cedimento religioso o ideologico?

Un certo dottor Finzi, che di mestiere faceva il radioterapista, posto di fronte, l'abbiamo visto, alla lamentela del proprio paziente, aveva suggerito – ma dicendolo ad altri prima e più che al suo paziente – «una sorta di trattamento psicologico che induca [il paziente] a trovare un accordo, simile a quello che ha con l'aspirina, con qualche altro farmaco [...]».

Quanta *sancta simplicitas!*, si potrebbe dire, c'è nella presa di posizione del «radioterapista Finzi» che, dalla sua prospettiva tutta farmacologica, non ha niente di meglio da suggerire al proprio paziente se non di trovare un accordo, pur passando per un trattamento psicologico... con qualche altro farmaco.

Ma, andando oltre l'inevitabile prospettiva medica del radio-terapista Finzi, e spostando la questione dal disagio individuale di Freud (con il suo male e la sua protesi) alla questione-dimensione dell'*Unbehagen in der Kultur* e alle "costruzioni e/o strumenti ausiliari" che la *Kultur* ha inventato per far soggiornare, al meglio e al netto dell'"infelicità" costitutiva, il proprio Uomo nel mondo, ci si può chiedere: ma è possibile risolvere (se pur si può!) l'*Unbehagen*, solo e prevalentemente affidandosi alla *protensione prometeica* tutta univoca e unidimensionale di un apparato psichico-culturale, che, insistendo, con una fiducia cieca, soltanto nelle proprie capacità magnifiche di inventare ausili tutti allo-patici e dissolvendo, per questa via, qualunque legame con ciò che è al di là di sé, finisce per murarsi nel proprio abitare, coltivando una desolante e tragica solitudine del proprio Io rispetto a tutto ciò che gli sta al di là?!

Detto in altri termini, è possibile rovesciare questa veduta e inglobare, ad esempio, nella costruzione di sé qualcosa d'altro da sé non necessariamente ritenuto-vissuto come un intruso, bensì componendosi con es-so in modo tale che questa inedita composizione dell'umano, abbandonando la sua antica e triste figura, lasci vedere di sé un'altra prospettiva, strutturalmente segnata dalla presenza in sé di un'eterogeneità da non immunizzare? E in questa prospettiva – multiforme, multfigurata, multivoca, per dirlo alla maniera di G. Bruno – far posto in sé alla dimensione e funzione della protesi, come facente parte del proprio spazio psichico e vitale, pur non essendo, questa strana combinazione di naturale e artefatto, quell'Io particolare che ognuno si cura di riconoscere come la propria «cara Persona»?

14.

Se torniamo per un attimo di nuovo a Freud, non al Freud londinese, però, alle prese con la sua esistenza diventata una «piccola isola di dolore immersa in un oceano d'indifferenza»¹²⁰, ma al Freud viennese degli anni '15-'17, di certo più sereno quanto a salute fisica dell'ultimo Freud, e nondimeno consapevole del terribile che stava attraversando la

¹²⁰ Lettera a Marie Bonaparte del 16 giugno del '39, citata da Max Schur (si veda qui la nota 108).

storia, un Freud che si muove e lavora, nella teoria e nella pratica, sullo sfondo di una «situazione politica [che sta precipitando] verso la guerra», alle prese con «le insorgenti “differenze” all’interno del movimento psicoanalitico», ebbene, se guardiamo a questo Freud, non possiamo non concordare con l’interpretazione di Ranchetti, che in questi anni cruciali di una “guerra” esteriore e interiore, il fondatore della ancor giovane scienza nuova denominata psicoanalisi, senta «la necessità di rafforzare un corpo disciplinare “centrale”» e – sotto «la pressione di fattori esterni [che può] aver indotto l’esigenza di una sorta di “fondamentalismo” connesso alla definizione “positiva” della psicoanalisi» (esigenza, precisa Ranchetti, ascrivibile più all’«insieme del movimento psicoanalitico che [a] Freud») – di concentrarsi a rinsaldare, da un punto di vista concettuale, attraverso la scrittura dei fondamentali della teoria psicoanalitica, «alcuni pilastri di un edificio in via di costruzione», il cui corpo centrale Freud chiama: metapsicologia¹²¹.

In uno di questi fondamentali «scritti», volti a «chiarire e approfondire le ipotesi teoriche che potrebbero essere poste a fondamento di un sistema psicoanalitico», Freud, nel testo intitolato *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*¹²², invitava il lettore a *soppesare*, con la dovuta attenzione, un *fatto*, il seguente:

Non siamo abituati a dare gran peso al fatto che gli uomini tutte le sere depongono i panni di cui si sono avvolti e si spogliano eventualmente anche di quegli oggetti integrativi dei propri organi corporei (nella misura in cui siano riusciti a occultarne le deficienze con dei surrogati) come occhiali, parrucca, dentiera e così via. Possiamo aggiungere che gli uomini, andando a dormire, effettuano una spoliazione assolutamente analoga della loro psiche [*eine ganz analoge Entkleidung seines Psychischen*] rinunciando alla maggior parte delle proprie acquisizioni psichiche. In tal modo si avvicinano straordinariamente, da entrambi i lati, alla situazione di partenza del loro sviluppo vitale. [...] Lo stato psichico del dormiente è caratterizzato da un ritrarsi pressoché completo dal mondo circostante e da una cessazione di ogni interesse per il medesimo¹²³.

¹²¹ Cfr. pp. XI-XII dell’*Introduzione* a S. Freud, *Scritti di metapsicologia* (1915-1917) cit.

¹²² Nell’edizione Ranchetti il titolo dello scritto è: *Integrazione metapsicologica alla teoria del sogno*.

¹²³ S. Freud, *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, in Id., *Opere*, vol. VIII, cit., p. 89. Leggermente diversa la traduzione dell’edizione Ranchetti, cit., p. 113. Un richiamo a questo brano viene fatto da S. Finzi in *Nevrosi di guerra in tempo di pace* cit., p. 106, che invita a leggere l’inserzione della «protesi», fatta da Freud nello scritto citato sotto la dicitura di “organi integrativi”, come funzione strutturante l’apparato psichico.

Quello che importa mettere in rilievo di questo passo, relativamente all'oggetto del mio discorso sull'*enjeu* della protesi nel testo, e nella vita, di Freud, non è tanto, attraverso la figura della deposizione-spoliazione degli "abiti" concreti e psichici che ognuno fa ogni sera prima di andare a letto, il ritorno alla situazione di partenza del proprio sviluppo vitale, quanto la dismissione dei vestiti e degli «oggetti integrativi dei propri organi corporei» [*die Ergänzungsstücke seiner Körperorgane*] – occhiali, parrucca, dentiera e così via, vale a dire la serie degli *oggetti protesici*, da Freud chiamati "integrativi", di cui ognuno può dotarsi, in mancanza o per deficit di quelli naturali –, su cui Freud insiste per mostrarne la rilevanza e che utilizza in via analogica per parlare dell'altra deposizione, quella psichica, che pure mettiamo in atto ogni sera preparandoci a... dormire per sognare.

L'importanza del brano sta esattamente nell'aver Freud richiamato l'attenzione su uno di quei tratti abitudinari: deporre ogni sera gli abiti che avvolgono la nostra nudità nel nostro vivere civile, tratti che, ripetuti *sans phrase*, incidono, senza incidentare, in apparenza e in superficie, più di tanto le traversie "abituale" della nostra vita psichica, come segni silenziosamente rilevanti del nostro apparato psichico; e inoltre, nell'aver messo accanto a questa deposizione specie-specifica, e prima di parlare di quella psichica, anche un'altra deposizione, quella oggettuale, facendo riferimento a «quegli oggetti integrativi dei propri organi corporei» – occhiali, parrucca, dentiera –, forse non accorgendosi, nell'anno di stesura di questo scritto, il 1915, che tali oggetti integrativi, più che integrarsi ai «propri organi corporei» in parte li sostituiscono, e danno a vedere, quando l'individuo li installa sul proprio corpo, il loro essere, alla lettera, delle protensioni non naturali, che dato il loro eminente tratto artificiale vanno denominate: protesi.

Che Freud avesse, rispetto a questi oggetti – integrativi o protesici – una posizione e uno stato d'animo ambivalenti, da un lato, come si legge nel *Das Unbehagen in der Kultur* del 1929, esaltandoli (ma senza esultare!) al punto da denominare il loro portatore un *Prothesengott*, un dio protesi, e dall'altro, deprimendosi (ma senza risentimento) per aver dovuto, a causa dell'inevitabile «decadere e dissolversi» del proprio corpo (secondo lato, ricordiamolo con Freud, della nostra umana sofferenza), sopportare-supportare per molti

lunghi anni una dolorosa e terribile protesi, bene, questi due tratti combinati assieme, uno vantaggioso e un altro funesto, uno divino e un altro mortale, segnano da un capo all'altro la riflessione e la vita di Freud sull'*enjeu* della protesi, e si rifrangono, letteralmente, sulla relazione della protesi all'apparato psichico, ma senza che quest'ultimo ne venga, dalla presenza reale dell'«oggetto protesico» in molte vite singolari, ulteriormente determinato nella sua natura: una psiche estesa, innanzitutto, che Freud riconoscerà, nelle sue ultime riflessioni, essere un tratto distintivo dello psichico, e tuttavia precisando riguardo all'estensione che lo connota, che Es-so non ne sa nulla¹²⁴!

Ora, cosa ne deriva, quanto allo statuto dello psichico, affermare che esso non ha un sapere di sé come esteso e viceversa dichiarare che lo ha? Ovviamente, *due maniere* di pensare lo psichico (e forse, anche, *due modalità* di averne cura).

E quindi, non saperne vs saperne, sta ad indicare innanzitutto e soprattutto non un tratto *ontologico* ma *ekologico*, nel senso che la psiche ha questo sapere come suo “fondo” ma non lo è, altrimenti avremmo una visione dello psichico che lo ri(con)duce integralmente a un non sapere assoluto (e così le porte del regno dell'Altro *absolutus* si spalancherebbero ad accogliere e (auto)formare i vari sacerdoti dell'Inconscio sparsi per il mondo); mentre il fatto di dire che la psiche ha un sapere di sé come esteso, apre la riflessione a una visione dello psichico che lo connota innanzitutto come un fatto materiale tra e insieme ad altri fatti, e di pari grado, anche, nel suo essere ricettivo di quella “folla”, per dirlo leibnizianamente, di «piccole percezioni» provenienti dall'«Aperto» che investono, in varia misura, tutto ciò che nell'Aperto si trova ad essere e, per questo motivo, a connotarlo/la, come una strana monade, perché avente porte e finestre, e di conseguenza a pensarlo, lo psichico, soprattutto e paradossalmente

¹²⁴ S. Freud, *Risultati, idee, problemi*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 566. Per una messa a punto di quest'affermazione freudiana sulla natura estensionale della psiche, rinvio al saggio di Bruno Moroncini, “*La psiche è estesa e di ciò non sa nulla*”. *Il problema dello spazio in psicoanalisi*, pp. 581-588, in AA. VV., *La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze*, a cura di R. Conforti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Per una riscrittura, invece, della frase freudiana nel senso di un sapere da parte della psiche di essere estesa e che questo è il primo e più radicale carattere dello psichico, non posso che rinviare all'intera riflessione di Virginia Finzi Ghisi e Sergio Finzi, a partire, come già anticipato e come tra un po' sinteticamente mostreremo, proprio dalla presenza della protesi, cifra assoluta del tratto estensionale della psiche.

prima che come (e al di là di) un *Cogito*, come una *Res extensa*, cui non fa difetto né suscita tristezza il suo sapersi equiparata a tutto «il resto dell'accadere universale», anzi posta accanto a un tale Resto.

Perché questo divenga possibile, non è sufficiente però denotare lo psichico come esteso; questo, come detto, è il passo inaugurale e principale, ma è solo il primo passo. Oltre a ciò, occorre vedere come un tale sapersi esteso si articoli e si estenda, e come, in senso forte, si costituisca; ed è qui che entra in gioco, di fatto e di diritto, a dare un senso e insieme un significato al proprio – e anche “concretamente” (in senso letterale: cresciuto-con) – sapersi esteso, la nozione e la figura della *Protesi*, una volta, beninteso, che la si pensi al di là non del suo essere “oggettuale” e tuttavia non ridotta nella sua funzione a una mera “cosa aggiuntiva”, che deponiamo insieme ai nostri vestiti tutte le sere e tutte le volte che non ci serve più, così riducendo la protesi ad una protensione tutta e solo tecnica, e ignorando il suo tratto psichico, sia che questo tratto si manifesti, per dir così, a partire dalla materiale presenza di una (o più) protesi, sia che, e *contrario*, esso tratto sia “co-nato” allo psichico in quanto tale.

15.

Certo, Otto Rank, l'abbiamo visto, si spinse più in là di Freud, quando ebbe a definire «protesi intellettuale» l'esperienza analitica e la verità, che in e attraverso la singolare *Erfahrung* analitica si scopre e insieme si costruisce; un'esperienza, quella analitica, puntellata per Rank da decisivi e costanti *Erlebnisse* singolari, ovvero da punti di vissuto che rendono l'esperienza clinica una tessitura peculiare composta di senso e significati, o come giustamente riassume Kramer, un insieme fatto di “insight” e “accecamenti”.

È il caso, a proposito della dicitura rankiana: «la verità psicoanalitica come *protesi intellettuale*», di riferire due luoghi testuali, nei quali Freud aveva definito come *un'esperienza di verità*, di «ricerca della verità», l'esperienza e la teoria analitiche. Nel primo dei due testi che formano il dittico, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Freud scriveva che, contro la «specie di ipocrisia» favorita dalla nostra *Kultur*, ipocrisia consistente nell'indurre gli uomini «a reagire costantemente in modo conforme a precetti non corrispondenti alle [loro] inclinazioni pulsionali, a condurre una vita che, sot-

to il profilo psicologico, è al di sopra dei [loro] mezzi», gli uomini dovrebbero accingersi a «vivere secondo la verità psicologica [der psychologischen Wahrheit nachzuleben]»¹²⁵, e che, se questo si realizzasse, la «nostra civiltà moderna [...] dovrebbe acconsentire a trasformarsi profondamente», in quanto ci sarebbe da parte degli uomini civilizzati un'attitudine a perseguire la civilizzazione senza ipocrisia, ovvero «secondo la verità psicologica». Nel secondo testo, la lezione 27 dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, Freud, dopo aver precisato «che ciò che [la società] chiama la sua moralità costa più sacrifici di quanto meriti, e che il suo modo di procedere non è basato su verità né attesta saggezza», affrontando la questione degli effetti della terapia e delle conseguenti scelte che, finita la cura, i pazienti prendono, Freud con convinzione affermava che chi «è giunto con successo a educarsi alla verità [*Erziehung zur Wahrheit*, e si tratta dell'educazione che avviene dentro il processo analitico], è protetto definitivamente dal pericolo d'immoralità, anche se il metro con cui giudica le cose morali diverge per qualche aspetto da quello in uso nella società»¹²⁶.

Ora, se questi argomenti proviamo a riproporli oggi, nella nostra attualità contemporanea, dove le questioni pulsionali e soprattutto quelle che hanno a che fare con la sessualità, hanno trovato una declinazione verace (addirittura più vera del vero, si potrebbe aggiungere!) e di conseguenza distanti dall'ipocrisia di cui parlava Freud, l'intero ragionamento freudiano risulta alquanto datato. Solo che la riproponibilità della “massima” freudiana e il suo “valore” non stanno nella comparazione con l'oggi, ma si comprendono e valgono dall'“interno” del paradigma psicoanalitico, e in questo da come si declina la questione della verità. Alcuni luoghi freudiani faranno da utili segnavia alla *quaestio*.

Il primo segnavia ci dice che la verità analitica non è dell'ordine della veracità, ma è quella verità che già negli anni giovanili, in una lettera a Fliess, Freud caratterizzava come qualcosa di diverso dal cosiddetto “dato di realtà” (il dato verace, appunto), giacché «un “dato di realtà” non esiste nell'inconscio dimodoché è impossibile distinguere tra verità

¹²⁵ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in Id., *Opere*, vol. VIII, cit., p. 132.

¹²⁶ Ivi, p. 584.

e finzione investita d'affetto»¹²⁷. Il secondo segnava lo si ricava dallo scritto *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, nel quale Freud, parlando dell'artista come prototipo di «uomo che si distacca dalla realtà giacché non riesce ad adattarsi alla rinuncia al soddisfacimento pulsionale che la realtà inizialmente esige», per cui si dovrebbe dire dell'artista che è l'uomo meno ipocrita e dunque vivente all'insegna della verità psicologica piuttosto che del conformismo social-civile, con riferimento alle produzioni artistiche, definisce la maniera in cui l'artista lega mondo della fantasia e mondo della realtà come la maniera in grado di «trasfigura[re] le sue fantasie in una nuova specie di "cose vere"»¹²⁸, e dunque in una sorta di "adattamento" rovesciato della brutalità del vero alle coordinate di un vero attraversato dalla vena della finzione, assumibile dunque come tale, perché reso meno solido (come diceva Leopardi parlando del vero) e più forma illusoria ma non illusionista, in quanto sostenuta, per così dire, da una credenza (non strettamente limitata all'artista). Il terzo e ultimo segnava, lo si trova in uno degli ultimi scritti di Freud, *Costruzioni nell'analisi*, dove formula, alla luce anche della messa a punto contenuta nel suo *Mosè* tra verità storica e verità di fatto, la questione della verità in analisi come esperienza di una verità "costruita" e di un regime di pensiero "costruttivista" che l'analista offre all'analizzante sotto la forma di una possibile verità¹²⁹. Da queste tre tracce risulta evidente che il regime di verità (per usare una terminologia foucaultiana) della teoria e dell'esperienza psicoanalitiche non si esaurisce in una pratica rischiarativa, e non si fonda, come pure autorevolmente è stato detto, in una modalità "sospettosa" o in un fiuto per la scoperta del vero! Seppur può essere apparentato, in prima istanza, a una sorta di "rischiamento" (e la *Deutung* onirica da questo punto di vista è parsa sempre, ad una lettura piatta del testo freudiano, il paradigma per eccellenza di questa modalità illuminante o da *insight*, cui, per certi versi, è il caso di dirlo, si presta ad essere tradotta anche la «bella metafora» rankiana della protesi intellettuale), il regime di verità analitico non può tuttavia, per le caratteristiche che abbiamo poc'anzi messo in evidenza prelevandole

¹²⁷ S. Freud, *Lettere a W. Fliess 1887-1904* cit., lettera 139, p. 298 (c.m.).

¹²⁸ Cfr. S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in Id., *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1974, p. 458.

¹²⁹ S. Freud, *Costruzioni nell'analisi*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., pp. 541-552, in particolare le pagine del secondo paragrafo.

da tre luoghi testuali, essere compendiato che così: una verità che si fa strada e si costruisce attraverso l'erranza e la finzionalità, o servendosi della "ricostruzione" non puntualmente cronologica dell'accadimento "storico" della vita soggettuale. Se così è, allora sia il «vero» analitico che la «pratica di verità» che ne scaturisce per gli «attori» della scena analitica, non possono essere riportati *tout court* al paradigma rischiarante di un Vero Evidente che, proprio perché tale, s'impone in tutta la sua coerenza "autorevole-autoritaria"! Si tratta invece di un paradigma veritativo che tiene conto delle sinuosità, delle contraddizioni, dei punti di arresto e di prigrizia anche, che una vita umana contiene nella sua andatura di vita mortale e che, secondo l'espressione di Montaigne, da «una mano mortale» «ripresentato» a un'altra «mano mortale», non viene imposto ma offerto a chi della verità, né altisonante né frastornante, né bruciante né illuminante, ma sobria e soprattutto mortale, tiene e vuole tenere conto nella sua singolare esistenza e co-esistenza con «tutto il resto dell'accadere universale»¹³⁰.

Di certo, per ripetere Kramer, questa fu una delle «più bizzarre metafore uscite dalla bocca di Rank», ma non casualmente, però, dato che Rank fu «il primo della cerchia intima ad apprendere del terribile stato in cui si trovava Freud» e a doverci fare i conti più da presso rispetto agli altri «intimi»¹³¹. Ma, aggiunge Kramer, «nel momento stesso in cui pronunciava queste parole sorprendenti [davanti al pubblico americano nel 1924, Rank] sapeva perfettamente che il «mostro» di Freud veniva tolto, riadattato, in maniera atroce, quasi tutti i giorni. Coprendo una piaga aperta che non guariva mai, la protesi era «un intruso non invitato e importuno» [...], un demone vendicativo mezzo addomesticato, venuto ad invadere, da assassino, una bocca dell'inferno nella lotta contro il trauma di castrazione troppo potente di qualcuno»¹³².

Se, sinteticamente, *il passo rankiano verso la Protesi*, inaugura per essa, *inserendola nella forma scenica dell'esperienza analitica, anzi facendone il "perno" intorno al quale ruota l'esperienza analitica*

¹³⁰ S. Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 641.

¹³¹ R. Kramer, *Lucidité (insight) et aveuglement: les «visions» de Rank*, «Le Coq-héron», 2006/4, 187, rispettivamente p. 33 e p. 19, dove viene riportata la seguente affermazione di Roazen: «Tutti, nel piccolo "cerchio" sapevano che Rank occupava un posto eccezionale nella vita di Freud, emotivamente più vicino a Freud dei suoi figli».

¹³² Ivi, p. 33.

come ricerca e educazione alla verità, un posto e una posizione, occorre chiedersi se questa *collocazione ancora estrinseca, aggiuntiva, e sostitutiva* sia tutto ciò che si può trarre dalla *nozione della protesi*.

16.

Nel riprendere e richiamare, a sua volta, alcuni luoghi freudiani relativi alla «protesi», Virginia Finzi Ghisi, si è *ingegnata*, ripercorrendoli, non soltanto a *spostare l'asse*, per così dire, *concettuale della nozione*, ma soprattutto a *proporne una collocazione fondamentale diversa*.

Nel definire il proprio riferimento alla nozione di protesi, che negli scritti degli anni Ottanta cominciava ad avanzare¹³³, come una nozione tutta «ancora da inventare, cioè da “invenire”, da trovare e da elaborare, da riprendere là dove Freud l'ha gettata», per farla diventare «un punto di teoria», ovvero «avanzare una connotazione della psicoanalisi attraverso questa funzione» della protesi, nel testo *Chiarimenti sulla nozione di protesi*, sentendo la necessità teorico-clinica di chiarire e posizionare la sua nozione di protesi al di là della visuale freudiana, scriveva quanto segue:

Quando Freud si riferisce a una «protesi» ciò cui fa allusione, brevemente nel suo scritto¹³⁴, è a un supplemento, un'aggiunta frutto della tecnica, che

¹³³ Si vedano, in V. Finzi Ghisi, *I Saggi* cit., le pp. 173-175; e soprattutto le pp. 188-195: qui troviamo una prima pregnante definizione teorica: «la “protesi” [...] si riferisce insieme a un oggetto di sostegno e a un oggetto che manca, è pur sempre qualcosa di laterale [...] che sta sempre à côté, nel doppio senso di marginale [...] e di qualcosa che sta al proprio fianco, al quale si ricorre con una certa cadenza, con un “ritmo”, il porre la dentiera sul tavolino da notte. Qualcosa che, dunque, segna la ripetizione», e, accanto a questa, che è una delle prime definizioni, il compito a venire, «per quel che riguarda la teoria e la clinica psicoanalitica», di approfondire la nozione di protesi, in quanto «ancora da inventare, cioè da “invenire”, da trovare e da elaborare, da riprendere là dove Freud l'ha gettata, per provarne l'attività nella ripetizione, sperimentandone il funzionamento e come punto di teoria, in quanto ritengo sia possibile avanzare una connotazione della psicoanalisi attraverso questa funzione, e come elemento da rilevare nella clinica [anche] perché questa “funzione”, nascosta da Freud nel *Notes Magico*, è forse sempre presente ogni qual volta si parli di ripetizione e di apparato psichico, ma anche ogni qual volta il discorso cerchi il suo oggetto [cc.mm.]». Altri interventi su questa nozione alle pp. 207-209; 290-93; 349-352; 379; 477, 488-489; 494-495.

¹³⁴ Lo scritto freudiano cui ci si riferisce è *Nota sul “notes magico”* (in S. Freud, *Opere*, vol. X, cit., pp. 63-68), dove, a p. 64, Freud scrive: «Le apparecchiature ausiliarie

serve, un paio di occhiali per il miope o il cannocchiale per vedere le stelle, a rinforzare una debolezza o a colmare una mancanza di potenzialità. Curiosamente, usa “protesi” in una direzione che non gli è congeniale e che, introdotta nel caso del piccolo Hans, non esiterebbe egli stesso a chiamare «filosofica», nel senso cioè che egli dà alla scuola filosofica di Wundt.

Quando in questi anni ho cercato di definire la nozione e la funzione che nella clinica ho rilevato della protesi, vedo che la mia protesi non è un complemento, ma qualcosa che sta alla radice dell'identità e che, pur determinandosi in un turbamento, mal si adatterebbe alla categoria del perturbante. [...] La nostra protesi [contrariamente a quella di Freud] entra all'inizio, all'affacciarsi dell'angoscia che coinvolge [...] chi si affaccia a ciò che ho chiamato il “luogo della fobia”, il dilemma terribile sull'anmato e l'inanimato. La protesi che viene dopo appartiene all'ortopedia e ha dei tratti naturalistici, la protesi che viene prima appartiene al design¹³⁵.

Il cambio di passo che Finzi Ghisi mette qui in evidenza sta soprattutto e innanzitutto nel *rovesciamento temporale del posto che la protesi occupa nella vita psichica del soggetto*. E se quella di Freud – con il riferimento al caso del piccolo Hans, e al «sogno dello stagnaio che, provvidenziale, potrebbe sostituire un popò, o un pipì, mancante» – «potrebbe apparire al termine», quella di Finzi Ghisi, non coincidendo minimamente con qualcosa che è già lì, nel negozio ortopedico, pronta da “afferrare” e “indossare” quando verrà meno o si sarà rotto un nostro pezzo “organico”, è collocata all'inizio, “prim'ancora” che qualcosa si fratturi o manchi, presentandosi in quel *punto temporale-spaziale* denominato *luogo della fobia*, dove il “vivente” umano inizia la propria soggettivazione, e dove la precisa funzione della protesi consiste nell'essere un mezzo astratto atto

che sono state inventate per migliorare o rafforzare le nostre funzioni sensoriali sono tutte costruite come l'organo di senso interessato o parti di esso (così gli occhiali, la camera fotografica, il cornetto acustico eccetera). Se le confrontiamo con queste apparecchiature», continuava Freud, «le procedure intese a soccorrere la nostra memoria appaiono particolarmente carenti, giacché il nostro apparato psichico è in grado di produrre esattamente le prestazioni che queste non sono in grado di offrirci; l'apparato psichico ha una capacità illimitata di ricevere nuove percezioni e di trarne al tempo stesso tracce mnestiche permanenti, se pure non immutabili». E per dare l'idea di un simile funzionamento del nostro apparato psichico Freud si serve del «piccolo aggeggio», entrato in commercio sotto il nome di notes magico, che nella sua conformazione «presenta notevoli concordanze con la struttura da me ipotizzata del nostro apparato percettivo» (ivi, pp. 64-65).

¹³⁵ V. Finzi Ghisi, *Chiarimenti sulla nozione di protesi*, in Ead., *I Saggi cit.*, pp. 290-291 (i corsivi sono miei).

a “risolvere” in qualche maniera l’angoscia che deriva dal «dilemma terribile sull’animato e l’inanimato». Orbene, questo posizionamento della protesi, non dopo che il “soggetto” è già formato, ma all’inizio del processo “costruttivo” di “sé”, dove «l’inserzione della protesi gli ricorda che non è solo carne della carne»¹³⁶, dà l’idea della vita psichica e delle sue funzioni che, pur in presenza di un fondativo tratto artificiale, non va a coincidere né con il macchinismo (*homme machine*, o *homme neuronal*, fa lo stesso) né con lo “spiritualismo” (dato il fatto più volte ripetuto, sia da Finzi Ghisi che da Finzi, dell’inafferrabilità della protesi, coincidendo essa, in pieno, con una “funzione” psichica, e avente, come ricorda Finzi, «il ruolo astratto di un “moulding” artigianale per la strutturazione del soggetto»).

Messa al centro della strutturazione del “soggetto” e del suo campo psichico, quella protesi, così fastidiosa e “alienante” per Freud, perché impertinente-a e per l’Io singolare, diventa invece ed è pertinente-a nonché costitutiva-di ogni “soggetto”, intendendolo, questo termine, come al di là dell’Io ma non al di là delle cose, ovvero come «un termine intermedio tra l’Io e le cose», superando così, in radice, qualunque declinazione restrittiva del soggetto come, *sic et simpliciter*, «un soggetto di discorso», puro «effetto di linguaggio» che fa il paio, non volendo (data la distanza positivamente pregiudiziale da ogni *Ego-psychology*), con una dimensione di essenzialità pertinente al soggetto-Uomo, un’essenzialità che si ritrova, pur se rovesciata, nella visione integralisticamente internista del soggetto psichico, strappato da ogni ambiente che non sia quello tutto e umanamente suo, visione che è stata di gran parte della psicoanalisi post-freudiana¹³⁷.

Andando al di là di questa doppia illusione non si poteva che approdare alla seguente postura teorica, ovvero che è appunto un’«illusione che si possa dire che cos’è il soggetto a prescindere da tutta la rete, dal complesso disegno in cui il soggetto si costituisce e può essere reperito»¹³⁸.

Da questa visione che disloca il “soggetto” fuori-di sé, a distanza dall’Io e viceversa in una vicinanza alle cose, per cui il cosiddetto interno si trova sbalzato per struttura e formazione là-fuori, non po-

¹³⁶ Così si legge, nella voce: *Protesi*, del *Glossario*; cfr. V. Finzi Ghisi, *I Saggi* cit., p. 578.

¹³⁷ Si veda di S. Finzi l’editoriale, intitolato *L’animale psicoanalitico*, «Il piccolo Hans», 66, estate 1990, p. 6 e p. 9.

¹³⁸ Ivi, p. 9

teva essere espunta la *qualità di oggetto*, per così dire, del soggetto, intendendo questo essere oggettivo del soggetto non nella visione, per l'appunto, tutta internista dell'oggetto (alla cui instaurazione M. Klein ha contribuito più di qualunque altro psicoanalista), ripetendo, a questa maniera, la visione tutta interiore che del soggetto ha una certa filosofia, per cui il soggetto come mera interiorità è il tutt'altro dall'oggetto e si procura, nella propria interiorità, quei fantasmi di oggetti che gli servono solo a ribadire la propria assoluta distanza da qualunque oggetto veramente tale.

Viceversa, quando la *Seelenleben* viene attraversata e puntellata dall'*inizio* da qualcosa di eterogeneo al "puro flusso vitale" – la protesi appunto, che non impedisce, però, anzi canalizza ancor meglio il cosiddetto flusso¹³⁹ –, ebbene, occorre dire con forza che una tale rappresentazione della vita psichica contribuisce ad elaborare e presentare una figura umana totalmente diversa da quella che un falso "eroismo" umanistico ha sempre contribuito ad erigere: essere, cioè, l'umano l'aldilà di tutto ciò che c'è e insieme il punto di caduta e confluenza di tutto ciò che c'è.

Nella direzione di una composizione di eterogeneo e omogeneo nella vita psichica del soggetto, che lo rendono, simultaneamente, oltre che composito anche mutante, e ancor di più nella prospettiva, ad opera della protesi, di una dislocazione costante tra un interno che si versa nell'esterno e un esterno che rifluisce nell'interno¹⁴⁰, per cui, per un verso, l'interno si trova colorato e abitato da pezzi esteriori e a sé riconoscibile solo per la via dell'estraneo che lo pone in contiguità con l'*hors-là* e, per altro verso, l'esterno viene abitato, finalmente, da un soggetto che, deposte la gloria della propria centralità e la potenza della sua erezione, sta accanto alle altre cose, in continuità con «altre potenze [...] animali [...] vegetali [...] meteore»¹⁴¹ che sono là insieme a lui; ebbene,

¹³⁹ Si legga, in *La protesi va alla guerra*, il passo in cui Finzi Ghisi descrive «il funzionamento» della *protesi*, «simile a quello del tubo, risultato di una superficie che si trasforma in volume e che per il soggetto, dalla prima infanzia, attraverso la latenza, fino all'adolescenza, è il conduttore dei fluidi, dello sperma e del metano, nelle canalizzazioni che attraversano la natura e il corpo dell'uomo» (cfr. V. Finzi Ghisi, *I Saggi* cit., p. 350).

¹⁴⁰ «[...] mezzo, scriveva Finzi Ghisi della sua nozione di protesi, attraverso il quale è possibile reperire una corrispondenza o una non corrispondenza tra le forme della natura e del soggetto» (*ibid.*).

¹⁴¹ G. Bataille, *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*, in Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988, vol. XI, p. 100.

a partire da questa nuova disposizione espositiva di interno-esterno, è una tutt'altra scena della costituzione soggettiva che ci si mostra, e il cui cominciamento si dà innanzitutto attraverso una uscita definitiva dalla propria camera chiara («La protesi – scrive Finzi Ghisi – opera il congiungimento tra l'uomo e la natura»¹⁴²), in una voluta deposizione della purezza dell'«io» e in un consequenziale passaggio, per nulla disagiata, dall'«Ich denke» all'«Es denkt», che apre la strada a un desiderio di vita nova – una volta dismesse le fattezze di gettatezza e/o di eiezione (con i loro addentellati di penuria e abbandono, di tristezza e nostalgia), che lasciano il soggetto solo e derelitto a combattere vanamente con i propri fantasmi che insistono a non volersi incarnare.

Se, come puntualizzava Virginia Finzi Ghisi, «la protesi è l'intera manifestazione esterna dell'apparato psichico»¹⁴³, ebbene questa presenzialità della protesi, pur senza essere attuale nella sua presenzialità – al modo specifico e freudiano invece degli *Hilfsorgane* – assume e svolge, nell'esperienza psichica soggettiva, il «ruolo astratto di un “moulding” artigianale per la strutturazione» del soggetto¹⁴⁴, ed è in quanto astratta, in quanto funzione psichica dello spostamento, che la protesi assume un ruolo centrale e di pivot attorno al quale si costituisce e si articola la funzione soggettuale. Dalla prospettiva rovesciata di un soggetto che diventa tale passando per la protesi, il Soggetto pre-costituito (chissà dove), trascendentalmente sdraiato¹⁴⁵, al quale il Tutto si squaderna e attorno al quale il resto tutto gira, acquisisce, per la via protesica, uno statuto mutante, e non essendo più la fonte da cui tutto deriva e a cui il tutto si abbevera, diventato via protesi un tutt'altro da sé, trasformatosi cioè in un mezzo fuggente più che intenzionante, si presenta, nella forma dell'Es-so, come un dispositivo per mezzo e in virtù del quale si compiono gli avvolgimenti vitali e psichici del proprio esistere.

Detto altrimenti e sinteticamente: *mancando la protesi nella strutturazione psichica, è il soggetto psichico stesso che viene a mancare!*

¹⁴² Cfr. V. Finzi Ghisi, *La protesi va alla guerra* cit., p. 352.

¹⁴³ Ivi, p. 351.

¹⁴⁴ Così Sergio Finzi chiarifica, nella nuova edizione di *Nevrosi di guerra in tempo di pace* (Luca Sossella Editore, Roma 2018, alla p. 79), il ruolo della sua – o, meglio, della loro – protesi (di Finzi e Finzi Ghisi, quest'ultima, come si è già detto, avendone rinvenuto per prima la centralità e definito, di volta in volta, i tratti pertinenti).

¹⁴⁵ Per questa dicitura, si veda S. Finzi, *Gli effetti dell'amore* cit., pp. 164-165.

Un simile assunto, che può sembrare un assioma o un postulato, ma che in realtà è e coincide con l'esperienza del soggetto, va ripetuto con forza e convinzione, perché il rovesciamento operato dall'immissione della protesi nella vita psichica *sposta* – e si faccia attenzione a questo verbo: spostare, *ché è questo il verbo per eccellenza della protesi*, poiché il suo pro-tendersi altro non è e in altro di fatto non consiste se non nello *spostare-dislocare* e *spostar-Sé-dislocar-Sé* – l'intero ragionare del soggetto o sul soggetto dalle declinazioni o inclinazioni di una filosofia e di una clinica innamorate della mancanza, e così tanto innamorate da non vedere che «il giro sull'abisso» (*le manque d'être* di cui scrive Sartre, o *le vide central*, di cui parla Lacan) nel quale fanno consistere, o attorno al quale organizzano la vita soggettuale mette, in definitiva e per definizione, al riparo, preventivamente e pregiudizialmente, la finitudine creaturale del soggetto dal suo *mortale finire* e dal suo *gioioso sfinire*, giacché lo portano, con il suo portato e per via del suo portato di «congegno caduco» (Freud)¹⁴⁶, sempre al di là del proprio singolare desiderio, del proprio singolare vivere, del proprio singolare pensare facendolo così cadere e accadere in un al di là che è poi sostanzialmente un oltre, una trans-ascendenza che buca qualunque immanere, che lo tiene anzi sospeso non alla, ma in sospensione dalla, sua materialistica permanenza.

Pensare allora il soggetto, di là dal suo essere considerato un «congegno caduco», un *manque d'être* o *manque à être*, come un *soggetto protesico*, significa andare oltre «l'oltre» nel quale il soggetto finisce, per il tramite del suo trascendentale gancio, per involarsi quando considera la propria condizione umana come venata da una radicale «solitudine».

Se «la protesi [è] quel pezzetto che rappresenta ciò che consideriamo più intimo, che ci appare come il nodo tra eros e morte, che ci gioca la possibilità del cosiddetto riconoscimento, il punto in cui si articolerà il nostro pensare, e che non ha nessun riscontro nel «vero», è falso come l'armadio che chiamiamo «credenza», allora, pensare il soggetto come soggetto protesico non vuol dire altro e altro non sta a indicare se non uno spostamento radicale del soggetto, anzi un cambio di maniera del suo essere, che, scuotendolo dalla sua pigrizia

¹⁴⁶ Si veda il capitolo terzo di *Il disagio nella civiltà*, lì dove Freud scrive: «il nostro organismo [, come] parte [della natura,] sarà sempre un congegno caduco, dalle prestazioni e dalle capacità di adattamento limitate» (p. 28, Einaudi, Torino 2010).

difensiva, dalla sua tautologica e risentita identità, lo riporta lì dove veramente nasce come soggetto: *hors-là*¹⁴⁷, facendo finalmente avvizzire «l'illusione che si possa dire che cos'è il soggetto a prescindere da tutta la rete, dal complesso disegno in cui il soggetto si costituisce e può essere reperito»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ «[...] la nostra nozione di protesi – scrive Finzi nella sua postfazione a un testo di Georges Bataille, *L'ano solare* – rappresenta l'allungamento del soggetto nell'oggetto, sicché questi due termini perdono la loro tradizionale funzione. Il soggetto non è solo quello umano e in ogni caso è composito. La sua posizione non è nemmeno etnocentrica perché ciò da cui deriva non sono i suoi “veri genitori”, ma un complesso e fantasioso universo che è quello delle teorie sessuali infantili, l'ano solare» (cfr. S. Finzi, *L'occhio di Bataille e il soggetto psicoanalitico*, in G. Bataille, *L'ano solare*, tr. it. a cura e con uno scritto di S. Finzi, SE, Milano 1998, p. 76).

¹⁴⁸ S. Finzi, *L'animale psicoanalitico* cit., p. 9.

Vicissitudini di una sottospecie psichica:
la formazione reattiva



[...] abbiamo un bel montare sui trampoli [...], anche sui trampoli bisogna camminare con le nostre gambe. E sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo.

M. de Montaigne

[...] la vita psichica è un campo d'azione e di battaglia di tendenze contrastanti o, per esprimerci in forma non dinamica, è fatta di contraddizioni e di coppie di opposti. La dimostrazione che esiste una determinata tendenza non è sufficiente per escludere l'esistenza di una tendenza contrastante: c'è posto per entrambe. Ciò che importa è solo quale posizione reciproca assumano i contrari, quali effetti derivino dall'uno e quali dall'altro.

S. Freud

Non è possibile ottenere altrimenti [se non dalla pratica con i malati] *la massa d'impressioni* dalle quali sviluppiamo *le nostre teorie* [...] le esigenze della vita reale sono una protezione efficace contro *l'ipertrofia speculativa, di cui d'altronde non possiamo fare a meno nel nostro lavoro.*

S. Freud¹

¹ M. de Montaigne, *I Saggi* cit., libro III, cap. XIII; S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-1917) cit., *Lezione 4^a*, p. 256; ; Id., *Introduzione alla psicoanalisi* (Nuova serie di lezioni), 1932, vol. XI, *Lezione 34^a*, p. 256 (i corsivi sono miei).



I.

Riprendendo l'interrogativo posto da Laplanche e Pontalis nella loro *Enciclopedia della psicoanalisi* alla fine della voce *formazione reattiva* – «Si può estendere il concetto di formazione reattiva al di là del campo patologico?»² –, quel che vorrei tentare in questo studio è innanzitutto dare una risposta affermativa alla domanda e ragionare intorno alla sottolineatura che da alcune parti (prenderò in esame, tra le altre, solo due posizioni: quella di Lacan e quella di Laplanche) è stata avanzata, non tanto sullo statuto e la natura della formazione reattiva, quanto piuttosto sulla sua collocazione rispetto alla *Sublimierung*.

Per sviluppare la mia risposta affermativa all'interrogativo suddetto, e intendere quindi la formazione reattiva come lo strumento o la tecnica che l'Io inventa e allestisce *per sublimare in una certa maniera*, ovvero «reprimendola», la “turbolenza” pulsionale, partirò da un passo di Freud contenuto nel *Riepilogo* ai *Tre saggi*:

Una sottospecie della sublimazione («Eine Unterart der Sublimierung») – scriveva Freud – è anche la *repressione mediante formazione reattiva* (*Unterdrückung durch Reaktionsbildung*), che [...] comincia già nell'epoca di latenza del bambino e continua, in caso favorevole, per tutta la vita. Ciò che noi chiamiamo il «carattere» di un uomo è in buona parte costruito con materiale di eccitamenti sessuali ed è composto di pulsioni fissate fin dall'infanzia, di costruzioni ottenute per sublimazione e di *quelle altre costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili*

² J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, a cura di G. Fuà, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974², vol. I, p. 196.

[cc.mm.] («aus solchen Konstruktionen zusammen, die zur wirksamen Niederhaltung perverser, als unverwendbar erkannter Regungen bestimmt sind»). Perciò la disposizione sessuale generalmente perversa dell'infanzia può essere considerata come la sorgente di tutta una serie delle nostre virtù, nella misura in cui, mediante formazione reattiva, essa fornisce la spinta a creare tali virtù³.

Evidenzio dal passo i seguenti elementi:

a) il fatto di una sublimazione, o meglio di una sottospecie di essa, che non si dà né si realizza per sviamento-elevazione della meta pulsionale, ma reprimendo, *tout court* (sembrerebbe), la pulsione attraverso una *Reaktionsbildung*, vale a dire mediante l'utilizzo di una costruzione frenante che viene allestita soprattutto per stroncare la polimorfia costitutiva mettendo un argine al dispendio energetico infantile difficilmente utilizzabile dalla e nella dimensione civile-adulta;

b) la posizione temporale della *Reaktionsbildung*, il cui inizio è posto da Freud nell'epoca di latenza e la cui durata può continuare tutta la vita;

c) il contributo che la *Reaktionsbildung* dà alla costruzione del carattere individuale;

d) il fatto che da questa tipologia di sublimazione-repressione della disposizione sessuale generalmente perversa sorga «tutta una serie delle nostre virtù», ricavabile dallo «(s)fondo» stesso della naturale polimorfica perversione, semplicemente convertendo, più che trasformando, il tratto molteplici vario della *dispositio* pulsionale.

Sicché la forza di sbarramento messa in atto dalle forze reattive (che dà vita alle potenze psichiche), l'argine psichico eretto dall'individuo in formazione verso la civilizzazione contro l'energia prepotente della pulsione sessuale, alla fine non sarebbe altro che una certa modalità, meglio ancora, e con le parole di Freud, una tecnica dell'Io consistente in un ripiegamento-sbarramento dell'Io nei riguardi dell'«energia sessuale» e «una salvaguardia» dei «singoli atti di rimozione» che l'Io fa.

Una modalità, dunque, oppositiva che non devia o dirotta altrove l'intensità turbolenta proveniente da quella dimensione ma cerca

³ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1973, p. 542; ma si veda anche la versione, a cura e con introduzione di A. Lucchetti, uscita nella BUR, Milano 2015 (d'ora in poi siglata con: TS), p. 179. E, per quanto riguarda il carattere, occorre anche tenere presente la formulazione che compare in *L'Io e l'Es*, dove viene definito da Freud come «sedimento di antiche esperienze oggettuali» (S. Freud, *L'Io e l'Es*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., p. 492.)

piuttosto di renderla inutile, di vanificarla nella sua violenza produttiva di dispiacere, arginando e questo e quella energia con la tecnica precisa della formazione reattiva.

Lo dice a chiare lettere Freud in un frammento, risalente al 1931, che doveva far parte «della biografia del presidente Thomas W. Wilson scritta congiuntamente da Freud e Bullitt»⁴.

A tal fine [sc.: quello di salvaguardare i singoli atti di rimozione da parte del tecnico-Io], l'Io costruisce delle cosiddette formazioni reattive, di solito grazie al rafforzamento di quei moti che sono in contrasto con quelli da rimuovere. Così, ad esempio, rimuovendo l'iniziale predilezione per il sudiciume (originariamente i propri escrementi) nasce un'inclinazione per l'estrema pulizia oppure, in generale, l'atteggiamento estetico. Dalla tendenza alla rimozione della passività verso il padre può risultare un'estrema accentuazione della mascolinità, la quale poi si esprime nel presuntuoso rifiuto di ogni sostituto del padre. La vita psichica umana – prosegue Freud – è una cosa molto complessa. *Nella formazione del carattere, le formazioni reattive nei confronti dei moti pulsionali rimossi non hanno un'importanza inferiore alle due primitive identificazioni con il padre e la madre* [cc.mm.].⁵

La *Reaktionsbildung* (comunemente detta formazione reattiva), elevata dallo stesso Freud a un'importanza analoga alle due primitive identificazioni, occupa quindi un posto di rango e una funzione precisa, che si potrebbe, come già detto, e a partire da Freud, in qualche modo definire come il campo che inaugura l'istanza morale (o etica) all'interno del più ampio processo di civilizzazione, un campo che non coincide, *et pour cause*, né con il procedimento e/o paradigma artistico né tantomeno con quello che nel *Mosè e il monoteismo* Freud chiama lo spirituale⁶.

Ma occorre precisare che il peculiare tratto «morale» della formazione reattiva non ne disdice quello di base: essere cioè una sottospecie della sublimazione, differenziandosi da quest'ultima per la tecnica impiegata: non lo scambio con un'altra meta o una deviazione e/o un

⁴ Così vien detto, a p. 215, nella *Nota di presentazione al Frammento inedito*, ora leggibile in S. Freud, *Scritti di metapsicologia (1915-1917)* cit. Il *Frammento* in questione si trova alle pp. 215-235.

⁵ Ivi, p. 229.

⁶ Si veda l'intero paragrafo C del terzo saggio (secondo capitolo) di *Mosè e il monoteismo*, intitolato *Il progresso della spiritualità* (in S. Freud, *Opere*, vol. XI, cit., pp. 430-434).

dirottamento della meta (cfr.: Ts-1, p. 469; Ts-2, p. 75), ma piuttosto una compressione e insieme un rovesciamento speculare di segno e di forma (si vedano gli esempi fatti da Freud nel brano).

Se queste sono le caratteristiche essenziali della formazione reattiva, e se dallo stesso (s)fondo possono esitare sia il vizio che la virtù perché lo stesso (s)fondo può essere piegato sia verso un lato che verso un altro, e può prestarsi quindi ad essere «manipolato» sia verso una forma «virtuosa» che verso una «viziosa», risulta evidente che è dall'ambivalenza di fondo dello (s)fondo pulsionale che bisogna partire per comprendere appieno la natura della formazione reattiva e la potenza che sviluppa lavorando questo dato ambiguo in direzione di una «personalità» che cresce e si struttura a fronte e fronteggiando la turbolenza da cui è attraversata.

Tutto ciò lo stabilisce Freud stesso nel testo del 1915 intitolato *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (uscito dieci anni dopo i *Tre saggi*), lì dove nel primo saggio – che ha a oggetto la guerra vista come il campo privilegiato di manifestazione concreta di moti pulsionali quali l'egocentrismo e la crudeltà – evidenzia che le formazioni reattive

contro determinate pulsioni [...] sono favorite dal fatto che alcuni moti pulsionali si presentano quasi dall'inizio in coppie antitetiche, per un fenomeno singolarissimo e sconosciuto ai più a cui è stato dato il nome di "ambivalenza emotiva"⁷.

Subito prima, Freud aveva scritto che la *riuscita* delle formazioni reattive

contro determinate pulsioni [può far sorgere] l'*illusione* [c.m., *Vortäuschung*] di un mutamento del loro contenuto, come se l'egoismo si fosse trasformato in altruismo e la crudeltà in compassione⁸.

Vale la pena tenere a mente, per una corretta definizione della freudiana formazione reattiva, questa sottolineatura, a proposito della quale il curatore dello scritto rimanda in nota al saggio metap-

⁷ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in Id., *Opere*, vol. VIII, cit., p. 129.

⁸ *Ibid.*

sicologico *Pulsioni e loro destini*, e precisamente a quel punto dello scritto dove Freud, proseguendo la discussione sui primi due «destini [...] in cui può incorrere una pulsione» – vale a dire: «*Die Verkehrung ins Gegenteil*» (La trasformazione nel contrario/il rovesciamento nel contrario⁹) e «*Die Wendung gegen die eigene Person*» (Il volgersi sulla persona stessa del soggetto/il volgersi verso la propria persona) –, chiama in causa come esemplare la figura del sado-masochismo.

Alla fine di tale ragionamento, a proposito del primo destino pulsionale, Freud precisa quanto segue:

Per amore di completezza, aggiungerò che la compassione non può essere descritta come un esito della trasformazione pulsionale occorrente nel sadismo, e richiede invece la concezione di una formazione reattiva nei confronti della pulsione¹⁰.

Una simile precisazione non si limita, come è evidente, a dichiarare la complessità della virtù della compassione e di conseguenza a impedire di pensare che sia sufficiente, per comprendere la compassione, pensarla come un semplice cambio di vestito che la crudeltà farebbe indossando «l'abito» morale opposto, ovvero quello della pietà¹¹.

Se per Freud la comprensione della compassione (e probabilmente anche delle altre virtù) richiede qualcosa in più della semplice descrizione di una evolutiva “trasformazione pulsionale” del sadismo, poiché richiede in effetti l'entrata in gioco del concetto di formazione reattiva, ciò significa che non si ha a che fare solo (ma il limitativo, lo vedremo, non è *tout court* limitativo) con una *Verkehrung* (trasformazione o rovesciamento) o una *Wendung* (un volgere altrove), ma con qualcosa di sostanzialmente diverso, ovvero relativo al fatto che, ferma restando la sostanza della pulsione, la *Reaktionsbildung*

⁹ Così traducono diversamente il termine *Verkehrung* i traduttori delle due edizioni della *Metapsicologia*: quella curata da Musatti e quella curata da Ranchetti.

¹⁰ S. Freud, *Metapsicologia*, tr. it. cit. p. 24, ed. Musatti; p. 19, ed. Ranchetti.

¹¹ Non ho utilizzato a caso il termine «abito», in quanto è Freud stesso nello scritto sulla guerra a utilizzarlo per presentare la multiformità della vita psichica, una multiformità ottimamente esemplata dalla dimensione onirica, per entrare nella quale, scrive appunto Freud, «ogni volta che ci addormentiamo ci sbarazziamo, come di un abito, della nostra moralità (*Sittlichkeit*) così faticosamente acquisita, per mettercela di nuovo addosso l'indomani» (S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* cit., p. 133).

riuscirebbe comunque a utilizzare in senso inverso e anche diverso, se non addirittura sotto una, ancorché illusoria ma non meno vera, fisionomia diversa, la pulsione in quanto tale, ovvero il suo *trieben*, per una realizzazione altra e allo scopo di produrre un'altra realizzazione (Freud parla di una riuscita della formazione reattiva)!

Il che può voler dire, e proprio per l'illusione che la formazione reattiva suscita, una volta che si è realizzata, o ha raggiunto il proprio fine, di una conversione radicale, che la *réaction spirituelle* (per anticipare la letterale traduzione lacaniana del termine freudiano *Reaktionsbildung*) è una *potenza alterante*¹², e quindi capace di produrre, anche solo in superficie, mutamenti che appaiono però sostanziali, compreso il dato che la sua capacità di alterazione evidenzia anche il limite intrinseco alla formazione reattiva (è infatti all'insegna dell'«als ob», del «come se», che avvengono le conversioni dal negativo al positivo).

Se allora, come dice Freud, è solo un'illusione che le pulsioni subiscano, quanto al loro contenuto, un radicale mutamento nella e della loro natura, occorre pur aggiungere che la detta potenza, o, meglio ancora, la contro-potenza della formazione reattiva se la si può denominare come una potenza illusionista, è perché tale essa, in prima e ultima istanza, si rivela essere, quando riesce ad averla vinta su «determinate pulsioni», sicché *si potrebbe anche dire che è proprio nell'effetto illusionista di poter avvincere (se-durre?) la pulsione che va individuato uno dei tratti fondamentali della sottospecie della sublimazione*, un tratto, come scriveva Freud nel 1905, in base al quale, se lo si ripete lungo il corso della propria formazione individuale, è possibile veder delinarsi l'intero carattere di un soggetto, se è vero, come espressamente scrive Freud, che la *Reaktionsbildung* «comincia già nell'epoca di latenza del bambino e continua, in caso favorevole, per tutta la vita».

Ora, se la delimitazione della *Reaktionsbildung* a sottospecie può apparire a prima vista come una riduzione della sua potenza, e in più, rimarcando la sua natura derivata, attestare una sorta di marginalità, una scarsa importanza, e anche, se ci aggiungiamo l'effetto “illu-

¹² Si vedano al riguardo, nel capitolo secondo di *Inibizione sintomo e angoscia* – uscito dieci anni dopo lo scritto citato, nel 1925 –, queste precise diciture nelle espressioni: “alterazione dell'Io” e “alterazione reattiva dell'Io” (cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia* cit., vol. X, rispettivamente alle pp. 303 e 309-10).

sionista”, una sua fantomatica esistenza, se non una sua strutturale inconsistenza, ebbene, nonostante tutti questi tratti “minimalisti” e miniaturizzanti della formazione reattiva, occorre affermare invece con forza che il tratto di potenza sublimante, pur inteso il sublimante essenzialmente nella sua funzione reattiva (nel senso chimico del termine, ovvero come un reagente), non riduce minimamente l’importanza fondazionalista della *réaction spirituelle*, sia sul versante individuale che su quello collettivo.

2.

Prima di dire in cosa consista l’importanza della *Reaktionsbildung*, vorrei precisare perché ho volutamente tirato in ballo, per chiarire in un certo senso l’uso del termine freudiano *Reaktionsbildung*, il termine chimico di reagente e come quest’ultimo – «usato come sinonimo di reattivo con riferimento a sostanza che, reagendo, permetta la determinazione qualitativa e quantitativa di altra sostanza»¹³ – possa in qualche modo giustificare l’espressione contenuta nei *Tre saggi* sulla formazione reattiva come sottospecie della sublimazione.

Che una tale declinazione terminologica, *Reaktionsbildung* (accentando in essa il termine *reazione*), non sia puro nominalismo, ma qualcosa di più, ce lo segnalano due lettere tra Jung e Freud scritte nell’anno 1912¹⁴, dove nella questione terminologica relativa all’impiego del termine *Sublimierung* vs *Sublimation* si gioca per Freud, probabilmente, una partita ben più importante: quella del posizionamento della «scuola psicoanalitica» e del suo corrispettivo pensiero, dichiaratamente posti *jenseits* di ogni *Weltanschauung*, e nello specifico al di là della filosofia e della psicologia.

Nella lettera del 2 gennaio del 1912 Jung anticipava a Freud che

la signora Lou Andreas-Salomé di weimariana memoria vuole spedirmi un lavoro “sulla sublimazione” (*Über Sublimation*). Questo – se il lavoro ha qualche valore – sarebbe un passo avanti verso la “laicizzazione” dello “Jahrbuch”, un passo che esige grande prudenza, ma che potrebbe essere valido ai

¹³ Voce *reagente*, nel *Dizionario Treccani*.

¹⁴ Si veda S. Freud, *Epistolari, Lettere tra Freud e Jung* (1906-1913), tr. it. di M. Montinari e S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

fini dell'ampliamento della cerchia di lettori e della concentrazione delle energie spirituali della Germania d'oggi, dal momento che la signora Lou grazie ai suoi rapporti con Nietzsche gode di una fama letteraria tutt'altro che trascurabile. Gradirei conoscere il Suo parere in proposito¹⁵.

Come ci viene detto in nota alla lettera, il saggio di Lou Salomé «sulla sublimazione», inviato a Jung alla fine di marzo e poi ritirato, venne pubblicato successivamente nella rivista «Imago», vol. 2 (1913), «con il titolo *Von frühen Gottesdienst*»¹⁶.

Il 10 gennaio dello stesso anno, Freud risponde a Jung sulla questione-Salomé:

Nel caso Lei voglia avere da me una dichiarazione a proposito dell'offerta della signora Salomé, io penso quanto segue: in linea di principio noi dobbiamo opporre un rifiuto, a condizione che essa si contenti della *Sublimierung* e lasci la *Sublimation* alla chimica. Nel caso che si trattasse di una chiacchierata idealistica, dovremo respingerla tanto cortesemente quanto risolutamente¹⁷.

Ora se si legge il testo della Salomé cosiddetto *Über Sublimation* – ma in realtà è il testo intitolato *Von frühen Gottesdienst* –, non si trova in nessuna pagina il termine problematico preso di mira da Freud; sarà piuttosto nel celebre (e celebrato per primo da Freud stesso) *Anal und Sexual* che il termine ricorre più volte (anche se per lo più virgolettato) e sotto la dicitura prevalente di *Sublimation* e non di *Sublimierung* (che troviamo invece in altri testi, ad esempio in *Narcisismo come duplice tendenza*). Tornerò più in là, verso la

¹⁵ Ivi, p. 514.

¹⁶ Il saggio di Lou Salomé lo si può leggere in traduzione italiana nel volume intitolato *Anal und Sexual e altri scritti psicoanalitici*, tr. di Margherita Novelletto, Prefazione di Cesare Musatti, Guaraldi, Rimini 1977, alle pp. 3-16, con il titolo *Sul primitivo culto di Dio* [Una diversa traduzione italiana dei saggi della Salomé, intitolata *La materia erotica*, fu dapprima edita, a cura di Jutta Prasse, dalle Edizioni delle donne, Roma 1979, successivamente ristampata dagli Editori Riuniti, Roma 1985, poi ripresa da ES, Milano 2013 e attualmente riapparsa, sempre a cura di Jutta Prasse, presso l'editore Mimesis, Milano-Udine 2018. Il testo che userò sarà il primo indicato, ma mi servirò, all'occasione, anche di quello curato da Jutta Prasse, nell'ultima edizione, quella uscita presso Mimesis]. Il saggio della Salomé (una ricostruzione di come nella mente infantile *si formi l'idea di Dio*), che, come ricorda Jung nella lettera, aveva appena approcciato (all'età di cinquant'anni) la psicoanalisi (seguendo il Congresso di Weimar dell'Associazione psicoanalitica internazionale del 1911), fu una delle sue prime prove, *ante litteram*, «psicoanalitiche».

¹⁷ S. Freud, *Epistolari, Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)* cit., p. 517.

fine del mio scritto, sulla riflessione che la Salomé ricava, a partire dal contesto freudiano e difendendolo contro le “deviazioni” di Adler da un lato e Jung dall’altro, dal concetto di sublimazione contro l’«interpretazione genetica, che si occupa del fenomeno “primitivo” come stadio da superare, [e che, in base ad essa, conferisce] al concetto di sublimazione un pericoloso carattere di contrapposto al fenomeno naturale»¹⁸.

Vorrei tuttavia già adesso porre in evidenza che questo duplice uso da parte di Lou Salomé, nonostante tutte le precisazioni freudiane sulla distinzione terminologica-concettuale tra *Sublimation* e *Sublimierung* e nonostante la difesa-valorizzazione, da parte della Salomé, di una concezione non genetica (nel senso di non stadiale) dei concetti-chiave freudiani, che la porta a supporre una continuità di naturale e culturale (ma vedremo meglio alla fine di questo mio testo il significato e il peso epistemologico della continuità), a partire dalla quale la sublimazione, come tratto tipizzante dell’umano, non è, per utilizzare un’espressione hegeliana, il salto non naturale dalla natura allo spirito¹⁹, l’imporsi, per via discontinuista, ovvero non stadiale, dello spirituale-culturale²⁰, perché, a differenza dell’animale, all’umano (e utilizzo ancora un altro tratto del ragionamento hegeliano

¹⁸ L. Andreas-Salomé, *I miei anni con Freud* cit., p. 159.

¹⁹ L’espressione «lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale» si trova nell’aggiunta al § 381 dell’*Introduzione alla Filosofia dello spirito soggettivo*, dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (si veda G. W. F. Hegel, vol. III dell’*Enciclopedia*, a cura di Alberto Bosi, Utet, Torino 2000, p. 93). Per un commento del passo, e per un’interpretazione complessiva dell’antropologia hegeliana, non posso che rinviare agli studi di A. Masullo, *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, a cura di Marco De Angelis, Esi, Napoli 1997. Evidenzio qui, e non solo come curiosità, che la dicitura di «salto» nello spirituale la troviamo, letteralmente, utilizzata anche da Salomé nel suo *Anal und Sexual* cit., alla p. 56, ovviamente *non nel senso strutturale* in cui lo pensa Hegel, ma *come un accidente fortunato, che mette cioè al riparo* il soggetto, cui è capitato di aver inibito o realizzato non a sufficienza «il passaggio graduale» dall’infantile sessualità a quella matura, dal cadere nella patologia. Il passo recita: «Solo là dove il passaggio graduale dalla sessualità infantile all’esperienza matura viene inibito o realizzato in maniera insufficiente, *avviene probabilmente, in caso fortunato, il salto nello spirito [der Sprung in den Geist]* (invece del ribaltamento nel patologico) [c.m.]» [p. 87, edizione 2018, Mimesis].

²⁰ Ancora Hegel, nell’aggiunta appena citata, specifica che, nello spirituale, «[...] ciò che appartiene alla natura come tale, rimane indietro rispetto allo spirito (*liegt hinter*) [anzi, e meglio ancora, lo spirito] ha certo in sé stesso l’intero contenuto della natura [ma lo ha un simile contenuto, vale a dire] le determinazioni naturali [...] *in un modo di essere completamente diverso rispetto a quanto avviene nella natura esterna* [c.m.]» (cit, p. 94).

intorno allo spirituale) «può passare all'inibizione», ovvero può «tra l'impulso dell'istinto e la sua soddisfazione», intercalare, meglio ancora: incuneare-porre «l'ideale, il pensiero», vale a dire «frenare [...] il movimento [della vita] in lui, rompendo in tal modo la sua immediatezza e naturalità»²¹.

Tornando ora alla questione dell'impiego non corretto da parte della Salomé del termine freudiano *Sublimierung*, e però tenendo fermo in mente l'unico significato (al di là della terminologia diversa utilizzata: *Sublimation* vs *Sublimierung*), che Salomé sempre sottintende quando ne fa uso, va segnalato che vi è, perlomeno al livello del saggio *Anal und Sexual*, una tendenza da parte di Salomé a piegare-impiegare il *Sublimierung* freudiano più nel verso della *Sublimation*, ovvero più come un procedimento che rovescia-oppone-eleva quanto di più altro possa esserci rispetto alla pulsione, col rischio, tuttavia, di leggere la sublimazione unicamente nel verso di un'estrema idealizzazione («l'idealizzazione è un processo che si svolge con un oggetto: attraverso questo processo l'oggetto viene ingrandito e psichicamente elevato senza cambiarne la natura», scrive Freud, mentre la *Sublimierung* «è un processo che interessa la libido oggettuale e consiste nel volgersi della pulsione a una meta diversa e lontana dal soddisfacimento sessuale. In questo processo l'accento cade sulla deviazione rispetto alla sessualità»)²².

A parte i motivi che spingevano Jung a voler pubblicare nello *Jahrbuch* il lavoro della Salomé («laicizzazione» della rivista utiliz-

²¹ Così Hegel, nell'*Introduzione* alla sua *Filosofia della storia*, magistralmente disegnava il passaggio discontinuista, il salto, come lo chiama Masullo, dal naturale allo spirituale, uno strano salto, però, ché forse, stando al passo appena citato, il salto consiste in un frenare e insieme (inter)rompere il continuum naturale, e dunque più in un deviare e ritardare il movimento, quello della vita, perché in esso viene inter-calato il "proprio" factum: «la verità più banale [, quella che viene "dimenticata" nonostante la sua evidenza,] che l'uomo [cioè] si distingu[e] dall'animale in forza del pensiero» (cit., p. 24). Un factum certamente, come evidenziava con forza Hegel stesso (nel finale dell'*Aggiunta* cit. al § 381 della *Filosofia dello spirito soggettivo*, p. 94) insieme riducendo, però, la "boria" iperumanistica di valorizzazione astratta del "nostro" factum, in questi termini: «per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura». Verrebbe voglia di aggiungere, con Freud, che questa «prerogativa rispetto agli animali», limite e soglia insieme, consiste probabilmente soltanto in una peculiare inclinazione-declinazione, quasi mai aggiunta alla classica definizione del nostro essere umani, ovvero che «l'uomo [ha una] particolare disposizione alla nevrosi» (S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 299).

²² S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, in Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 464.

zando anche la “fama letteraria” della Salomé per il suo rapporto con il filosofo F. Nietzsche), la secca risposta di Freud – meglio ancora l’ammonimento-divieto a non utilizzare il concetto psicoanalitico di sublimazione enunciandolo attraverso il termine *Sublimation* (di pertinenza della chimica) ma a «contentarsi» della dicitura *Sublimierung* –, se pure si giustifica con il dato storico del posizionamento epistemologico dell’ancora giovane scienza che Freud stava elaborando (da non confondere, lo statuto concettuale e lessicale della scienza nuova, né con la filosofia né tantomeno con la vecchia psicologia “di Scuola”), e se pure se ne comprende, senza difficoltà, il tratto sbrigativo, in quanto nella riflessione e nel lavoro psicoanalitici occorre accontentarsi della scarna e sobria *mise* scientifica-sperimentale, a fronte dei *glissements* nelle «chiacchierate idealistiche», ovvero nelle fumisterie concettuali – facilmente costruibili-dicibili-distinguibili se viene utilizzato il concetto chimico di *Sublimation*, nella cui spiegazione terminologica («passaggio di una sostanza dallo stato solido allo stato aeriforme direttamente, senza passare per lo stato liquido»²³) è già contenuto, per dir così, il tratto spregiativo dell’aggettivo “idealistico” associato da Freud al sostantivo “chiacchiera”, quel che vorrei mettere in evidenza è che, data l’incomprensione e la problematizzazione subentrata quasi subito dopo l’introduzione da parte di Freud del termine sublimazione nel lessico e nella concettualità psicoanalitiche (incomprensione che, pur con tutte le molteplici spiegazioni di volta in volta date da Freud al concetto nel corso della sua opera, è rimasta inalterata), probabilmente sarebbe stato meglio, invece di usare il rasoio di Occam (*Sublimierung* vs *Sublimation*), mantenere e utilizzare la diversa terminologia che la lingua di Freud consente²⁴, per caratterizzare meglio, in generale, il processo subli-

²³ Voce *sublimazione* nel *Dizionario Treccani*.

²⁴ Si potrebbe dire, però, che almeno in un paio di occasioni la distinzione, concettuale senza esser anche terminologica, tra *Sublimierung* e *Sublimation* venga esplicitata da Freud, quando, a proposito del carattere (figura eminente, e forse primaria in Freud, della *Reaktionsbildung*) utilizza, in due opere molto prossime cronologicamente tra di loro, lo stesso termine: *sedimento*. Difatti, sia ne *L’io e l’Es* («il carattere dell’Io [è] un *sedimento* degli investimenti oggettuali abbandonati», *L’io e l’Es*, in S. Freud, *Opere*, vol. IX, cit., p. 492), sia nella lezione 32^a dell’*Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*), dedicata alla questione: *Angoscia e vita pulsionale* («Naturalmente, ci aspettiamo che altre qualità del carattere [oltre a quelle individuate nel carattere anale: amore dell’ordine, parsimonia e ostinazione, la qualità dell’ambizione collegata analogicamente all’erotismo

mante, e in particolare, per distinguere meglio la dimensione della (specie)-sublimazione da un lato e della (sottospecie)-formazione reattiva dall'altro²⁵.

Giocando, ma solo un po' e nemmeno poi tanto però, con il significato del termine *Sublimation*, nel senso rigoroso del procedimento chimico con il quale si intende un «passaggio di una sostanza dallo stato solido allo stato aeriforme direttamente, senza passare per lo stato liquido», e dove ciò che importa è giusto il salto di uno stato, vorrei chiedermi se non sia possibile, sulla base di questo percorso fatto di stati diversi, ipotizzare e cogliere almeno una differenza di base tra le due forme di sublimazione, nel fatto, e nel dato di fatto, diverso per l'una e per l'altra.

Perché si dia la prima forma – quella, diciamo così, *autenticamente* psicoanalitica: la *Sublimierung* – è necessario pensarla come un processo che deve attraversare tutti e tre gli stati “metamorfici” per arrivare alla sub-limazione vera (e dunque, nello specifico, trasferirsi-trans-formarsi dalla solida ancorché tempestosa terra delle pulsioni alle aeree e rarefatte forme dell'idea-ideale o arte, passando per la via liquida, nel senso tecnico del termine, ovvero di un “corpo” e/o sostanza non avente una forma propria pur avendo un proprio

uretrale, su cui Freud si era soffermato nel testo *L'acquisizione del fuoco*] risultino essere in modo analogo *sedimenti* o *formazioni reattive* [c.m.] di determinate strutture libidiche pregenitali, benché non possiamo ancora dimostrarlo»; *Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in S. Freud, *Opere*, vol. XI, cit., p. 210.), l'uso del termine *sedimento* (accoppiato, nel passo da *L'Io e l'Es*, al pregnante termine di vestigio, p. 492), quale traccia, orma, segno, o tratto di un passato che si trova come un resto, ovvero come un sedimento, nell'attualità psichica della vita soggettuale, porta direttamente a pensare, dato il significato principe del termine sedimento, al depositarsi e/o smorzarsi, in un caso resistendo, nell'altro deponendosi in intensità, a un processo di reazione applicato alla forma del *Trieb* (sia esso, il processo, di tipo fisico o chimico), e dunque a una forma chimica di sublimazione (la *Sublimation*).

²⁵ Lo dico, questo, anche pensando al fatto, per esempio, che un eminente psicoanalista, ovvero Jean Laplanche, nel suo corso sulla sublimazione, si limita a riaffermare – senza minimamente fare riferimento alla reprimenda freudiana sull'uso del termine [*Sublimierung vs Sublimation*], contenuta nella lettera a Jung citata poco fa – che «la sublimazione, nel suo termine stesso, nella sua metafora [...] gioca sul termine di sublime, con due riferimenti sui quali per il momento non mi soffermerò: da una parte il riferimento filosofico, dal momento che il sublime è una delle categorie dell'estetica filosofica; dall'altra la metafora chimica, dal momento che la sublimazione in chimica è definita come il passaggio diretto di un corpo, senza intermediario liquido, dallo stato solido allo stato gassoso». Si veda Jean Laplanche, *Problematiche III. La sublimazione*, ed. it. a cura di A. Lucchetti, La Biblioteca, Roma-Bari 2001, p. 19.

volume, e che dunque è giocoforza soggetto ad attraversare un luogo di “fusione” e/o di con-fusione concrete per arrivare al di là della pulsione)²⁶.

Per la seconda forma di sublimazione (*Sublimation*), quella, diciamo così, “reattiva-reagente” (impura, certamente, e dunque, perché no?!, anche “bastarda”!), è sufficiente (o forse è necessario?) che salti a piè pari lo stato intermedio, anzi che tagli o renda invisibili le mediazioni naturali, per rovesciarsi-rovesciarle *tout court* in una

²⁶ Si vedano, per avere un esempio preciso di quello che sto cercando di esprimere, le pagine freudiane dell'*Unbehagen...*, dedicate alla soddisfazione che può avere «l'artista nel creare, nel dare corpo ai frutti della sua fantasia, o quella dello scienziato nel risolvere problemi e riconoscere la verità», soddisfacenti, aggiunge Freud, «non utilizzabil[i] sistematicamente e [accessibili] solo a pochi [in quanto presuppongono] doti e disposizioni particolari e non proprio frequenti». «Ricorrendo ad un'immagine», Freud definisce tali soddisfacenti «“più fini ed elevati”» anche se, a causa della loro natura attutita in intensità, sono soddisfacenti non in grado di «scuotere la nostra corporeità», o, per dirla in altra maniera, di «garantire una protezione completa contro la sofferenza», in quanto, e soprattutto «quando la fonte della sofferenza è il nostro corpo», sono soliti fallire (cfr. Freud, *Il disagio nella civiltà* cit., pp. 20-22). Ma si vedano, da un altro versante, forse più aderente a quanto sto esprimendo della *Sublimierung* psicoanalitica, le pagine di Lou Salomé dedicate a Rilke (nel suo *Il mio ringraziamento a Freud*), nelle quali evidenzia quanto pericoloso sia stato da parte di Rilke «lo spingersi troppo oltre nell'arte», nel suo tentativo oltreumano «di una trasformazione del destino umano nell'arte», in una «coazione a produrre» arte... ma a scapito della vita mortale che, risucchiata dall'arte e privata in questa maniera della «sua realtà» vitale, viene depotenziata ed estenuata, ovvero mortificata anzitempo (cfr. Lou Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., pp. 89-92). E si aggiungano a queste le pagine del quarto capitolo de *Il narcisismo come duplice tendenza*, interamente dedicate alla creazione artistica e, nel terzo capitolo, il passaggio in cui la Salomé scrive: «Bisogna prendere nella più seria considerazione l'ammonimento di Freud per cui “eccedere” nelle sublimazioni oltre la capacità concessa non significa perfezione bensì preparare la nevrosi» (in Ead., *Anal und Sexual* cit., p. 90). E prima ancora, sempre in questo stesso capitolo dedicato alla questione del *valore*, si veda la definizione, su cui ritornerò alla fine del mio testo, che la Salomé dà del *sublimieren*: «Tutto quello che noi chiamiamo “sublimare” poggia [...] su questa *possibilità di preservare un po' dell'intimità ultima del comportamento libidico anche nei confronti dell'elemento più astratto, più impersonale*; solo questo rende possibile il processo per cui “l'energia sessuale, interamente o per la maggior parte, è deviata dall'impiego sessuale e rivolta ad altri scopi”» (Ead., *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 89); [«Alles, was wir – sublimieren – nennen, beruht einfach auf dieser Möglichkeit, auch noch Abstraktestem, Unpersönlichstem gegenüber etwas wahren zu können, von der letzten Intimität libidinösen Verhaltens; nichts als dies ermöglicht den Vorgang, wobei: «die sexuelle Energie – ganz oder zum groften Teil – von der sexuellen Verwendung abgelenkt und anderen Zwecken zugeführt wird», Ead., *Das “Zweideutige” Lacheln Der Erotik, Texte zur Psychoanalyse* cit., p. 209. La citazione tra virgolette è dal saggio freudiano *Tre saggi sulla teoria sessuale* (in S. Freud, *Opere*, vol. IV, cit., p. 448)].

tutt'altra forma, fatta ad arte e dunque artefatta, illudendo quindi ma conservando, perché l'illusione sia "solida", della "specie originaria" da cui pur sempre proviene, quel tanto che le serve di "volume materico" per allocare le e allocarsi con le sue nuove specie (le sottospecie ideali) altrove e altrimenti.

3.

Se dal *gioco* sul termine *Sublimation*, ritorniamo alla seria questione sottesa alla natura della formazione reattiva, e nello specifico torniamo a chiederci della sua importanza, dovremmo dire che essa sta esattamente nella sua duplice capacità de-limitativa.

Da un lato, produrre una spessa velatura (una ben tessuta e forte "costumanza") alla pulsione, per dare giustappunto l'illusione di qualcosa d'altro dalla pulsione nel suo "ardore" e dall'altro lato, attivare una peculiare resistenza alla pulsione, cosicché la nota caratteriale e il "genere specifico" della *Reaktionsbildung* si riassumerebbero nella sua capacità di far sorgere una prospettiva illusionista atta a tenere a distanza – attraverso l'esercitazione, si potrebbe dire, di una specie di *parassitismo*, o meglio ancora di una *simbiosi antagonista* – la potenza turbativa delle pulsioni pur *utilizzandone l'insopprimibile spinta* e conferire, con l'energia della pulsione, *un valore aggiunto all'illusione virtuosa*, approntandole un *costume più robusto*, un *corpetto* più adeguato a stringere in maniera univoca le tergiversazioni o i *débordements* della pulsione.

Il che conferma ancora una volta non solo la posizione ambigua della formazione reattiva, ma anche la sua non totale riducibilità al meccanismo difensivo, da «sintomo primario di difesa», o «sintomo di contrasto», come diceva il giovane Freud²⁷, che si organizza in termini di muraglia difensiva, coartando il "tempo della vita" singolare in un rigido cerimoniale e costruendosi una corazza caratteriale mediante cui si co-atta-co-adattandosi ad essa, e dove non fluisce più altro che il gravoso tempo di non perdere tempo, di disciplinarlo sotto-ponendolo all'angusto sforzo di ripetere sempre lo stesso.

²⁷ Si vedano rispettivamente: S. Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in Id., *Opere*, vol. II, cit. p. 313, e Id., *Minuta teorica K a Fliess*, sempre nello stesso volume, p. 52.

Pur sempre spinta, indubbiamente, per un verso, dalla necessità di con-vivere, con la propria e l'altrui vita e quella più ampia vita (Natura) nella quale siamo installati e dalla quale discendiamo, e, per un altro verso, dal costante mormorio di fondo delle proprie singolari pulsioni, la formazione reattiva metterà in campo, contrariamente alla maniera di reagire della sublimazione, una *modalità tecnica* di organizzare-articolare la paticità (e/o la pulsionalità) in una direzione non *pour cause* patologica, regolamentandola anzi in senso pragmatico²⁸.

E se si può leggere così, in senso cioè pragmatico, questa declinazione della formazione reattiva, allora, inevitabilmente, l'organizzazione del proprio fare non potrà che essere e avere anche un tratto, per dir così, repressivo rispetto alla propria fisiologica esistenza, ma un tratto appartenente a una modalità della repressione, per dirla alla Hegel, primaria²⁹, dove il vivente si esercita a imparare l'arte di temporeggiare, ovvero dilazionare, ritardare il «qui e ora», per cui, mancandogli questa tecnica, il vivente sarà solo afflitto-affetto da una turbolenza strutturale che mai finisce e che solo lo sfinisce così da ritrovarsi, *per non aver imparato a far della polimorfia che lo costituisce una composizione vivace*, a declinare la propria vita singolare solo secondo l'uni-forme battito tagliante e tagliuzzante di uno *Streben* impositivo, che, come diceva Bataille definendo a suo modo la nevrosi (l'odio del passato contro il presente), lascia la parola ai morti!³⁰

Se possiamo quindi dire, sinteticamente, che la *Reaktionsbildung* è, *in primis* una risposta difensiva strettamente individuale³¹, occorre

²⁸ Uso questo termine nel senso kantiano definito nella *Prefazione* all'*Antropologia pragmatica*, intendendolo non nel senso di «ciò che la natura fa» di ogni uomo, ma in quello del nostro fare umano, espressione di «esseri che agisc[ono] liberamente», e dunque come un *poter e dover fare [qualcosa] di sé stessi, oltre o al di là del proprio pulsionale modo d'essere*. Relativamente al termine *tecnico*, rinvio il lettore alle pagine di *Inibizione, sintomo, angoscia* (in S. Freud, *Opere*, vol. X, cit.), e precisamente alle pagine del capitolo V (dove compare sia il termine *cerimoniale* che quello di *procedure* dell'Io, pp. 264-265) e del capitolo VI, dove Freud usa l'espressione *tecniche dell'Io* (pp. 268-270), così determinandole: il rendere non avvenuto e l'isolare, «evidenti surrogati della rimozione», utilizzati come «una specie di magia negativa che vuole, attraverso un simbolismo motorio, "soffiar via" non già le conseguenze di un avvenimento (impressione, esperienza vissuta), ma l'avvenimento stesso» (p. 268).

²⁹ Rinvio su questo al magistrale saggio di Aldo Masullo su Hegel, *Inconscio e repressione*, in Id., *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997, in particolare alle pp. 112-119.

³⁰ G. Bataille, *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1970, p. 136.

³¹ E qui il riferimento preciso è alla nozione del *carattere anale*, la massima espressione da parte dell'individuo di opposizione alla turbolenza del pulsionale. Rovesciando il segno

aggiungere che essa è anche qualcosa che, andando oltre i confini della dimensione individuale strettamente intesa, si pone come la risposta civile-istituzionale, fondativa della stessa costituzione civile della specie umana, una risposta la cui sostanza sta giusto nel “dar vita” alla dimensione coprente dell’illusione, o anche dell’artificio, per affrontare, *larvatus prodeo*, *l’Unbehagen in der Kultur*³².

Tralascio per il momento di approfondire questo peculiare tratto della *formazione reattiva* – un tratto che mi spinge a pensarla come *l’espressione di una robusta formazione sociale e ideologica* che da essa prende le sue maniere per costituirsi in opposizione-sostituzione al/del complesso edipico, e entro la quale formazione (al tempo stesso positiva e negativa, respingente e sostituyente) l’individuo viene educato e dalla quale lo stesso individuo che si sta costruendo come tale attinge a sua insaputa, o forse e meglio mette alla prova, attraverso un sapere altrui fatto di cenni e portamenti, comandi e seduzioni, la propria risposta singolare assumendo-traducendo la segnaletica che da Altri viene nella messa a punto della sua singolare posizione nel mondo³³. Cosa questa che rende, in certa misura, più flessibile di quanto si pensi la protesta-resistenza della *Reaktionsbildung* e, tranne forse nel caso dell’*Analcharakter*, meno saldamente irreggimentato nel proprio ruolo il «supposito vivente» che la gestisce.

Non è così per Fenichel, invece. Riportando la formazione reattiva al piano strettamente individuale, vedendoci solo una costruzione tutta individuale, Fenichel definiva, categoricamente e categorialmente, la *Reaktionsbildung* come qualcosa dell’ordine del

e il senso iniziale della pulsione da cui è affetto l’individuo «produce una maniera altra di “gestione” della stessa, cioè una messa a distanza della pulsione attraverso irreggimentazione e disciplinamento.

³² Si tratta delle varie volte in cui Freud utilizza la nozione di formazione reattiva in questa direzione interpretativa: per fare un solo esempio, nello scritto *Due voci di enciclopedia*, Freud dichiara che «l’ordinamento statale, l’eticità, il diritto e la religione [sono sorti] tutti come formazioni reattive al complesso edipico» (S. Freud, *Due voci di enciclopedia*, in Id., *Opere*, vol. IX, cit., p. 456).

³³ Si veda come *esempio generale* di una simile traduzione di un “comando” o “disciplinamento” social-civile la conversione dell’*Analerotik* nel *Analcharakter* e, per un discorso, più generale ancora ma non per questo generico, la conversione dell’*assimilazione-traduzione* da parte dell’individuo in formazione, rinvio a due miei saggi nei quali discuto questa problematica, ovvero: F.C. Papparo, “... questo non so che che è tutto l’io individuale”. *Note su Gabriel Tarde* cit., pp. 143-169, e Id., “Noi visti coi nostri occhi macchiati di terra”. *Il posto e la posta in gioco degli affetti* cit., pp. 97-129.

«permanente», o, forse e meglio, *tout court*, come una una sorta di mineralizzazione:

La persona che si è costruita una formazione reattiva, scriveva Fenichel nel suo *Trattato*, non sviluppa certi meccanismi di difesa da usarsi quando è minacciata da un pericolo istintivo; essa ha cambiato la struttura della sua personalità, sulla base della supposta presenza di questo pericolo in modo da trovarsi pronta se il pericolo si verifica³⁴.

³⁴ O. Fenichel, *Trattato di psicoanalisi*, a cura di C. Gastaldi, Astrolabio, Roma 1951, p. 172. Accludo qui, senza intrattenermi più di tanto sulla *quaestio* attributiva della *paternità* del concetto di *Reaktionsbildung*, un passo contenuto in un numero dei «Quaderni della Rivista di psicologia individuale», espressione degli aderenti alla psicologia adleriana, uscito nel dicembre 2006, e intitolato: *Alfred Adler nei verbali della "Società psicoanalitica di Vienna" (1906-1991)*. Nel passo, i curatori del numero, a proposito di un caso di nevrosi ossessiva portato alla discussione della «Società» da Adler, fanno presente, nelle *Riflessioni conclusive* alla prima parte dei verbali (1906-1909), allegando un passaggio dello stesso Adler, che il concetto da cui Freud avrebbe desunto la successiva nozione di *Reaktionsbildung*, si trova nel saggio adleriano del 1908: *La pulsione aggressiva nella vita e nella nevrosi*. Scrivono i curatori dei «Quaderni»: «Freud, la cui psicologia è sempre rimasta una psicologia delle pulsioni, ha fatto propri due [...] punti [della riflessione adleriana], e cioè la trasformazione di una pulsione nel suo opposto e la direzione della pulsione verso sé stessi, accogliendoli, insieme alla rimozione e alla sublimazione, sotto le espressioni “capovolgimento di un istinto nel suo opposto” (formazione reattiva) e “ripiegamento di un istinto su sé stessi”. Freud non ammetterà mai di aver ricavato i due punti suddetti da Alfred Adler, che, al contrario, in una sua revisione del 1922, prende nota dell’appropriazione di queste proposizioni da parte di Freud affermando semplicemente: “Nel 1915 Freud ha caratterizzato il comportamento delle pulsioni in modo simile”» (cfr. *Riflessioni conclusive*, p. 46 dei citati «Quaderni», a cura di Giuseppe Ferrigno et alii, *Premessa e introduzioni* di Giuseppe Ferrigno. Ho estratto il passo citato dal pdf dei suddetti «Quaderni», reperibile in rete). Ripeto: non volendo entrare più di tanto in una diatriba di paternità concettuale, faccio solo presente ai curatori della «Rivista di psicologia individuale», che a) è lo stesso Adler a non porre un diritto autoriale sull’espressione: *Reaktionsbildung*, limitandosi a dire che «Nel 1915 Freud ha caratterizzato il comportamento delle pulsioni in modo simile»; b) l’espressione adleriana è: «trasformazione di una pulsione nel suo opposto» e quella freudiana è, come dice lo stesso Ferrigno, più precisamente: «capovolgimento di un istinto nel suo opposto». Il che, se vogliamo farne una questione, come diciamo a Napoli, da *annotatozole* (letteralmente: annotare anche i tozzi, i resti o le briciole del pane, ovvero: annotare, postillare anche la più leggera e quasi ininfluente sfumatura tra cose diverse, *quisquillie*, nel lessico di Totò), o, nella nostra lingua madre, una *questione di lana caprina*, si potrebbe dire che una cosa è, quanto alla pulsione, la trasformazione nel suo opposto, e un’altra cosa è il capovolgimento nel suo opposto, vale a dire propriamente ciò che intende Freud quando trascrive il concetto nel significato di *Reaktionsbildung*. Quest’ultima infatti non è una semplice trasformazione in altro, nell’opposto per la precisione, della pulsione, ma una speciale e simbiotica maniera (repressiva-invertente) della pulsione, una straordinaria “ruberia” che preleva alla pulsione l’energia che le appartiene e che la formazione reattiva mantiene e utilizza per sostenersi nel proprio modo d’essere all’incontrario. Come già accennato, più precisamente si potrebbe parlare, per la formazione reattiva, di una simbiosi antagonista!

Quanto questa definizione porti dritto a, o contenga in bella mostra, ciò che, comunemente e non, viene chiamato “corazza caratteriale” (si pensi ad esempio alla teoria reichiana³⁵), o, meglio ancora, al *puro corpetto repressivo-difensivo*, scalfendo (o togliendo) i quali diventa possibile, una volta mandata in rovina la muraglia difensiva, che il flusso libidinale ritorni a scorrere fluente, senza intralci – è abbastanza evidente dalla definizione di Fenichel. Quanto, però, così definita la formazione reattiva: «la persona modifica la struttura della sua personalità, sulla base della supposta presenza [del pericolo istintivo] in modo da trovarsi pronta se il pericolo si verifica», la risposta reattiva individuale venga ridotta *tout court* soltanto a un irrigidirsi, o, meglio ancora, a una prevenzione anticipatrice, dimenticando e così perdendo il tratto decisivo presente nelle riflessioni freudiane sulla formazione reattiva: l'*illusoria mutazione del dato pulsionale*, che è ciò che *fa sì che ci si affezioni* alle proprie formazioni reattive (alle proprie virtù!) – è altrettanto evidente!

Mettere in campo invece una versione più flessibile del concetto freudiano di *Reaktionsbildung*, che non salti il, né si limiti al dato “immediato” del tratto difensivo pur presente in esso (il reattivo, appunto³⁶) e faccia perciò vedere anche il lato, per dir così, formativo, giustappunto di *Bildung*, della costruzione reattiva, è quanto mi propongo in questo scritto. Sulla scorta delle affermazioni freudiane, in effetti, è impossibile saltare il tratto duplice, o il doppio volto della formazione reattiva, visibile sia nella dicitura degli istituti collettivi della convivenza civile (indici questi ultimi della maniera differenziale che la specie umana ha inventato-costruito e continua a inventare-costruire per abitare e coabitare lo spazio naturale e sociale – ovverossia il campo della *Zivilisation*), sia nella piegatura «indi-

³⁵ Si veda nel testo del 1933, *Analisi del carattere* (tr. it. di F. Belfiore e A. W. Belfiore, SugarCo, Milano 1976), il seguente passaggio: «[...] il carattere consiste in un'alterazione cronica dell'Io che si potrebbe definire “indurimento”. Questa è la base sulla quale il modo di reagire tipico della personalità diventa cronico. Il suo scopo è quello di proteggere l'Io dai pericoli interni e esterni. Come meccanismo di protezione diventato cronico può essere chiamato a ragione “armatura”» (p. 187).

³⁶ Si veda al riguardo il passaggio di *Inibizione, sintomo e angoscia*, lì dove parlando delle «formazioni reattive che si sviluppano nell'Io dei nevrotici ossessivi, e che noi riconosciamo – precisa Freud – quali esagerazioni della normale formazione del carattere [spiega che esse] sono un nuovo meccanismo di difesa che va ad aggiungersi alla rimozione e alla regressione» (S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 264).

viduale» che dall'utilizzo della peculiare formazione sublimante per via «repressiva» dà vita a quelle che Freud chiama potenze psichiche [*seelische Mächte*] (altrove dette anche potenze etiche ed estetiche), ovvero costruzioni frenanti «i moti perversi» che istituiscono, come una sorta di contrappeso al vizio, le “virtù” del pudore, del disgusto, della compassione e/o pietà³⁷.

Certo, se la si guarda dai due versanti nei quali si esprime – morale-estetico e ideale-ideologico – la *Reaktionsbildung*, in quanto cerniera tra l'individuale e il sociale, apparirà come la forma più estesa, la più prosaica, si potrebbe dire, di un sublimare contenente un tratto importante di finzionale-illusorio steso come un velo sul campo pulsionale, un peculiare tipo di sublimazione che invece di lavorare a spostare la meta si limita-si dedica a fronteggiarla, *a tenerla a bada senza riuscire a dominarla*, costruendo reti ben articolate entro le quali la pulsione possa venir irretita. È vero quindi che la formazione reattiva da questa prospettiva puramente “irretente” non può che essere denominata una sottospecie della sublimazione; ma i prodotti di tale sottospecie, pur essendo solo effetti di strumentazioni tecniche messe in uso dall'Io per curvare in una certa direzione costrittiva l'energia della pulsione³⁸, saranno anch'essi,

³⁷ Rinvio, per una disamina più ravvicinata della freudiana nozione di *potenza psichica*, e da una veduta propria all'antropologia filosofica (ma che tiene in controllo la veduta clinica), a quanto da me già scritto nel saggio *Tra sublimazione e risentimento. Il posto delle potenze psichiche*, alle pp. 47-62 (in F. C. Papparo, ... *se questa solida carne potesse*, Ets, Pisa 2010), dal quale preleverò, per questo studio sulla formazione reattiva, alcune pagine, quelle nelle quali esponevo la definizione concettuale freudiana, per mettere in rilievo, ripeto, da un punto di vista prevalentemente filosofico, la complessità della nozione. Il lettore curioso può ritrovare all'inizio e alla fine del saggio, ad incastonare la veduta clinica, le considerazioni filosofiche che ricavo dalla freudiana nozione, considerazioni basate soprattutto sulla dicitura freudiana di contropotenza psichica – e da me ripensata mediante la figura fenomenologica hegeliana della *legge del cuore* e delle nozioni nicciane di *risentimento* e *cattiva coscienza* –, considerazioni che avevo chiamato in causa innanzitutto e soprattutto per mettere in evidenza, contrariamente alla materia polimorfa da cui prende vita la potenza psichica, l'univocità cui va soggetta, per via del combinato disposto di repressione morale-sociale e «codardo perbenismo» individuale, sì da portare il “soggetto” a produrre solo un cattivo uso della potenza psichica, spingendo il pedale solo sul lato contrastivo, appunto quello di *contro*-potenza, e spingendo ai margini la “polimorfia” che l'attraversa.

³⁸ Si veda, a proposito del termine «strumentazioni tecniche», il passo contenuto nel *Frammento inedito* che faceva parte della biografia del presidente Wilson dove Freud parla della «tecnica che l'Io impiega per salvaguardare i singoli atti di rimozione» e individua questa tecnica in costruzioni finalizzate a salvaguardare gli «atti di rimozione»,

come lo sono i “prodotti” artistici, una nuova specie di “cose vere” (per utilizzare, in un contesto diverso, la bella formulazione freudiana relativa alle realizzazioni artistiche), «*einer neuen Art von Wirklichkeiten*», più precisamente realtà effettuali, poste a frammezzare il rapporto dell’individuale da un lato con le sue pulsioni e dall’altro con i suoi simili, fungendo dunque le *Wirklichkeiten* cui dà vita la formazione reattiva da *diaframma contenitivo* (e anche *distanziante*) della brutalità del Vero (sia esso, il vero, l’ambito rudemente pulsionale, o la dimensione da socievole insocievolezza-onesta dissimulazione del rapporto intersoggettivo rappresentata dalle istituzioni civili³⁹)!

ovvero le «cosiddette formazioni reattive» prodotte «di solito grazie al rafforzamento di quei moti che sono in contrasto con quelli da rimuovere» (S. Freud, *Scritti di metapsicologia* cit., p. 229). Ma si veda anche, nell’XI volume delle *Opere*, il passaggio relativo alla distinzione-rimodulazione dei concetti di rimozione e difesa – anzi e meglio: alla «riassunzione del concetto di difesa» e alla «restrizione del concetto di rimozione» –, del primo precisando che si tratta di “restaurazione vantaggiosa” del vecchio “concetto di difesa», «a patto», specificava Freud, «che si stabilisca che esso dev’essere la designazione generale per tutte le tecniche di cui l’Io si avvale nei suoi conflitti», e quanto al secondo, ovvero il «concetto di rimozione», riservandogli invece la prerogativa di essere «il nome di uno speciale fra questi metodi di difesa» (S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia* cit., p. 309). Questa distinzione, tra tecnica e metodo, è rilevante, perché ci consente di determinare ancor meglio la natura prevalentemente “tecnologica” e/o procedurale della *Reaktionsbildung*, e, anche per questa via distintiva terminologica, «giustificata qualora sia l’espressione di un nuovo modo di trattare un argomento o [di] dar luogo a un ampliamento delle nostre vedute» (*ibidem*), di dare alla formazione reattiva il suo “giusto” luogo e la sua rilevanza, convinti, come lo era Freud, che «La vita psichica umana è una cosa molto complessa [e che pertanto sia giusto mettere in rilievo che] Nella formazione del carattere, le formazioni reattive nei confronti di moti pulsionali rimossi, non hanno un’importanza inferiore alle due primitive identificazioni con il padre e la madre [c.m.]» (S. Freud, *Frammento inedito* cit., p. 229).

³⁹ Si veda al riguardo quanto scrive Freud della *capacità individuale di sublimare*, nello scritto *La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno* (cit., pp. 411-430 e in particolare p. 421) a partire dall’ingiunzione, «gradita a tutte le autorità», all’astinenza sessuale, che, scriveva Freud, invece di temprare, come solitamente si ritiene, il carattere, «[formando] uomini d’azione energici e indipendenti o pensatori originali, [o] audaci liberatori e riformatori», forma «più frequentemente dei *codardi perbene*» (ivi, p. 424, il corsivo è mio). Tipologia quest’ultima che, all’apparenza, si rovescia, oggi, nella nostra attualità, nella più sgraziata messa a nudo agita dagli arditì perversi, in una pulsione a “scarnificare” qualunque luogo del corpo in un’*ostensione assoluta e perciò mortifera*, senza perciò stesso perdere nulla del perbenismo di fondo che spinge una siffatta fame di Venere, perché frutto, l’affamato nonché loquace senso del sesso, s-composto tra spinta e desiderio, più della paura che del turbamento toccante e formativo che esso ha e dovrebbe avere in e per ogni formazione individuale!

Vediamo allora, con questi elementi finora messi in campo, più da vicino la natura della formazione reattiva, cominciando dal versante delle “potenze etiche ed estetiche”⁴⁰.

⁴⁰ Dopo aver accennato nella nota 37 alla mia lettura «filosofica» delle freudiane potenze psichiche, non posso non invitare il lettore a prendere in considerazione (come peraltro feci anch'io quando scrissi il mio saggio), dall'angolazione schiettamente analitica e dall'osservatorio privilegiato qual è la seduta analitica, le riflessioni di Sergio Finzi e di Virginia Finzi Ghisi sulle potenze psichiche (si veda, al riguardo, il volume finziano intitolato *Sul monte della preda. In lotta con le potenze psichiche*, Moretti & Vitali, Bergamo 2004). Una riflessione, quella dei due psicoanalisti, sicuramente originalissima (e non solo perché poco trattata negli studi psicoanalitici) ma al contempo molto radicale (con degli affondi passionali-concettuali sulla “natura” delle potenze psichiche non sempre condivisibili, dal mio punto di vista). Pur mantenendo, in effetti, lo stesso termine, la riflessione di Finzi e Finzi Ghisi si ingegna, riprendendo la *nota moderatrice* della potenza psichica (già evidenziata da Freud stesso nei suoi studi), da un lato, a ritrovarla (sulla base di una lettura comparata di due testi freudiani dedicati alla figura di Mosé *Il Mosé di Michelangelo* [1914], e, *L'uomo Mosé e la religione monoteistica* [1938]), nella prevalente posizione moderata di Freud (esemplata, appunto, dalle due diverse letture della figura di Mosé); e dall'altro a mettere in evidenza, *contro il moderatismo di Freud, la manifesta natura uniforme e “velenosa” della potenza psichica*, meglio ancora: la tossicità delle *seelische Mächte*, che esibiscono, in tutta la loro insinuante ma apparente forza calmieratrice, la funzione aggressiva, intossicante e perversa che le connota. Per Finzi e Finzi Ghisi, l'interpretazione freudiana delle potenze psichiche avallerebbe una concezione della vita psichica del soggetto *sostenuta e realizzata* da una ragionevole ideologia, quando si tratta invece, dicono i due psicoanalisti, di dire-mostrare tutta la “rabbiosità” e il “risentimento” insiti nelle potenze moderatrici, e puntare a, se non proprio sradicare, contrastare quelle tristi passioni, svelando così l'essenziale potere mortifero delle potenze psichiche infuso nel soggetto. Ma come contrastare tutta questa *immane potenza*? Secondo gli autori, ponendosi, a questo fine – ma con una prudenza non meramente difensiva (io direi, con Aristotele, usando la virtù della *fronesis*, in quanto *virtus* non meramente oppositiva, ma piuttosto e prevalentemente misurante i termini e le forze in campo per interagire con la potenza contraria) –, dalla prospettiva della «purezza non casta», e perciò stesso non purificatrice, *di fatto e di diritto* bastarda (si veda in proposito il testo di S. Finzi *La cura bastarda*, Filema, Napoli 2009) inerente (e ancora viva, anche all'insaputa del “soggetto”) a quelle infantili fole (le *teorie* sessuali infantili) e a quelle divaganti collocazioni (*romanzo familiare*, ovvero la storia alla rovescia che il soggetto si narra circa il proprio posto “identitario”) che sono servite un tempo, prima della latenza, a posizionare la propria singolare esistenza. Un'esistenza che ha fatto aggio su e in una credenza che è, e deve diventare, il principio di diversione-spostamento essenziale, atto a porre le basi e così monitorare una salute psichica quanto più distante possibile da un salutismo di maniera, perché piuttosto congiunta e composta con un “sano” imperfettismo, che andando oltre qualunque stupido e stucchevole oltranzismo machista-purista, impara, per dirlo alla mia maniera, ad apprezzarsi, *con garbo e senza protervia*, come tutto mortale, e in questa dimensione mortale, ovvero né creaturale, né finita, ma solo *specifica*, distante da ogni ontologia fatalmente esitabile in meta-fisica e collocata in vece nella dimensione *penultima* (per dirla con Kracauer), della nostra naturale, e umana assieme, *historia*.

Queste potenze (*Mächte*) che prendono avvio in quell'«epoca di latenza che dura fino alla pubertà [dove] sorgono le formazioni reattive della morale, del pudore e della ripugnanza»⁴¹ – ma vedremo nel paragrafo successivo che forse l'avvio, per dir così, preliminare, del funzionamento della potenza psichica potrebbe essere retrodatabile di molto... e, in tal caso, sarebbe ipotizzabile affermare che essa è “prima” indice di una trasmissione della potenza psichica da parte di Altri e “poi” (o forse simultaneamente?) imitazione riproduttiva da parte dell'educando – in quanto piegature singolarmente imitate-riprodotte a partire dalle relazioni con *Autrui*, contribuiscono alla costruzione della “personalità”, ovvero alla edificazione del carattere individuale, che viene formato, diceva Freud, «con materiale di ec-

⁴¹ S. Freud, *Autobiografia*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., pp. 104-105. Ma si veda anche il seguente passo tratto dalla Quarta delle *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (del 1909). Nel riferirsi alla «caotica vita sessuale del bambino, ricca ma dissociata», e allo sforzo di produrre una concentrazione organizzativa di tale vita in una costruzione univoca che avviene alla fine del periodo puberale (dove «il carattere sessuale definitivo dell'individuo è perlopiù formato») proprio su questa presunta «sovranità della zona genitale» e sulla conseguenziale adesione dell'individuo in formazione alla prospettiva della normalità, «a questa definitiva sistemazione della vita sessuale», Freud sottolinea anzitutto che «non tutte le componenti pulsionali originarie sono ammesse a partecipare» alla suddetta sistemazione normalizzante, precisando: «Ancor prima del periodo puberale si sono imposte, sotto l'influsso dell'educazione, rimozioni estremamente energiche di alcune pulsioni, e sono state prodotte forze psichiche [*seelische Mächte*] come il pudore, il disgusto, la morale, che, come custodi, vegliano su queste rimozioni. Quando poi nel periodo della pubertà sopraggiunge l'alta marea dei bisogni sessuali, essa trova, nelle *sudette formazioni psichiche di reazione e di resistenza* [*seelischen Reaktions- oder Widerstandsbildungen*], degli argini che le prescrivono il deflusso lungo le vie cosiddette normali, e rendono impossibile la riattivazione delle pulsioni che hanno subito la rimozione» (pp. 162-163). Da ultimo, ma non ultimo, un ulteriore dato della nascita delle potenze psichiche nel periodo di latenza lo troviamo esposto in *Inibizione, sintomo e angoscia*, datato 1925, testo successivo all'*Autobiografia*, dove Freud precisa che l'epoca di latenza «è contraddistinta dal tramonto del complesso edipico, dalla creazione o dal consolidamento del Super-io, dall'*erigersi nell'Io delle barriere etiche ed estetiche* [c.m.]». Della formazione reattiva, con particolare riferimento esemplificativo alla nevrosi ossessiva – luogo dove ha larga parte e quasi occupa l'intera scena patologica («Nella nevrosi ossessiva, aveva scritto Freud in *L'Io e l'Es*, prevalgono, com'è noto, i fenomeni di formazione reattiva», in Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 513) –, e nel preciso significato e nelle fattispecie di «*misur[a] di protezione* [c.m.] estremamente energic[a]» messa in atto dall'ossessivo «contro impulsi erotico-anali e sadici» (cfr. lo scritto freudiano *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, in Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 238), Freud evidenzia che in essa i processi di passaggio alla pubertà propri dell'epoca di latenza «oltrepassano la misura normale, e l'Io sviluppa [...] [obbedendo alla particolare severità e avarizia d'amore del Super-io] grandi formazioni reattive di coscienziosità, pietà, pulizia» (cfr. S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in Id., *Opere*, vol. X, cit., p. 263).

citamenti sessuali [...] composto di pulsioni fissate fin dall'infanzia, di costruzioni ottenute per sublimazione e di *quelle altre costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili* [c.m.]».

4.

Partiamo allora dalle *seelische Mächte*, che sono dei contributi, lo si è appena letto, notevoli per il carattere individuale (di cui parleremo poi specificamente nel paragrafo successivo) e ricordiamo innanzitutto al lettore che quando Freud introduce la nozione di potenza psichica nei *Tre saggi*, definendola l'atto di circoscrizione della pulsione sessuale, più precisamente una «potenz[a] di difesa a spese della sessualità»⁴², egli la collega direttamente al processo di civilizzazione, all'atto sublimante – un atto che disegna-produce ostacoli, argini o barriere all'energia della suddetta pulsione per far sì che essa e il soggetto che la sostiene trovino, al di là delle «deviazioni» dannose alla sessualità detta normale, vale a dire alla «sessualità propizia alla civiltà»⁴³, la via adeguata, ortodossa, verso la civilizzazione. Solo che il nesso, alla lettera così diretto ed esplicito, viene reso problematico dallo stesso Freud quando, in una nota del '14 aggiunta alla prima versione del testo dei *Tre saggi*, precisa che, «Nel caso qui discusso [la questione degli argini psichici], la sublimazione delle forze pulsionali avviene per via di formazione reattiva», chiosando, subito dopo, quest'affermazione con la sottolineatura seguente: «In generale, è possibile *distinguere concettualmente* l'una dall'altra *la sublimazione e la formazione reattiva* come *due processi diversi*. Possono esserci anche sublimazioni mediante altri e più semplici meccanismi»⁴⁴.

In realtà, se si legge la nozione base del concetto di sublimazione, che coincide per Freud con quel che ne pensano

gli storici della civiltà [i quali] sembrano esser concordi nel supporre che, mediante questa deviazione di forze pulsionali sessuali dalle mete sessuali e il loro riversarsi su nuove mete – processo che merita il nome di sublimazione

⁴² S. Freud, *Tre saggi* cit., p. 489 [TS, p. 102].

⁴³ S. Freud, *La morale sessuale "civile"* cit., p. 418.

⁴⁴ S. Freud, *Tre saggi* cit., p. 489 [TS, pp. 102-103].

– si ottengono importanti componenti per tutte le operazioni della civiltà. Per parte nostra, aggiungerei che lo stesso processo si verifica nello sviluppo dell'individuo singolo e ne collocheremo l'inizio nel periodo di latenza sessuale dell'infanzia⁴⁵,

e ci si ferma con attenzione sulla fine della citazione, la problematicità si dissolve, diciamo così. Salta infatti subito all'occhio il dato che se per Freud lo stesso avvenimento sublimante (deviazione dalla meta sessuale) avviene anche a livello dello sviluppo individuale, il fatto di collocare la procedura sublimante individuale giusto nel tempo di latenza – perché è qui, «durante [il] periodo di latenza totale o solo parziale, [che] vengono costruite quelle potenze psichiche che più tardi si presentano come ostacoli alla pulsione sessuale e, quasi argini, ne costringeranno entro certi limiti la direzione (il disgusto, il sentimento del pudore, gli ideali estetici e morali)»⁴⁶ – configura in effetti, già solo con quella precisazione («ne collocheremo l'inizio [del processo sublimante] nel periodo di latenza sessuale dell'infanzia») e con la seguente domanda: «[ma] con quali mezzi queste costruzioni, così importanti per il susseguente incivilimento e normalità dell'individuo, vengono effettuate?»⁴⁷, la nozione freudiana di sublimazione su un duplice versante: quello, genericamente umano, filogenetico, sublimante (*andare*, con la propria energia sessuale, in direzione di una meta, alla lettera, *in levare*) e quello, specificamente individuale, ontogenetico, che *si tiene e si trattiene* più a *bassa quota*, se non addirittura *rasoterra*, perché preferisce procedere attraverso una procedura “reattiva”.

Tornando ora, più da presso, alla questione della natura delle potenze psichiche con l'ulteriore sottolineatura freudiana, fondata sull'«osare un'ipotesi [di spiegazione] sul meccanismo di tale sublimazione», ci troviamo di fronte a questa affermazione: se «i moti sessuali di questi anni d'infanzia [si tratta degli anni della latenza] sarebbero da un lato inutilizzabili in quanto le funzioni procreative sono rimandate, e questo è il carattere principale del periodo di latenza [c.m.], d'altro lato sarebbero in sé perversi, cioè deriverebbero da zone erogene e sarebbero sorretti da pulsioni che, vista la direzione

⁴⁵ Ivi, pp. 488-89 [TS, p. 102]

⁴⁶ Ivi, p. 488 [TS, *ibid.*].

⁴⁷ *Ibid.* [*ibid.*].

dello sviluppo individuale, potrebbero soltanto provocare sensazioni di dispiacere», allora, «i moti sessuali» stessi, e si faccia attenzione al verbo che usa Freud qui, «risvegliano forze psichiche contrarie (moti di reazione) che costruiscono *per un'attiva repressione di tale dispiacere* [c.m.] i detti argini psichici: il disgusto, il pudore e la morale»⁴⁸.

Ed è in questo preciso punto del testo che Freud aggiunge la nota del '14 già citata (si veda qui la nota 44), che induce a dire che se è vero che le potenze psichiche sono, senza dubbio alcuno, una delle forme della sublimazione civilizzante, e però il processo che le costituisce è diverso, allora le due maniere “generiche”, di specie e individuale, ovvero la sublimazione e la formazione reattiva, vanno pensate, relativamente al problema della civilizzazione, come due modalità diverse di articolare lo stesso problema di fondo della natura umana.

Quando Freud, nello scritto successivo ai *Tre saggi, La morale sessuale “civile” e il nervosismo moderno*, torna sulla questione della civilizzazione, proponendo di distinguere, correlativamente alla «storia evolutiva della pulsione sessuale»,

tre gradi di civiltà: un primo grado nel quale la pulsione sessuale è libera di operare anche a prescindere dalle mete della riproduzione; un secondo in cui della pulsione sessuale è represso tutto quanto non serve alla riproduzione; e un terzo nel quale solo la riproduzione legittima è ammessa come meta sessuale⁴⁹,

probabilmente, se si segue lo schema proposto, si può dire con una certa esattezza che in Freud si trovano, ben nette e profilate, due modalità di circoscrizione del fenomeno della sublimazione, meglio ancora un modello e una sua applicazione singolare, vale a dire: a) un modello puro della sublimazione, che potremmo chiamare anche una buona civilizzazione, utopica forse dato il disagio costitutivo, un modello di civilizzazione che si riassume nella definizione generalissima della sublimazione come processo di «deviazione di forze pulsionali sessuali dalle mete sessuali e il loro riversarsi su nuove mete»; b) una declinazione impura del modello, costituita, come precisa Freud, da una sottospecie della sublimazione consistente in una repressione per via reattiva dell'energia deputata ad ottenere «importanti componenti per tutte le operazioni della civiltà».

⁴⁸ Ivi, p. 489 [TS, *ibid.*].

⁴⁹ S. Freud, *La morale sessuale “civile”* cit., pp. 417-418.

Al di là dell'uso clinico delle nozioni di sublimazione e formazione reattiva, credo sia possibile ricavare da Freud almeno un punto chiave e fermo relativo alla sublimazione: essa è l'orizzonte imprescindibile della civilizzazione, anche quando quest'ultima si dà essenzialmente sotto la forma del disagio, ovvero di un'ineliminabile condizione difettiva e tragica dell'esistenza umana. Ci si potrebbe quindi domandare, dato il disagio costitutivo della civilizzazione, se la seconda forma non sia l'atto mancato della sublimazione, ovvero l'unica sua possibile riuscita, l'unica forma di incarnazione del modello puro. Di certo si può dire che a questa seconda forma della sublimazione, che consiste non in una semplice deviazione ma in una cospicua repressione, appartiene, con tutta evidenza, il campo vero e proprio delle potenze psichiche: «costruzioni», dice Freud, «che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili». Con il linguaggio di Bataille, potremmo dire che «le costruzioni frenanti», ovvero le potenze psichiche, almeno sotto un aspetto altro non sarebbero che un modo o il modo di esplicazione del principio dell'utile che si oppone al dispendio sovrano, un modo dell'incivilimento retto dal principio dell'utilità che sbarra la strada alle forme non immediatamente utilizzabili, non calcolabili, presenti in ogni individualità, uno sbarramento che avviene, per usare un'altra espressione batailleana, sempre a spese di «infinite generazioni di bambini rimproverati» (*L'erotismo*). Vorrei tuttavia avanzare una possibile direzione interpretativa sulla questione e sul ruolo delle potenze psichiche, a partire dall'uso del verbo *wach rufen* nel testo di Freud citato – ricordiamo:

i moti sessuali di questi anni d'infanzia, [...] *risvegliano* [c.m.] *forze psichiche contrarie* (moti di reazione), che costruiscono *per un'attiva repressione* [del] *dispiacere* [c.m.] i detti argini psichici.

L'uso del verbo *risvegliare*, che fa pensare all'esistenza delle potenze psichiche *prima* del loro esplicito porsi in funzione moderatrice, suggerisce una lettura delle dette potenze, della loro innegabile funzione repressiva o di sbarramento, non necessariamente ri(con)ducibile a un tratto di moderazione, ma, forse, più latamente (come già detto qui nella nota 40) a una modalità "prudenziale" (nel senso aristotelico della *fronesis*).

Il peculiare termine-concetto *seelischen Mächte*, potenze o forze dell'anima, evidenzia, in effetti, una versatilità delle potenze psichi-

che. Il significato concettuale della *Seele*, più prossimo all'ampia nozione di vita e vitalità che non a quella piega o angolatura della vita cui diamo il nome di psiche e/o mente, consente infatti di pensare le potenze dell'anima come una forma, un engramma psichico che la specie e l'individuo utilizzano, nel processo di civilizzazione, per dare una configurazione abitabile al proprio vivere.

Freud stesso, del resto, sottolinea, in una nota aggiunta nel 1914, che

bisogna considerare queste potenze che arginano lo sviluppo sessuale – il pudore, il disgusto e la moralità – come precipitati storici delle inibizioni esterne subite dalla pulsione sessuale nella psicogenesi dell'umanità [...] che compaiono nello sviluppo dell'individuo, a loro tempo, quasi spontaneamente per influenza dell'educazione e di altri fattori⁵⁰.

Il tratto evidenziato da Freud (precipati storici) è, a mio parere, un indice assai significativo della natura versatile-problematica delle potenze psichiche, del loro funzionare, per usare un termine bergsoniano, come organo-ostacolo, impedimento e insieme sviluppo, restrizione e insieme crescita. Pur non mirando direttamente al piacere, la loro peculiare funzione è diretta, infatti, «quasi spontaneamente per influenza dell'educazione e di altri fattori», a «un'attiva repressione» di quel «dispiacere» derivante dall'uso, per dir così, «improprio» della ricerca del piacere. D'altro canto, le potenze dell'anima, anche prima del loro esser piegate alla “funzione repressiva” di determinati moti sessuali, inutili e/o perversi, impegnate cioè in una direzione moraleggiante o moderatrice (in una sola parola: educatrice) della pulsione sessuale, contribuiscono, da un lato, ad arginare in generale la forza pulsionale sessuale, e dall'altro, – «quando [...] si sono sviluppate abbastanza presto, prima che la pulsione sessuale abbia raggiunto il suo pieno vigore»⁵¹ – a indicare all'individuo «la direzione del suo sviluppo».

Si potrebbe allora ipotizzare, alla base del funzionamento delle *seelischen Mächte*, una duplice spazio-temporalità, una “animale” (nel senso preciso della *Seele*) e una “spirituale” (nel senso ristretto dell'anima = spirito), non necessariamente contrapposte né gerarchicamente disposte, ma semplicemente configurate diversamente in ra-

⁵⁰ S. Freud, *Tre saggi cit.*, p. 474 [TS, p. 82].

⁵¹ *Ibid.*

gione del loro esercizio peculiare. Quella animale si formerebbe e si espliciterebbe unicamente in risposta «alle inibizioni esterne subite dalla pulsione sessuale nella psicogenesi dell'umanità» e si rivelerebbe quindi come una ritmica messa in atto dal vivente umano per sopportare-supportare le delimitazioni imposte al vagabondare della propria pulsione sessuale. Quella spirituale invece si articolerebbe come risposta risentita alle «costrizioni» dettate dalla «voce» degli «educatori» e da «altri fattori», e si esprimerebbe perciò essenzialmente come una contrazione messa in atto dal vivente umano per decifrare-decodificare la selva segnaletica in cui viene a trovarsi, nel corso del proprio sviluppo, per diventare l'individuo umano. Se è possibile leggere così la complessa problematica delle freudiane potenze psichiche, allora ne discende che la logica che regge l'esercizio delle potenze psichiche è, da cima a fondo, una logica non antinomica, e che dunque l'uso delle potenze psichiche può, per la duplicità temporale-funzionale che le connota, anche esser volto in una direzione non meramente contrappositiva⁵².

5.

Se si tiene ferma la duplicità di fondo del discorso freudiano intorno alla sublimazione, o meglio ancora la sottolineatura esplicita, appena letta nel brano citato, dell'esistenza e della costituzione di due «campi» e/o «ordini» della sublimazione, quasi due paradigmi differenti perché funzionanti in maniera diversa; e si tiene altrettanto fermo il dato, inoppugnabile, che «la validità del paradigma freudiano» per la comprensione del processo sublimante è, in generale, in stretta connessione con la centralità del campo (e procedimento) artistico ritenuto da Freud il modello dirimente di riferimento, ebbene, tutto questo comporta che «la sottospecie della sublimazione», da intendere non come degradazione della specie generale ma come una sua articolazione peculiare, una sua variante, stia a indicare *un altro campo di applicazione del processo sublimante*, sinteticamente ascrivibile, al contempo, all'ordine dell'etico e del morale (e defini-

⁵² Su questo discorso rinvio il lettore alle pagine 56-62 del mio studio *Tra sublimazione e risentimento* cit.

bile come tale) – se, come meglio si vedrà e come in parte si è già accennato, si assegna alla *Sublimierung* la dimensione ampia della *Kultur* e si attribuiscono alla *Reaktionsbildung* gli effetti ostensivi-realizzativi della *Zivilisation*, messi in atto con un procedimento *differente dal semplice spostamento di meta*, sia sul piano individuale (ivi compresi le singolari mineralizzazioni patologiche) sia su quello collettivo-sociale (cristallizzazioni sotto forma di istituti e istituzioni della inevitabile convivenza-connivenza dello stare-assieme).

E del resto, i riferimenti letterali, nel testo freudiano, al carattere, da un lato, e alla «serie delle nostre virtù», dall'altro, visti come espressioni pertinenti del funzionamento della «sottospecie della sublimazione», consentono, senza nessuna forzatura interpretativa, di ragionare intorno alla questione della sublimazione oltre il modello univoco dell'arte, e di dare alla formazione reattiva uno statuto non per forza di cose patologico – dal momento che l'abito e/o costume si configura come espressione di un particolare modo di funzionamento della *Sublimierung*: una sua sottospecie, e dunque un modo affatto peculiare di articolare il campo della paticità. E anche, di assegnare ad essa, come si è appena visto, i tratti dell'illusione⁵³, o quelli, probabilmente più pertinenti ma non antitetici a questi ultimi, di costruzioni ausiliarie, espressione che Freud usa ne *Il disagio nella civiltà*, prelevandola dal romanzo di Theodor Fontane, *Effi Briest*, e che qui io utilizzo proprio per dare una torsione interpretativa non patologica ma solo patica alla costruzione frenante cui dà vita la formazione reattiva.

Ritorniamo allora con queste precisazioni alla questione del carattere, e alla prima delle definizioni freudiane contenuta nel brano dei *Tre saggi* citato, da cui emerge che il carattere è una costruzione-composizione derivante dalla “materia sessuale” e composto dei tre elementi seguenti:

a) pulsioni fissate fin dall'infanzia; b) costruzioni ottenute per sublimazione; c) altre costruzioni che sono destinate a frenare efficacemente moti perversi riconosciuti come inutilizzabili.

Queste caratteristiche darebbero la prima, più o meno dettagliata, configurazione del carattere, composta da un lato dal fissaggio delle pulsioni (una sorta di fermo immagine del naturale) e dall'altro,

⁵³ Si veda, al riguardo, il già citato passo delle *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (S. Freud, *Opere*, vol. VIII, cit., p. 129).

dall'entrata in gioco di qualcosa che non si può non chiamare – artefatto, ovvero da costruzioni, rigorosamente al plurale perché sono due le specie della costruzione, che provengono, alcune – come scrive Freud in maniera chiarissima, quando deve definire la *facoltà della sublimazione* (*Fähigkeit zur Sublimierung*) nello scritto *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno* – dalla «proprietà [di detta facoltà] di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma psichicamente affine alla prima», consistendo, aggiunge Freud, in «questa possibilità di spostarsi, [della pulsione sessuale] [...] il suo valore di civiltà»⁵⁴; mentre altre (dighe, invasi, canali, ecc.) hanno letteralmente il compito di «frenare efficacemente» le derive dispendiose, cioè civilmente inutilizzabili, di pulsioni ostinate che si ostinano a permanere nella loro deriva dispendiosa⁵⁵.

Prima di vedere altre definizioni freudiane sul carattere, che ci consentiranno, pur in presenza, com'è stato notato, di poche e scarse definizioni⁵⁶, di mettere a punto meglio la sua fisionomia, leggiamo il passo contenuto in *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*.

Riassumendo le posizioni che dalla prospettiva psicoanalitica è possibile avanzare «sulla più profonda essenza degli uomini», Freud scriveva che *das Wesen des Menschen* è:

costituita da moti pulsionali elementari, comuni a tutti e miranti al soddisfacimento di certi bisogni originari [...] moti pulsionali [che] per sé stessi non sono né buoni né cattivi [e, aggiunge Freud, che] noi classifichiamo [insieme alle «loro manifestazioni»] in base alla loro relazione con i bisogni e le richieste della comunità umana [...] impulsi primitivi [continua Freud, che] devono compiere un lungo cammino evolutivo prima che sia loro concesso di operare nell'individuo adulto [e] *solo dopo che tutti [i] “destini delle pulsioni” si sono compiuti, emerge ciò che diciamo il carattere di un uomo* [c.m.] per il quale, com'è noto, la mera classificazione “buono” o “cattivo” è assolutamente inadeguata [essendo, peraltro,] raro che un uomo sia totalmente buono o cattivo;

⁵⁴ S. Freud, *La morale sessuale “civile”* cit., vol. V, p. 416.

⁵⁵ *Ibid.* Tornerò più in là su questa chiarissima definizione freudiana della *Fähigkeit zur Sublimierung*.

⁵⁶ Nell'edizione italiana delle opere freudiane, nella nota finale che chiude il testo *Carattere ed erotismo anale* (vol. V, p. 406), vien detto che: «Freud scrisse poco sul “carattere” e sul meccanismo della sua formazione [...] una frase nei *Tre saggi* [...] alcune osservazioni al punto c) di *La disposizione alla nevrosi ossessiva* [...] e soprattutto la discussione in *L'Io e l'Es*, prime pagine del § 3, ripresa assai brevemente in *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*), lez. 32».

perlopiù è buono sotto certi riguardi e cattivo sotto altri, o buono in date circostanze e decisamente cattivo in altre⁵⁷.

Estrapolo dal brano la frase «...solo dopo che tutti [i] “destini delle pulsioni” si sono compiuti, emerge ciò che diciamo il carattere di un uomo», perché mi sembra un tratto preciso per ragionare intorno alla nozione freudiana di carattere e perché da essa si ricava, con chiarezza, che per Freud il carattere non è uno stampo nel quale viene calata l'individualità per poi emergerne, una volta impregnata della sostanza adatta, con quella che sarà la sua personalità, ma è piuttosto una forma, o forse e meglio una configurazione o esposizione, che emerge solo dopo il compimento dei destini pulsionali, quale *Bestimmtheit*, determinazione-destinazione individuale.

C'è dunque una *durata* (*einen langen Entwicklungsweg*) alle spalle del carattere; o forse, e meglio, una traversata “evolutiva” delle *primitiven Regungen* consistente in una serie di modificazioni (inibizione o deviazione verso altre mete e altri ambiti, un reciproco mescolarsi, un mutamento di oggetto, un rivolgersi parziale sulla persona stessa del soggetto) cui devono sottostare «prima che sia loro concesso di operare nell'individuo adulto»⁵⁸.

Di questo *Weg* bisogna tenere conto perché solo esso ci consente di individuare nella sua esatta fisionomia il cosiddetto carattere – senza il *langen Entwicklungsweg* delle *vicissitudini pulsionali*, ovvero saltando il passaggio-dal, o l'attraversamento-del loro primitivismo elementare-elementale a una qualche forma e-ducativa (si ricordi: «moti pulsionali [che] noi classifichiamo [insieme alle “loro manifestazioni”] in base alla loro relazione con i bisogni e le richieste della comunità umana») che ne consenta, da un lato, la maggior precisazione fisiognomica, e dall'altro il loro «potere operativo» nel

⁵⁷ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in Id., *Opere*, vol. VIII cit., p. 129.

⁵⁸ *Ibid.* Il passo integrale di Freud recita: «Questi impulsi primitivi devono compiere un lungo cammino evolutivo prima che sia loro concesso di operare nell'individuo adulto. Vengono inibiti o deviati verso altre mete e altri ambiti, si mescolano tra loro, mutano i loro oggetti, si rivolgono parzialmente sulla persona stessa del soggetto» [Diese primitiven Regungen legen einen langen Entwicklungsweg zurück, bis sie zur Betätigung beim Erwachsenen zugelassen werden. Sie werden gehemmt, auf andere Ziele und Gebiete gelenkt, gehen Verschmelzungen miteinander ein, wechseln ihre Objekte, wenden sich zum Teil gegen die eigene Person].

senso culturale-civile, non è possibile ragionare o parlare del carattere di un uomo.

Insomma, se dal carattere astraiano separandola tutta la *lunga durata evolutiva delle Triebregungen*, che, quasi come il letto di un fiume, segnano-disegnano, non direttamente visibili, il *corpus* caratteriale, percorrendolo e innervandolo, con i loro disegni (non sempre esattamente riusciti, giacché alcune *Triebregungen*, precisa Freud, «si presentano quasi dall'inizio in coppie antitetiche», manifestano cioè una ambivalenza di fondo dando così adito alla formazione reattiva di installarsi); se dalla figura del carattere astraiano lo sfondo vicissitudinario, rischiamo di rendere il carattere solo un effetto di resistenza – una mineralizzazione – all'insistenza turbolenta delle *Triebregungen*, non vedendo quanto nella fissa maschera caratteriale pulsino, come vene nascoste, sostenute da un moto ostinato, gli invincibili *Triebe*.

Nella nota editoriale già citata allo scritto freudiano *Carattere ed erotismo anale*⁵⁹ venivano elencati i luoghi nei quali Freud ha condensato il suo pensiero sulla natura del carattere; andiamo allora a vedere questi luoghi (tranne il primo, quello dai *Tre saggi*, che già citato all'inizio di questo mio testo), per capire quanto «il poco» che Freud ha detto sul carattere sia invece sufficiente a caratterizzarne la natura e la funzione e a farci capire anche il nesso che esso ha con la *Reaktionsbildung*.

E partirei dall'ultimo dei luoghi citati nella nota, quello della Lezione 32^a (*Angoscia e vita pulsionale*) della *Nuova serie di lezioni della Introduzione alla psicoanalisi*.

6.

Il passo che leggeremo si inserisce, a mo' «di breve parentesi», nella presentazione che Freud sta facendo delle «relazioni fra angoscia e rimozione» e delle risposte che l'Io dà, con le sue tecniche, le sue «reazioni di difesa, le quali equivalgono a un vincolamento psichico del rimosso», di fronte al riemergere «di una pretesa pulsionale temuta».

C'è qui un punto – prosegue Freud – su cui vogliamo aprire una breve parentesi. Voi stessi vi siete certamente già fatti l'idea che quella cosa *così difficile da definire che si chiama "carattere"* [c.m.] sia da ascrivere totalmente all'Io.

⁵⁹ Si veda la nota 56.

Su ciò che crea il carattere, abbiamo scoperto insieme qualcosa. Innanzitutto l'incorporazione della prima istanza parentale come Super-io, ed è questo il tratto senza dubbio più importante, decisivo; quindi le identificazioni dell'epoca successiva con entrambi i genitori e con altre persone influenti, e le medesime identificazioni come sedimenti di relazioni oggettuali abbandonate. *Aggiungiamo adesso, quali immancabili apporti alla strutturazione del carattere, le formazioni reattive che l'Io acquisisce, dapprima nelle sue rimozioni, e più tardi, con mezzi più normali, ricacciando indietro moti pulsionali indesiderati [cc.mm.]*⁶⁰.

Il carattere si configura dunque come una *composizione* fatta di: a) incorporazione; b) identificazione (su due versanti); c) formazione reattiva (doppia provenienza).

Freud dichiara che il primo procedimento, quello dell'incorporazione, è quello decisivo: senza Super-io, non si dà carattere; ma, aggiunge Freud, anche il terzo elemento, ovvero la formazione reattiva, è decisivo, in quanto «immancabile apporto» per la strutturazione del carattere⁶¹.

Nello scritto *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, leggiamo:

Sul terreno dello sviluppo del carattere dobbiamo incontrare le stesse forze motrici [*Triebkräften*] che abbiamo scoperto all'opera nelle nevrosi. Tuttavia il fatto che *nel carattere manca ciò che è peculiare del meccanismo nevrotico, e cioè il fallimento della rimozione e il ritorno del rimosso* [c.m.], ci ha indotto a stabilire una netta distinzione teorica tra i due casi. Nella formazione del carattere [*Charakterbildung*], la rimozione o non entra in giuoco affatto o raggiunge senz'altro la sua meta, quella di sostituire il rimosso con formazioni reattive e

⁶⁰ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* cit., vol. XI, p. 200. «Sie haben gewiß schon selbst angenommen, daß jenes schwer Definierbare, das man Charakter heißt, durchaus dem Ich zuzuteilen ist. Einiges, was diesen Charakter schafft, haben wir schon erhascht. Vor allem die Einverleibung der früheren Elterninstanz als Über-Ich, wohl das wichtigste, entscheidende Stück, sodann die Identifizierungen mit beiden Eltern der späteren Zeit und anderen einflußreichen Personen und die gleichen Identifizierungen als Niederschläge aufgelaßener Objektbeziehungen. *Fügen wir jetzt als nie fehlende Beiträge zur Charakterbildung die Reaktionsbildungen hinzu, die das Ich zuerst in seinen Verdrängungen, später, bei den Zurückweisungen unerwünschter Triebregungen, durch normalere Mittel erwirbt*». Rinvio il lettore alla nota 23, dove ho citato il passo, quasi identico a questo appena letto, dal *Framemnto inedito* sulla biografia del presidente Wilson.

⁶¹ Si rilegga il passo di *Inibizione, sintomo e angoscia*, qui citato alla nota 26, dove Freud definisce le formazioni reattive dei nevrotici ossessivi (che sono la specie clinica dove più è all'opera, in modo manifestamente forte la *Reaktionsbildung*) «*esagerazioni* [c.m.] della normale formazione del carattere».

sublimazioni. Ecco perché i processi della formazione del carattere sono meno trasparenti e meno accessibili all'analisi di quelli nevrotici⁶².

Vorrei evidenziare, al seguito di Freud, il fatto, come scrive lo stesso autore⁶³, che il caso di nevrosi ossessiva presentato nello scritto sia «un'eccellente analogia» per comprendere «l'evoluzione del carattere», giacché il caso in questione presenta un singolare mutamento di carattere, in effetti *un vero e proprio capovolgimento del carattere*: si tratta di una donna che, da «graziosa fanciulla, donna innamorata, madre affettuosa [...] si è trasformata [in una] «vecchia strega»».

Il tratto che accomuna analogicamente i due casi sta, dice Freud, nell'uso della regressione,

ma nel primo caso si tratta di una regressione completa che segue a una rimozione (o a una repressione) effettuate senza difficoltà; nel caso della nevrosi si manifestano invece il conflitto, lo sforzo di non far prevalere la regressione, formazioni reattive contro la regressione stessa e formazioni sintomatiche dovute a compromesso operati da entrambe le parti, scissione delle attività psichiche in attività capaci di giungere alla coscienza e attività inconscie⁶⁴.

L'ultimo brano della messa a punto freudiana sulla natura del carattere, lo si legge nel cap. 3 de *L'Io e l'Es*. In questa, che è, di certo, la più famosa definizione freudiana, vien detto che

il carattere dell'Io [è] un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto. Bisogna ammettere naturalmente in via preliminare che esiste tutta una scala di differenti capacità di resistenza, che decidono fino a qual punto il carattere individuale può respingere, o invece accogliere, queste influenze provenienti dalla storia delle scelte oggettuali erotiche. In donne che hanno avuto molte esperienze amorose, sembra di poter facilmente rintracciare, nei tratti del carattere, le vestigia dei passati investimenti d'oggetto. Capita anche di osservare una contemporaneità di investimento oggettuale e di identificazione, e cioè un'alterazione del carattere che interviene ancor prima che l'oggetto sia abbandonato. In tal caso

⁶² S. Freud, *La disposizione alla nevrosi ossessiva* cit., p. 241.

⁶³ «Ma – aggiunge Freud – proprio sul terreno dell'evoluzione del carattere [*Charakterentwicklung*] ci imbattiamo in un'eccellente analogia con il caso clinico da noi descritto, una conferma dunque dell'organizzazione pregenitale sadico-ale», *ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 242.

l'alterazione del carattere potrebbe sopravvivere alla relazione oggettuale e in un certo senso tenerla in vita⁶⁵.

Più avanti, in merito alla «capacità di resistenza» individuale, e alla possibilità di «una contemporaneità di investimento oggettuale e identificazione» determinante nell'«alterazione del carattere», Freud precisa:

Tuttavia, comunque si costituisca in seguito la resistenza del carattere agl'influssi degli investimenti oggettuali abbandonati, *gli effetti delle prime identificazioni prodotte in tenerissima età risulteranno generali e persistenti* [c.m.]⁶⁶.

Se, attraverso queste tre citazioni, proviamo adesso a sintetizzare l'idea freudiana relativa a «quella cosa così difficile da definire che si chiama “carattere”»⁶⁷, e aggiungiamo, ai tre momenti costitutivi di esso (1. incorporazione, 2. identificazione, 3. formazione reattiva), le qualificazioni: 1) una riuscita della rimozione, ovvero una sua soluzione e risoluzione in termini o di formazioni reattive o di sublimazioni (cosa questa, sottolineava Freud, che non ci consente di vedere i processi di formazione del carattere, trasmutati, per dir così, dalle sostituzioni del rimosso); 2) un sedimento di antichi investimenti oggettuali, prezioso un tale sedimento giacché in esso si è depositata la storia delle scelte oggettuali dell'individuo; quel che ne emerge, in termini di *Idea del Carattere*, è il suo essere ascrivibile «totalmente all'Io»⁶⁸, e per questo motivo si può affermare che il “carattere” è la prova più potente della capacità dell'Io di farsi, nonostante sé (o al di là di Sé²), marchiare e macchiare da Altro, ovvero di essere, insieme, *un'esposizione all'alterazione (di Sé) costitutiva*⁶⁹ e *il tentativo di rac-*

⁶⁵ S. Freud, *L'io e l'Es* cit., p. 492 (i corsivi sono miei).

⁶⁶ Ivi, p. 493.

⁶⁷ Id., *Introduzione alla psicoanalisi*, Lezione 32^a, cit., p. 200.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Si vedano su questo termine, “alterazione”, un passo di *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, vol. II, a p. 327; la p. 103 di *Inibizione, sintomo e angoscia*, e le pp. 503, 517 e 522 di *Analisi terminabile e interminabile*, vol. XI, Ma, in generale, è sufficiente, al riguardo, rileggere le pagine 486-490 del 2° capitolo de *L'io e l'Es*, dove l'«Io», in questo caso debitamente virgoletto, viene definito una «costruzione» («costruzione della nostra immagine dell'Io», scrive letteralmente Freud ne *L'io e l'Es* cit., p. 486), in quanto viene fuori, emerge, “alla vista” della riflessione o sapere coscienziale («tutto il nostro

cogliere-raccogliersi in una qualche forma, più o meno, bene o male, autonoma, unitaria, distinta anche se fallace nella riuscita “positiva” (nel senso di fattuale) di tali caratteristiche⁷⁰.

Una forma che, in sostanza, è riconducibile, ma non totalmente riducibile, al *moulding reattivo*, alla *réaction spirituelle* (*Reaktionsbildung*), ovvero a quella modalità «tecnologica» di trattare la materia pulsionale, dove l'intervento del “soggetto” non consiste nel deviare la meta, ovvero convertirla (come fa la sublimazione vera e propria), quanto piuttosto nel convertire sé in altra maniera, nel porsi e utilizzare sé come uno strumento repressivo-costrittivo di paradossale trasformazione, col rischio, da un lato, di fissarsi così tanto in altro da trovarsi a essere una conversione radicale di sé fino al punto di

sapere è invariabilmente legato alla coscienza», *L'io e l'Es* cit., p. 482) come un composto di parti che lo costituiscono e insieme lo determinano ad essere quel che gli “riesce” di poter essere («L'io non è padrone in casa propria» aveva già specificato Freud alcuni anni prima, nello scritto *Una difficoltà della psicoanalisi*, vol. VIII, p. 663), qualcosa dunque di strutturalmente diverso dall'apparenza di «autonomia, unitarietà, distinzione da altro» (*Il disagio nella civiltà* cit., p. 5), entro cui racchiudiamo «il senso di noi stessi, del nostro proprio io» (*ibid.*) per non vedere che «una tale apparenza è fallace» (*ibidem*), e che di conseguenza l'io, che «verso l'esterno [...] sembra affermare linee di confine chiare e nette» (*ibid.*), probabilmente perché, come aveva già detto in maniera definitoria ne *L'io e l'Es*: «[l'io] è prima di ogni altra cosa un io-corpo», (cit., p. 490), si manifesta, agli occhi disingannati dell'«esperienza psicoanalitica», come una forma composta e un elemento di transito («L'io è [...] soggetto a disturbi e i confini dell'io non sono stabili», scrive Freud ne *disagio nella civiltà* cit., p. 6, c.m) e non solo nella patologia, che ci presenta «un gran numero di stati in cui la delimitazione dell'io nei confronti del mondo esterno diviene incerta o dove i confini sono davvero tracciati in modo errato; casi in cui parti del nostro corpo, addirittura segmenti della nostra vita psichica, percezioni, pensieri, sentimenti ci appaiono come estranei e non facenti parte dell'io, altri in cui si attribuisce al mondo esterno ciò che ha avuto origine nell'io e da questi dovrebbe essere riconosciuto» (ivi, pp. 5-6), ma anche lì dove, non patologicamente, come nell'innamoramento, ad esempio, «il confine fra io e oggetto rischia di dissolversi» (ivi, p. 5), oppure come avviene nella grandiosa formazione di compromesso che è il sogno, dove l'io si compone e si scompone nell'*andere Schauplatz* come un «soggetto assoggettato» alle «forme» che di volta in volta si mostrano su di esso...

⁷⁰ Per quanto riguarda le suddette *aspirazioni* (all'autonomia, unità e distinzione) dell'io, è sempre bene tener presente la pagina di *Inibizione, sintomo e angoscia* (cit., p. 248), nella quale Freud parla di una «coazione alla sintesi» (*Zwang zur Synthese*) propria dell'io, una coazione che aumenta quanto più si rafforza e si sviluppa l'io, una sintesi necessitante che fa il paio con – o meglio ancora, è il *pendant* esatto di – quella pulsione alla padronanza (*Bemächtigungstrieb*) di cui, a più riprese, aveva già parlato ne *I tre saggi sulla teoria sessuale*, e che ribadisce in *Al di là del principio di piacere* (S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., p. 202), con riferimento al gioco del rochetto del suo nipotino.

essere l'esatto contrario di quel che si fu un tempo, e rafforzando così tanto «quei moti che sono in contrasto con quelli da rimuovere»⁷¹ da diventare irriconoscibile a sé, e dall'altro, se ci spostiamo però dalla prospettiva tutta individualmente serrata a sé e in sé, produrre la possibilità *illusoria (finzionale)* di una vita capace di prendere le distanze dalla propria vitalità, inclinando-declinando, ovvero, (contro)investendo, in forma di «misure cautelative»⁷², la possente spinta vitale (e, di fondo, sessuale) alla costruzione di istituti o barriere (morale, pudore, ripugnanza; coscienziosità, pietà, pulizia⁷³) e istituzioni («ordinamento statale, eticità, diritto, religione»⁷⁴) adeguati o meno a tenere (e contenere, soprattutto) le spinte alla dissoluzione dei legami interindividuali.

Ritroviamo qui, la *duplicità categorial-strutturale ma anche esperienziale* della *Reaktionsbildung* freudiana, che si delinea al tempo stesso come un soggettivo possibile tratto patologico ma anche come il tratto fondamentale civile-civilizzante messo in atto nella relazione intersoggettiva, che si esprime, come diceva Freud, con le istituzioni "sociali": «ordinamento statale, eticità, diritto, religione», quali *reattive formazioni* che emergono dalla necessità di andare oltre il «complesso edipico» ma anche oltre le sottospecie comunitarie di fratelli in lotta contro lo stesso padre.

Da questa angolazione, la *Reaktionsbildung* è veramente-realmente ciò che indicava Lacan traducendola con *réaction spirituelle*: essa è il campo dei costumi e delle istituzioni civilizzatrici alle quali necessita il passaggio costituzionale, ovvero una fondazione che ha una sua auto-nomia ordinativa e coerente a fronte della disseminazione singolaristica dei bisogni e desideri individuali.

È questa faccia della formazione reattiva che si tratta ora di considerare, dopo aver messo in evidenza la dimensione tutta individua(lizza)nte del carattere.

⁷¹ S. Freud, *Frammento inedito* cit., p. 229.

⁷² S. Freud, *Due voci di enciclopedia*, in Id., *Opere*, vol. IX, p. 450.

⁷³ La prima triade la si trova nello scritto *Autobiografia* cit., vol. X, p. 105, la seconda nel capitolo V di *Inibizione, sintomo, angoscia* cit., p. 263. Ma altre nominazioni delle potenze psichiche e/o formazioni reattive, si trovano anche in altri testi freudiani, a cominciare dai *Tre saggi sulla teoria sessuale*.

⁷⁴ S. Freud, *Due voci di enciclopedia* cit., p. 456.

7.

Trattandosi della manifestazione pubblica della *spirituelle réaction*, è impossibile non passare per la prima configurazione della formazione reattiva per eccellenza, ovvero per il Super-Io o ideale dell'Io, di cui ne *L'Io e l'Es* troviamo questa definizione: «Il Super-io non è [...] soltanto il residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, esso ha anche il significato di *una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte*». E la sua precisa funzione: «Quando il tentativo dell'Io di padroneggiare il complesso edipico risulta mal riuscito, *l'investimento energetico riferentesi a questo complesso e derivante dall'Es torna all'opera nella formazione reattiva dell'ideale dell'Io*»⁷⁵.

Vorrei aggiungere qui, e lo faccio giusto dopo questi due passi relativi all'*Über-ich* – e si capirà dal passo che citerò il perché –, quanto sia centrale e dirimente, nella riflessione di Freud, la nozione teorica di *Reaktionsbildung*, quanto cioè il suo essere sia, insieme, una disfunzione patologica (avente le sue radici al confine tra dentro e fuori, tra la dimensione tutta privata e quella pubblica della vita soggettiva) se spinta troppo all'estremo e invasiva, al limite della paralisi, dell'intera vita di un'esistenza, ma anche, e non è un paradosso, una funzione, diciamo così, fisiologica dell'apparato psichico, se, come stiamo per leggere, essa spinge il suo potere, o meglio il proprio contro-potere, di controllo e di disciplinamento, fin dentro il territorio dell'onirico.

Nel paragrafo 9 dello scritto *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni*, Freud, prendendo in esame quei sogni di contrasto con la *regola* principale del sognare – appagamento di un desiderio –, ne enuncia due tipi che secondo lui costituiscono: a) un'eccezione vera (*die einzige wirkliche*), e sono «i sogni che si presentano nelle nevrosi traumatiche»; b) un'eccezione «apparente» (*die einzige scheinbare*), e sono i «sogni di punizione».

Riferendosi a quest'ultima

categoria di sogni riscontriamo – scrive Freud – il fatto singolare che proprio nulla di ciò che fa parte dei pensieri onirici latenti viene assunto nel contenuto onirico manifesto, e che anzi al loro posto compare qualcosa di comple-

⁷⁵ S. Freud, *L'Io e l'Es* cit., rispettivamente p. 496 e p. 501.

tamente diverso, che si deve descrivere come *una formazione reattiva contro i pensieri onirici stessi, come qualcosa che li rigetta e li contraddice in modo assoluto*. Una simile azione aggressiva contro il sogno si può ascrivere soltanto all'istanza critica dell'Io [cc.mm.], e si deve quindi supporre che tale istanza, messa all'erta dall'appagamento inconscio del desiderio, abbia ristabilito temporaneamente il suo dominio anche durante lo stato di sonno. Avrebbe potuto, chiosa Freud, reagire al contenuto onirico indesiderato anche con il risveglio, ma ha trovato nella formazione del sogno punitivo un modo per evitare l'interruzione del sonno⁷⁶.

È un passo, questo, estremamente importante, anche se Freud nel seguito del capitolo, come aveva già fatto in *Al di là del principio di piacere*⁷⁷, lo ridimensiona affermando che «lo stupore di fronte a una struttura onirica come questa si ridimensiona se teniamo presente quanto spesso la deformazione onirica, che è al servizio della censura, sostituisce a un singolo elemento qualcosa che in un certo senso rappresenta il suo opposto o il suo contrario»⁷⁸.

E importante il passo lo è non solo perché, proprio a partire dall'analogia con la deformazione censoria onirica, abbiamo la messa in risalto della stessa funzione che svolge, in generale, la formazione reattiva – rappresentare il suo opposto o il suo contrario –, e quindi a ragione, checché lui stesso smentisca quel che ha appena affermato, Freud può chiamare la maniera contrastiva dell'«istanza critica dell'Io» «qualcosa [...] che si deve descrivere come una formazione reattiva», essendo nel sogno una tale maniera di contrastare la spia della presenza dell'ideale dell'Io o Super-io, di cui abbiamo dato un po' più su le caratteristiche principali.

Ma il passo citato importante lo è anche per un altro motivo. Perché, nonostante Freud assegni la funzione che adesso riporteremo solo ai sogni da nevrosi traumatica, forse è possibile – sulla base di quella che viene designata «fase intermedia in cui viene falsificato il contenuto onirico»⁷⁹, che è giusto la fase dell'intervento della defor-

⁷⁶ S. Freud, *Osservazioni sulla teoria e la pratica dei sogni* cit., in Id., *Opere*, vol. IX, p. 430.

⁷⁷ Parlando di tale tipologia di sogni in *Al di là del principio di piacere* Freud diceva che i «sogni di punizione [...] si limitano a sostituire [c.m.] l'appagamento del desiderio proibito con la sua adeguata punizione, e quindi appagano il desiderio connesso al senso di colpa che reagisce alla pulsione ripudiata» (p. 218).

⁷⁸ S. Freud, *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* cit., p. 431.

⁷⁹ Ivi, pp. 430-431.

mazione onirica, e che per certi versi, di certo analogici, rimanda alla funzione censoria del Super-Io, anch'esso avente, nella disposizione dell'apparato psichico, una funzione intermedia tra l'Es e l'Io⁸⁰, – si può attribuire all'entrata della formazione reattiva nel sogno, che sceglie, decide non di interrompere il sonno ma, in combutta con la censura deformante attiva nella costruzione del sogno, di farlo proseguire sotto la forma dell'angoscia punitiva, una funzione da sottospecie rispetto a quella principe e principale (per ripetere la caratteristica principale della *Reaktionsbildung*, quale *sottospecie* della sublimazione), in quanto, se quelli traumatici sono sogni che, come dice Freud, attivano o esprimono una «funzione dell'apparato psichico che, senza contraddire al principio di piacere, è però indipendente da esso, e pare più primitiva del proposito di ottenere piacere ed evitare dispiacere», e la funzione che attivano è quella della coazione a ripetere, i sogni punitivi messi in campo dalla formazione reattiva, invece di defatigarsi a ripercorrere la via lunga e tortuosa della coazione a ripetere, danno immediatamente l'apparenza di risoluzione della questione posta alla base della *Wiederholungszwang* («legare psichicamente le impressioni traumatiche»), decidendo, di netto e in contrasto con la nenia angosciosa del soggetto traumatizzato e direttamente contro le mire funeste del trauma sempre ritornante, la soluzione finale della punizione!⁸¹ In più, che quella prodotta dalla formazione reattiva sotto la scena di un sogno punitivo, sia *die einzige scheinbare*, ovvero «la sola eccezione apparente» contro la regola dell'appagamento del desiderio, rispetto a *die einzige wirkliche*, «la sola eccezione vera» rappresentata dal sogno traumatico, rende ragionevole sottolineare lo *scheinbare* utilizzato da Freud, in contrapposizione al *wirkliche*, e nel senso tutto filosofico della *parvenza* contrapposta al *vero*, o meglio ancora alla realtà effettuale, proprio perché, come abbiamo già più volte ripetuto, una delle caratteristiche della *Reaktionsbildung* sta nella capacità di far avvertire, al soggetto che la mette in atto, l'illusione di un rovesciamento effettivo, com-

⁸⁰ Sulla funzione mediana o anche intermedia del Super-Io, si veda anche il passo del *Compendio di psicoanalisi* dove la posizione mediana «tra Es e mondo esterno» del Super-Io consistente nell'unificare «in sé gli influssi del presente e del passato» diventa per Freud «un esempio di come il presente si converte nel passato» (S. Freud, *Compendio di psicoanalisi* cit., in Id., *Opere*, vol. XI, p. 634).

⁸¹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* cit., pp. 218-219.

piutamente realizzato, prodotto dalla funzione reattiva (cosa che nei sogni di punizione, è data proprio dalla conclusione, apparentemente risolutiva, attraverso appunto la punizione o il castigo, della situazione angosciosa⁸²)!

Mi sembra tuttavia utile, ora, rinviando le implicazioni di un simile discorso, a qualche pagina più avanti, riferirmi a e riportare le due posizioni sulla formazione reattiva, di cui ho detto all'inizio, ovvero quella di Laplanche e di Lacan (di cui ho peraltro già anticipato la traduzione, nella sua lingua madre, della *Reaktionsbildung*, *c'est-à-dire: réaction spirituelle*).

8.

Partirei innanzitutto da Laplanche e da ciò che si legge nella chiusa della voce «sublimazione» dell'*Enciclopedia della psicoanalisi*. In essa vien detto che tale nozione non sarebbe stata elaborata abbastanza da Freud e dopo Freud, e in modo ancora più preciso che «la mancanza di una teoria coerente della sublimazione rimane una delle lacune del pensiero psicoanalitico»⁸³.

La tesi viene ripresa da Laplanche in un suo corso sulla sublimazione⁸⁴; ma paradossalmente, invece di mirare a riempire la lacuna concettuale (sia freudiana che post-freudiana), Laplanche porta la tesi dell'*Enciclopedia* nella direzione di un'inevitabile e radicale eliminazione del concetto stesso di sublimazione, data la sua «non chiarezza» di fondo⁸⁵.

Ancora più paradossale e strano, però, appare il fatto che Laplanche recuperi, e in parte salvi, il poco chiaro concetto freudiano di *Sublimierung*, nella versione della formazione reattiva, della quale dice che per un verso essa chiarisce il concetto generale di sublimazione, ma che, per un altro verso, avendo Freud fatto di questa particolare piegatura e impiego del processo sublimante un uso «talmente

⁸² Si veda, qui, p. 98, dove riporto il passo preciso dalle *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in cui Freud parla dell'*illusione* (ma anche: *finzione, simulazione, inganno – Vortäuschung e ingannare, illudere, fuorviare – täuschen*) prodotta dalla *Reaktionsbildung*, di un *rovesciamento effettivo* del contenuto di una pulsione, «come se l'egoismo si fosse trasformato in altruismo e la crudeltà in compassione».

⁸³ J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi* cit., p. 590.

⁸⁴ J. Laplanche, *Problematiche III. La sublimazione* cit.

⁸⁵ Ivi, p. 125.

limitato», la nozione di formazione reattiva «non include il nocciolo del problema»⁸⁶ (*ibid.*).

Visto che è proprio su questo concetto di *Unterart der Sublimierung* della formazione reattiva che sto riflettendo, mi sembra utile riportare il conciso ragionamento di Laplanche sul detto concetto, partendo dalla seguente sua affermazione preliminare: «in alcune formulazioni iniziali di Freud nei *Tre saggi* [...] la sublimazione è accostata [c.m.] a quella che è chiamata formazione reattiva».

Con la nozione di formazione reattiva abbiamo qualcosa di relativamente preciso e veramente maneggevole nella clinica: *l'idea che certe formazioni caratteriali siano il rovescio del pulsionale, che abbiano il compito, insomma, di mantenerlo sotto una specie di cappa più o meno solida – talvolta una vera cappa di cemento – ma al tempo stesso traendo la loro energia appunto dalla pulsione contro la quale sono incaricate di lottare*. Per parlare in termini meno astratti, continua Laplanche, cito quelle grandi formazioni reattive che Freud segnala come risultato della rimozione del complesso di Edipo e della sessualità infantile: il pudore, il disgusto, l'orrore dell'incesto, formazioni che compaiono con il periodo di latenza. È ancora la formazione reattiva che è alla base di quello che si chiama il carattere anale e, più in generale, di un gran numero di formazioni cosiddette caratteriali (*giacché il caratteriale trova il suo modello, forse la sua applicazione quasi unica, nel carattere anale*). *Se la sublimazione fosse dunque assimilabile alla formazione reattiva, avremmo un modello relativamente chiaro, vicino a quello della formazione reattiva* [cc.mm.].⁸⁷

Freud accosterebbe, dunque, secondo la curiosa interpretazione di Laplanche, la sublimazione alla formazione reattiva, quando è evidente, e lo abbiamo visto, che per Freud la *Unterart der Sublimierung* è appunto una varietà della *Sublimierung* (o forse e meglio si potrebbe, e si dovrebbe, dire che essa è una *variazione della Sublimierung*, dato che nel corso dei *Tre saggi* Freud fa uso, più volte, di questo concetto espressamente darwiniano: ricordo che *L'origine delle specie* si apre e si articola proprio a partire dal concetto-termine di *variazione*, vero e unico nonché costante *fil rouge* dell'intera riflessione darwiniana), cosicché la *Sublimierung* rimane, di fatto e di diritto, la prima specie (una *Ur-Art*), da cui possono «discendere per variazione» altre sottospecie ed è quindi la formazione reattiva, nella sua modalità di sottospecie, ad essere accostata alla sublimazione.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

Al di là delle perplessità espresse da Laplanche in questo suo passo, in realtà delle vere e proprie interpretazioni infedeli del testo freudiano (perlomeno quello dei *Tre saggi*); al di là della fondatezza o meno della tesi generale di una carenza nella concettualizzazione del termine di *Sublimierung* e della riduzione-riconduzione di essa alla «sua sottospecie», credo sia possibile ricavare da Freud almeno un punto, generalissimo forse ma non per questo lacunoso, direi un punto chiave e fermo relativo alla sublimazione: questa è, insieme, l'orizzonte e il termine della civilizzazione, o addirittura la possibilità stessa della *Kultur*, giacché la forza della *Sublimierung*, una forza sempre esposta alla non riuscita, sta nel rilevare-tradurre la capacità di spostamento della meta, insita nelle pulsioni sessuali, nella sua (della *Sublimierung*) capacità specifica di scambiare e/o deviare-dirottare la meta sessuale con e verso un'altra meta – e in questo, scrive Freud, «consiste il suo valore di civiltà»⁸⁸.

Vorrei aggiungere ora l'altra posizione sulla formazione reattiva, quella espressa da Lacan.

A questa nozione Lacan ha dedicato, nei suoi *Seminari*, per quanto sono riuscito a individuare, solo due brevi *excursus*, il primo ne *L'etica della psicoanalisi* e il secondo nel seminario *D'un Autre à l'autre (Da un Altro all'altro)*. Do soprattutto e innanzitutto il passaggio dal seminario su *L'etica*, giacché in esso si trova una formulazione, meglio ancora una traduzione-interpretazione della *Reaktionsbildung* di notevole interesse per me, e soprattutto, come già detto, significativa per il mio ragionamento sulla collocazione inter- e intra-individuale della formazione reattiva.

Dice Lacan in risposta a Pierre Kaufmann (che ha riassunto per il seminario un testo di Bernfeld sulla sublimazione freudiana):

In realtà, al livello dei *Tre saggi sulla sessualità*, regna la massima ambiguità riguardo ai rapporti tra *reazione spirituale* [c.m.] e *Sublimierung*. È da questo testo [...] che parte il problema. In quel momento, quell'articolazione ha causato molte difficoltà ai commentatori – ci si chiede, a seconda dei passi, se Freud faccia della *Sublimierung* una modalità particolare della formazione reattiva o se, al contrario, la formazione reattiva vada posta all'interno di una forma in cui la *Sublimierung* avrebbe una portata più vasta.

⁸⁸ S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno* cit., p. 416; e anche la versione (siglata nel mio testo come: MS) contenuta alle pp. 27-45 di S. Freud, *Psicoanalisi della società moderna*, traduzioni di Cecilia Galassi e Jean Sanders, Newton Compton, Roma 2010³. La citazione in MS è a p. 32.

L'unica cosa importante – aggiunge Lacan – da tenere presente è la frasetta che si trova in fondo alla nota 79 e conclude tutto il paragrafo su formazione reattiva e sublimazione. Essa fa una distinzione che non viene ulteriormente sviluppata, come osserva molto giustamente Bernfeld – Possono esserci anche sublimazioni mediante altri e più semplici meccanismi⁸⁹.

Lacan dunque riprende in parte i dubbi interpretativi suscitati, nell'ambito psicoanalitico, dalle tesi freudiane, invitando però quelli che lo seguono e quelli che hanno interpretato il problema posto dalle affermazioni freudiane, a fermarsi sulla frasetta contenuta nella nota al paragrafo *Formazione reattiva e sublimazione* dove Freud sottolinea che possono esserci dei processi sublimanti «mediante altri e più semplici meccanismi».

Lacan tornerà su questo passaggio del testo freudiano nell'altro seminario (1968-1969) da me citato, *D'un Autre à l'autre*⁹⁰, nella lezione XIV, ripetendo l'invito a fermarsi sulla *petite phrase* contenuta nella nota ai *Tre saggi*, per aggiungere, rispetto a quanto aveva detto nel seminario su *L'etica*, che tra «le porte [attraverso cui] si può produrre [la freudiana sublimazione: idealizzazione dell'oggetto in concorso con, *opérant avec*, dice Lacan,] con la pulsione [le] più semplici sono evidentemente le *Reaktionsbildungen*», ma che, nonostante Freud abbia indicato che esistano altri possibili *abords* (approdi) alla sublimazione, diversi e più semplici, Lacan sottolinea, con graziosa ironia, che Freud «semplicemente non [...] dice» quali siano questi altri e semplici approdi, glossando: forse faceva fatica a pensarli, questi elementi...

Ora, la cosa più importante per me, in questo punto del mio testo, è il modo in cui Lacan traduce-interpreta, nel seminario su *L'etica*, il termine: *Reaktionsbildung*, con *réaction spirituelle*. Coloro che sanno quanto sia stato importante anche per Lacan il seminario kojéviano sulla *Fenomenologia* hegeliana, non si sorprenderanno di veder tradotto da Lacan il termine *Bildung*, presente nell'espressione

⁸⁹ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, Libro VII, Einaudi, Torino 1994, pp. 198-199.

⁹⁰ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, pp. 7-8 (ora tradotto e curato, nella "versione" Miller, da A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019; il passo si trova alle pp. 224-225). La mia citazione è tratta dall'edizione on line (in formato pdf) dei seminari lacaniani approntata dall'*Association lacanienne internationale*, introdotta da una breve nota di Charles Melman e seguita dalla voce *Jacques Lacan*, scritta dallo stesso Melman per il *Dictionnaire de la Psychanalyse*, sous la direction de Roland Chemama et Bernard Vanderersch, Larousse, Paris 1998.

Reaktionsbildung, con *spirituale*; nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito* vi è infatti un intero capitolo dedicato alla *Bildung* (tradotto prevalentemente con *cultura*) ovvero, come traduce Kojève, *formazione educatrice [mediante il Lavoro]*, o, più in generale e comprensivo non soltanto della dimensione dell'*Arbeit*, *processo di formazione culturale e/o spirituale del singolo*. Aggiungo subito che tale dicitura: *réaction spirituelle* si trova, come unica occorrenza, nel seminario sull'etica; le altre volte che utilizza il termine freudiano, Lacan lo rende, come di norma viene tradotto nella sua lingua, con l'espressione: *formation réactionnelle* o *formation de réaction*.

Se dunque non è sorprendente, almeno per me, la traduzione lacaniana, forse però, per coloro che, in ambito psicoanalitico, sono abituati a intendere il termine *Bildung* esclusivamente nel senso di formazione, e questo inteso però più nel verso del meccanismo che del procedimento spirituale (o culturale, o e-ducativo, in senso letterale, o simbolico, nel rigoroso dettato lacaniano) dell'apparato psichico, la traduzione lacaniana ha però per me un tratto di felice sorpresa perché mi conferma, nella lettura che sto proponendo qui della *Reaktionsbildung*, del tratto cioè non esclusivamente patologico della formazione reattiva, e mi spinge quindi a sostenere che essa è anche, o forse *in primis* (se la collochiamo-leggiamo anche sul versante filogenetico, come più volte fa Freud in vari luoghi della sua opera), la risposta specie-specifica, nel «contesto dell'accadere universale»⁹¹, alla sua, della specie umana, intendo, *disagiata abitabilità* nell'«accadere universale».

Orbene, se la traduzione lacaniana forza, non senza ragione, l'espressione reattiva-sublimate, verso la frontiera del Simbolico (luogo unico e peculiare dell'umana specie avente il logos, per Lacan in distacco radicale, la nostra specie, per la sua natura di animale-avente-il logos, con la prospettiva segnica dell'animale), collocando Lacan, con il suo tradurre *Bildung* con «spirituale», la *Reaktionsbildung* in continuità, pur se sotto la forma reattiva, con il Simbolico e dunque comprensibile, la *réaction spirituelle*, solo se la si decifra con il *prisma dello spirituale*, ebbene, al di là di una, da parte mia non totale condivisione, della frattura (o, in linguaggio hegeliano, del salto non naturale) dell'umano dal suo passato

⁹¹ S. Freud, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. XI, p. 641.

animale al suo permanente senso e abito oltre-animale, in virtù del potere significante e del Significante, quel che vorrei ribadire, adesso, seguendo per un verso (ma anche, di traverso) la traduzione lacaniana – e ripetendola con alcuni versi di Foscolo: «*Dal dì che nozze e tribunali ed are / diero alle umane belve esser pietose / di se stesse e d'altrui*» –, che è anche attraverso queste formazioni reattive (matrimonio, legge, religione) che viene disciplinata-regolamentata non soltanto l'individuale vita alle prese con i suoi turbamenti pulsionali, ma questa stessa vita (con le sue singolari pulsioni) sia in rapporto con altre vite, dissidenti in nome delle proprie singolari pulsioni con tutte le conviventi vite singolari con le quali viene a confliggere, sia con quell'altra vita, cioè la «Natura [che] con veci eterne a sensi altri [dalla destinazione civile] destina (Foscolo)» la mortale individuale specie.

9.

Se il mio ragionamento sulla collocazione e l'uso della *Reaktionsbildung* ha un senso pensabile e praticabile, oltre il tratto patologico che essa assume in alcune divise soggettuali, va aggiunto che esso comporta un ripensamento-riposizionamento del concetto di sublimazione e di quella che è la sua sottospecie, la formazione reattiva, un ripensamento-riposizionamento che chiama in causa lo sfondo, diciamo così, filosofico-antropologico del nesso, disgiuntivo vs congiuntivo, di natura e cultura, in base al quale vengono definiti gli stessi concetti di *Sublimierung* e *Reaktionsbildung*.

Rimanendo nell'ambito strettamente psicoanalitico, e spostando a qualche pagina più in là la questione freudiana, all'uso cioè ampio e estensivo che Freud fa del concetto di *Reaktionsbildung* (di cui abbiamo visto nelle pagine precedenti l'uso per la formazione del carattere e poco ancora del suo uso cultural-civile), vorrei sul nesso cultura-natura riferirmi a e riportare, in maniera sintetica, alcune riflessioni di Lou Andreas-Salomé, a proposito della *frattura e/o salto* (ben presente, come sappiamo, in Lacan) tra mondo animale e mondo umano, un mondo, quest'ultimo, tutto stabilizzato nella e dalla *prospettiva creazionista* del Linguaggio e del Significante, e in rotta di collisione, per dir così, con il mondo animale dei segni.

Una frattura, occorre sottolinearlo e ribadirlo con forza, che in Freud, pur nell'indubbia differenza tra l'uno e l'altro mondo, non è mai così netta, tant'è che da un capo all'altro della sua opera sono presenti e ribaditi i rimandi non puramente analogici ma da leggere come *vere e proprie giunture* tra mondo animale e mondo umano sulla base, per fare un solo esempio, di un concetto quale quello di «ereditarietà» e «eredità arcaica» (declinati per lo più darwinianamente, e qualche volta anche lamarckianamente). Si vedano a mo' di esempio alcuni passaggi dal *Mosè e il monoteismo*, lì dove Freud esplicitamente afferma che con l'ammissione della «permanenza [delle] tracce mnestiche nell'eredità arcaica» non solo viene «gettato un ponte sull'abisso che separa la psicologia individuale da quella collettiva», ma si ottiene, precisa Freud, «anche qualcosa d'altro. Riduciamo la frattura che i vecchi tempi dell'umana arroganza hanno eccessivamente allargato tra l'uomo e l'animale»⁹².

Ed è in effetti proprio la Salomé, rileggendo il concetto freudiano di *Sublimierung* in una direzione interpretativa che, più che “fondare” il concetto in questione sulla discontinuità, preferisce leggerlo e utilizzarlo nella prospettiva di una continuità di natura e cultura, a confermare la critica freudiana all'«umana arroganza» di allargare «eccessivamente» la frattura.

Di seguito riporto alcuni momenti di questa posizione della Salomé, per indicare una via diversa che, se percorsa fino in fondo, consente di mettere a punto ancor meglio i concetti di *Sublimierung* e *Reaktionsbildung*.

In una nota del suo diario (degli anni 1912-1913) dedicata alla questione della *Sublimazione*, la Salomé evidenziava che

l'interpretazione genetica, che si occupa del fenomeno “primitivo” come stadio da superare [...] ha conferito al concetto di sublimazione un pericoloso carattere di contrapposto al fenomeno naturale. In tal modo, continua la Salomé, il *binomio natura-cultura*, ovunque contemporaneamente presente perché *espressione totale del fenomeno umano come tale*, viene intensificato in sede storica-artificiale, e i processi di «sublimazione» e di «repressione» ne risultano fatalmente imparentati. In effetti, l'individuo odierno, così come il «selvaggio», imponendo limitazioni alla propria natura (fatto di cui non va esente nemmeno il selvaggio), non solo non escono dalla natura ma penetrano contemporaneamente

⁹² S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteista* cit., in particolare le pp. 420-421.

te nel proprio essere – in modo analogo a un dipresso della sessualità, che una volta rimossa dalle zone erogene e sospinta nella zona genitale, vi diventa procreatrice. Allo stesso modo come tale processo non è una sublimazione, quindi una deviazione dal fine sessuale, bensì invece un mezzo per raggiungerlo, così anche *l'occultazione della natura rappresenta soltanto in apparenza una denaturalizzazione, perché si attua proprio grazie alla natura* [cc.mm.] [...]

Ciò che è chiamato «sublimazione» non è altro, nella sua essenza, che realizzazione di noi stessi [...]: si tratta dell'attiva utilizzazione dei dati naturali per il fine ch'è loro proprio; e dilacerarli entrambi (natura-cultura) potrebbe solo colui che pone tali fini nella sfera metafisico-spiritualista. [...] A torto, gli opposti natura-cultura vengono considerati come sole e ombra, per quanto riguarda il nostro naturale anelito alla felicità e all'io; a torto, il progressivo estendersi di tale ombra sembra coincidere col progressivo inclinarsi dei raggi solari: l'immagine è scelta erroneamente. Esatta sarebbe, invece, l'immagine della pianta in pieno mezzogiorno; allora, l'ombra sua ricade in senso perpendicolare – uno sdoppiamento di sé stessa in cui essa ripete e contempla i propri contorni: che è la più raffinata difesa perché il gran calore non la bruci prima di aver dato frutti⁹³.

E in due lettere a Freud, una del 9 novembre 1912 e un'altra del 7 novembre 1915, questa posizione viene confermata e approfondita.

Nella prima lettera, la Salomé afferma che «quanto noi chiamiamo “sublimazione” [non è e non va intesa né come] un mero prodotto culturale, né [come] un semplice e graduale allontanarsi dal sessuale per approssimarsi invece allo spirituale, ma che sia stato sempre presente quale fruttuoso bilanciamento dei due elementi». La Salomé si spinge fino a dire che «il termine “sublimazione” può stare, senza alcuna connotazione negativa, per salute, indicare cioè una proficua integrazione di entrambe»⁹⁴.

A rendere una simile affermazione decisiva per pensare la questione sublimazione in direzione continuista, vale la pena riprendere qui la frase che abbiamo già citato, nella nota 26, dal saggio del '21, *Il narcisismo come duplice tendenza*:

Tutto quello che noi chiamiamo “sublimare” poggia [...] su questa possibilità di preservare un po' dell'intimità ultima del comportamento libidico anche nei confronti dell'elemento più astratto, più impersonale [c.m.]; solo

⁹³ L. Andreas-Salomé, *I miei anni con Freud* cit.; il passo è alle pp. 159-160.

⁹⁴ S. Freud, Lou Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936* cit.; la lettera è alle pp. 6-7.

questo rende possibile il processo per cui «l'energia sessuale, interamente o per la maggior parte, è deviata dall'impiego sessuale e rivolta ad altri scopi»⁹⁵.

È una questione, questa della sublimazione, che sta molto a cuore alla Salomé, anche e soprattutto perché per lei il sublimare non è mai ridicibile a un fenomeno contrappositivo, tant'è che nella lettera a Freud del 7 novembre 1915, con riferimento al saggio metapsicologico sulla *Rimozione*, esprime la sua felicità nel ritrovare in esso «l'affermazione secondo cui la formazione reattiva è possibile perché l'impulso alla tenerezza precede quello sadico, e dunque – chiosa Lou – perché un individuo che presenti tale reazione ritorna a qualcosa di positivo del suo passato»⁹⁶.

Riprendendo, subito dopo, l'affermazione freudiana di «rapporti di ambivalenza nella nevrosi ossessiva», la Salomé dichiara che

⁹⁵ L. Andreas-Salomé, *Il narcisismo* cit., p. 89.

⁹⁶ L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 30. In effetti Freud nel saggio metapsicologico, riferendosi alla «terza affezione [...] e cioè [alla] nevrosi ossessiva», che, ricordiamo ancora una volta, è per lui il campo nel quale più nascono e si formano le formazioni reattive, afferma che essa, relativamente a come funziona il processo di rimozione in tale affezione, «presuppone una regressione in virtù della quale in luogo di un'inclinazione tenera appare un impulso sadico», e questo avviene perché nella nevrosi ossessiva la rimozione per essere efficace si serve di «una formazione reattiva ottenuta rafforzando un opposto» (S. Freud, *Metapsicologia* cit., in Id., *Opere*, vol. VIII, p. 47). Sulle due correnti, quella della tenerezza e quella sensuale, Freud aveva già riflettuto, oltre che nei *Tre saggi*, anche nel secondo dei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*; in questo particolare contributo, intitolato *Sulla più comune degradazione della vita amorosa*, prendendo in esame alcuni «casi di patente impotenza psichica», Freud evidenziava che in essi «non si sono fuse due correnti, dal cui incontro risulta assicurato un comportamento amoroso del tutto normale». Della corrente della tenerezza, Freud diceva che «è la più antica [che] deriva dai primissimi anni dell'infanzia, si è formata sul terreno degli interessi della pulsione di autoconservazione, e si rivolge ai membri della famiglia [e che] sin dall'inizio essa implica contributi delle pulsioni sessuali, componenti di interesse erotico che già nell'infanzia sono più o meno evidenti e che nel nevrotico si scoprono in tutti i casi attraverso la successiva psicoanalisi. Essa corrisponde alla scelta oggettuale infantile primaria. Ne deduciamo, continuava Freud, che le pulsioni sessuali trovano i loro primi oggetti appoggiandosi alle valorizzazioni delle pulsioni dell'Io, proprio come i primi soddisfacenti sessuali vengono ottenuti per appoggio alle funzioni corporee indispensabili alla conservazione della vita» (S. Freud, *Sulla più comune degradazione della vita amorosa* cit., in Id., *Opere*, vol. VI, pp. 422-423). In *Psicologia delle masse*, ribadendo il nesso tra sessualità e tenerezza, Freud evidenzia, sulla base della permanenza nella vita psichica dei «legami sessuali dei primi anni d'infanzia, [che essi] continuano a sussistere, benché rimossi e inconsci [e che] ovunque c'imbattiamo in un sentimento di tenerezza, questo è il succedaneo di un legame oggettuale pienamente "sensuale"» (S. Freud, *Psicologia delle masse* cit., in Id., *Opere*, vol. IX, p. 325).

«qualcosa di analogo a questa alternanza ha luogo in noi tutti attraverso la confluenza e la contrapposizione tra le tendenze sessuali e quelle dell'Io»⁹⁷.

Con questa traduzione dell'ambivalenza nell'alternanza, la Salomé ritorna sulla questione, o meglio sul processo del «sublimare» e «idealizzare» e afferma di aver

sempre cercato di spiegar[si] in questa maniera *il vero e proprio processo dell'«idealizzare» e del «sublimare»* [c.m.] che, come Lei sottolinea in questo scritto e già nei precedenti, si trova sempre così vicino alla condanna e alla svalutazione⁹⁸.

Tenendosi a distanza dall'intendere un tale processo solamente nell'ottica contrappositiva («così vicino alla condanna e alla svalutazione») e premendo il pedale anche sulla confluenza («tra le tendenze sessuali e quelle dell'Io»), la Salomé traduce quella maniera sbrigativa di pensare l'idealizzazione e la sublimazione come maniere *tout court svilenti* con il detto comune: «buttar via il bambino insieme all'acqua sporca», dandone la seguente, e grossolana (a detta dell'autrice stessa), descrizione:

se lo sventurato bambino – spiega la Salomé – non rimarrà fissato in modo nevrotico all'acqua gettata via ritornerà sicuramente a un comportamento più ragionevole, ma da questo momento in poi odierà per sempre l'acqua. Come se quell'unica sua permanenza nella vasca l'avesse reso più puro dell'asbesto e quasi che il defluire dell'acqua l'avesse disidratato nel suo intimo⁹⁹.

Con un tale esempio Salomé cerca di far intendere, come abbiamo visto prima, a quella «interpretazione genetica» contro cui scriveva nel suo *Diario*, interpretazione che pensa lo sviluppo psichico (e in esso il processo fondamentale del sublimare) come una sequenza stadiale che abolisce l'antecedente stadio con quello successivo-superiore, o più precisamente ancora, che pensa il binomio natura-cultura, che è «espressione totale del fenomeno uomo», nei termini di un lasciare indietro il naturale per adire lo spirituale¹⁰⁰, che occorre invece pensare lo svilup-

⁹⁷ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., p. 30.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 20.

po psichico, contemporaneamente, nella prospettiva di una fluenza e di un'alternanza, e non di una fissazione, stadio dopo stadio, a quello raggiunto, svilendo, di volta in volta, perché grossolano, l'antecedente.

Ora, se è vero, come abbiamo appena letto nella lettera del 7 novembre 1915, che Salomé traduce l'ambivalenza freudiana nel registro dell'alternanza, occorre aggiungere che lo spostamento, via analogia, dalla patologia alla fisiologia viene fatto mantenendo fermo il criterio base del dualismo pulsionale, che si esprime, sul piano «dei moti del nostro animo», così: in principio era l'ambivalenza!¹⁰¹

E che sia così, ovvero che si debba appunto pensare l'alternanza entro la prospettiva della (e come scaturente dalla) ambivalenza di fondo del nostro “essere”, l'aveva scritto la stessa Salomé nel suo *Diario* in una nota intitolata *Ambivalenza* che si trova subito dopo la nota sulla *Sublimazione*.

In essa, si legge:

L'atteggiamento ambivalente viene di solito considerato soltanto come una manifestazione patologica, oppure espressione di primitività [...] [Ma] l'elemento ambivalente è fondamentalmente e inevitabilmente insito alla radice dei fenomeni vitali stessi; perché essa (cioè l'ambivalenza) *non è altro che polarità, dualismo, cui nessuna manifestazione della vita sfugge*: e anche perché ogni fenomeno creativo, su cui si è sempre basata la civiltà umana, scaturisce unicamente da essa. [...]

Nell'uomo sano, *l'elemento ambivalente è probabilmente contenuto nel quadro naturale che lo delimita e da cui i suoi sentimenti traggono la loro fisionomia e singolarità*: sicché, paradossalmente, la sua ambivalenza serve a porre pienamente in rilievo la sua monovalenza.

Non si fa sempre una distinzione sufficiente tra ambivalenza e fenomeno di reazione: tra l'acquetarsi di un istinto, perché soddisfatto, e il relativo lasciar spazio in tal modo ad un istinto opposto. L'elemento caratteristico, in tal caso, è la successione¹⁰².

10.

Che la Salomé avesse del «fenomeno umano» una visione non frammentata perché, come scrisse Freud quando ricevette il *Ringraziamento*, Lou aveva una capacità «di un'autentica sintesi: non quella

¹⁰¹ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 55.

¹⁰² L. Andreas-Salomé, *I miei anni con Freud* cit., pp. 161-162 (i corsivi sono miei).

insipida e meramente terapeutica dei nostri avversari, ma una vera e propria sintesi scientifica della quale ci si può fidare, capace di ritrasformare in un organismo vivente quest'insieme di nervi, muscoli, tendini e vasi sanguigni a cui il corpo umano è stato ridotto dal bisturi analitico»¹⁰³; e che la capacità della Salomé di pensare l'insieme come un «organismo vivente» fosse in grado, anche, di accogliere, le «incrinature» che attraversano l'insieme segnandolo e contrassegnandolo, di pensare cioè, per dirla con il Rilke dell'*Ottava Elegia duinese*, l'andare del vivente che viene da un grembo, come un andare che va «come va un'incrinatura lungo un vaso», con le sue indecisioni e ambivalenze e le sue sinuosità, in una visione dell'insieme al tempo stesso analitica e sintetica, lo mostra la stessa Salomé nelle pagine del *Ringraziamento*, quando, dopo aver detto della formazione reattiva che essa «present[a] il pericolo di scivolare nella patologia perché il suo ritorno allo stadio infantile porta di nuovo confusione tra il riferimento all'Io e al Tu», ne giustifica, per così dire, il rischio con queste parole:

Ma come non potremmo risentire a volte di un tale scombussolamento [*scil.*: la confusione tra il riferimento all'Io e al Tu], dal momento che per l'intero corso dell'esistenza dobbiamo da un lato restare confinati in noi stessi e dall'altro integrare tutto ciò che abbraccia noi e il mondo esterno, perché esso è costituito della nostra stessa materia, e quindi *il processo di separazione e quello di unione vi si devono continuamente intersecare, in una contraddizione perpetua?* [c.m.]. L'associazione indissolubile di queste due tendenze non fa forse la sua comparsa già nel primo giorno di vita del bambino?¹⁰⁴

Prima di proseguire nell'approfondimento delle tesi di Salomé, vorrei fare una breve e tuttavia non impertinente divagazione (lo si vedrà) sull'utilizzo che ho fatto dell'immagine rilkiana (come va un'incrinatura lungo un vaso), e connetterla al passo appena citato.

Il verso, com'è noto, si trova nell'*Ottava Elegia*; e qui, in effetti, è dell'esistenza creaturale che Rilke parla, meglio ancora della piccola

¹⁰³ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., pp. 192-193.

¹⁰⁴ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 54 (il corsivo è mio). Nel passo immediatamente precedente a quest'ultimo, la Salomé, contrariamente al brano succitato della lettera del 7 novembre 1915, nel quale si dice che è la stessa formazione reattiva a diventare possibile perché l'impulso alla tenerezza precede quello sadico, considera il lato confusivo che la formazione reattiva può produrre nel suo regredire all'infantile, una confusione, precisa Salomé, relativa al «riferimento all'Io e al Tu», che mette in sospensione, se non addirittura in causa, l'«assetto stabile» della nostra persona.

esistenza (del) vivente (sia animale che umana). Mettendo a confronto le due esistenze, Rilke dà all'esistenza animale, pur patendo anch'essa «quel che spesso schiaccia noi: la rimembranza», la caratteristica, esemplata con la e dalla «creatura piccola», della beatitudine, che consiste, proprio in rapporto alla piccolezza che contraddistingue la creatura, nel restare, anche quando viene immessa fuori da Esso, beatamente installata, anche solo rimembrandolo, «sempre nel grembo che la portò», perché per la piccola creatura «grembo è tutto».

A quella umana invece, che pur rimembra, ma con una struggenza inconsolabile il sito dove è stata allocata, Rilke assegna – passando per l'esemplare figura dell'uccello, nello specifico per «la mezza sicurezza dell'uccello / che per via della sua origine sa pressappoco tutte e due le cose», cioè lo star dentro e lo star fuori – il patimento negativo-negante dell'«Aperto»: «essere di rimpetto (*gegenüber sein*) e null'altro, e sempre dirimpetto (*und immer gegenüber*)», tale che la nostra *postura eretta nel sito* in cui siamo stati *e-iettati* ci porti *costantemente* ad essere *manierati solo così*: «E noi: spettatori sempre, in ogni dove / sempre rivolti a tutto e mai all'aperto». Sicché, i versi: «*E come è sgomento uno che ha da volare / e viene da un grembo. Come terrorizzato / di sé stesso, passa per l'aria indeciso, valcome va un'incrinatura lungo il vaso*», versi pensati *ad hoc* per l'ambivalente «sapere» dell'uccello, disegnano per certi aspetti, e forse ancor meglio del sapiente volare dell'uccello, il tracotante e letterale trasvolare della infelice figura dell'umano via dall'Aperto. Questa figura, la nostra umana figura, più che condizione, è, in effetti, incapacità di versarsi nell'aperto, giacché il suo agire-verso consiste sola-mente nell'ordinare l'Aperto-nel-verso-del-Mondo, configurando in tal maniera uno spazio impuro dove l'Aperto frana, e nella nostra insistenza a ostinatamente rior-dinarlo, vedere anche il franare della nostra figura, nonostante il fatto, o forse proprio per il fatto, che la nostra figurazione si è abituata a stringere in ogni dove l'Aperto con indisponenti e prepotenti *négativité*¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Uso, prelevandolo dal lessico sartriano (§ 4 di *L'être et le néant*), il concetto di *négativité*, che Sartre declina nel verso della generale potenza annientante della coscienza, e che qui io uso, prendendo tuttavia alla lettera i significati scelti da Sartre («l'assenza, l'alterazione, l'alterità, il rifiuto, il rimpianto, la distrazione, ecc.») come maniere di «realtà» configurate dalla nostra coscienza-dirimpettaia, per sbarrare la strada all'Aperto, ovvero al «*Nirgends ohne Nicht*», come diceva Rilke, («nessundove senza negazioni puro»), insinuando-instillando la potenza del ni-ente, ovvero il primato della co-scienza, fin dentro il tautologico essere, costringendo quest'ultimo a mostrare, nel proprio seno, degli enti-non, giustappunto delle *négativité*, che hanno il «non» a indice della propria presenza-sottratta

Se torniamo adesso al testo di Lou e leggiamo il seguito dell'ultimo passo citato, troveremo questo assunto:

Sotto l'effetto del primo shock causatoci dalla nascita, sprofondiamo nell'angoscia di un'esistenza a noi estranea che ci fa perdere noi stessi e precipitare dal Tutto nel Nulla [...] come dalla vita nella morte.

Secondo la Salomé, allo stato di cose angoscioso, che è il «momento in cui cominciamo a muoverci in un'esistenza così mutata», accompagnato, simultaneamente, dall'«impulso a ritornare nell'oscurità del grembo materno», fa seguito, perlomeno nell'«esperienza normale» puntualizza Salomé, lo slancio a

tramutarsi nello stesso tempo nell'impulso irresistibile a *salvare questo mutilato residuo che noi siamo*, a non lasciarlo più ridurre ulteriormente, *cosicché la vita e la morte tornano a confondersi reciprocamente*. Entrambe, continua Lou riferendosi direttamente a Freud, s'incontrano in quello che Lei ha battezzato «castrazione primaria»; troviamo già in questo evento primario l'espressione di quella volontà di rimanere in vita, conquistata a prezzo di dura lotta e verso cui il nostro corpo è stato spinto al momento di nascere. *In questa esperienza, guadagno e perdita sono intrinsecamente legati sin dall'inizio*, a tal punto che a proposito dei moti del nostro animo non si può dire altro che questo: *in principio è l'ambivalenza* [cc.mm.]¹⁰⁶.

Nei versi rilkeiani, invece, e anche e soprattutto nella vita di Rilke, all'esistenza umana, sgomenta e maldestramente incapace di reggersi nell'aperto, non riesce, come racconta Salomé nel capitolo settimo del *Ringraziamento*, «il tramutarsi nell'impulso irresistibile [per] salvare questo mutilato residuo che noi siamo, a non lasciarlo più ridurre ulteriormente»; piuttosto, a fronte di questa incapacità sentimentale esperita nella vita concreta di Rilke, abbiamo il ricorso a una transmutazione, «una trasformazione del destino umano nell'arte», forse più precisamente il salto dalla propria vita singolare in direzione dell'opera d'arte, esperita e modulata l'arte come «pura opera

e tuttavia «visibile» solo nello stretto rimando di presenza e assenza, e che sono, come *réalité-négatives*, «disperse nell'essere, sostenute da esso, e condizioni della realtà [...] in quanto racchiudono in sé del non-essere» (J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, rivista da F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 2014, pp. 56-57).

¹⁰⁶ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., pp. 54-55.

d'arte», [...] distillata asetticamente in elemento d'arte», per usare i termine di Lou, che non riesce tuttavia, con, o forse proprio per l'«altezza d'ingegno» dell'arte e del suo raffinato operare, a chiudere il varco che si è malamente spalancato nell'esperienza vitale del poeta e nemmeno a cingerlo-contornarlo con gli strumenti disumani, ovvero angelici, dell'arte, se, come dice lo stesso Rilke in una lettera a Salomé, la sua vita è rimasta spalancata («Mi ritenevo spalancato...»), incapace, come «il piccolo anemone [...] visto una volta a Roma nel giardino», che «si era talmente aperto durante il giorno che non riusciva più a chiudersi per la notte»^{107!}

Anzi, il brusco slancio creativo, che viene vissuto, scrive la Salomé, come un andare oltre l'esperienza normale (dove «ci troviamo in uno stato di dipendenza e di sottomissione nei confronti delle impressioni della realtà, ma allo stesso tempo ne siamo padroni, in conseguenza della relativa unità di noi stessi, a partire dall'affollarsi dei moti più inconsci sino alla coscienza capace di ordinare con la massima chiarezza»), si dà, nell'artista e nella sua opera, come l'esperienza del rovescio del normale, e con l'istituirsi di «uno stato di cose [...] rovesciato, perché la realtà dell'opera esige che il reale si metta senza alcuna riserva e alcun riguardo al suo servizio in quanto mezzo espressivo, ma che d'altra parte questo artista dispotico divenga la creatura del suo proprio inconscio e presti orecchio passivamente ai suoi suggerimenti». Per dirla sinteticamente e icasticamente con le parole della Salomé (che qui mette in campo e fa radicalmente suo il serio ammonimento freudiano «per cui “eccedere” nelle sublimazioni oltre la capacità concessa non significa perfezione bensì preparare la nevrosi»^{108!}):

¹⁰⁷ R. M. Rilke, L. Andreas-Salomé, *Epistolario*, tr. it. di C. Groff e P. M. Filippi, La Tartaruga, Milano 1984, rispettivamente lettera del 25 marzo 1919 e del 26 giugno 1914.

¹⁰⁸ L. Andreas-Salomé, *Il narcisismo come duplice tendenza* cit., p. 90. Freud, nella *Quinta conferenza sulla psicoanalisi*, era stato molto preciso al riguardo: «Dobbiamo stare attenti, diceva, a non idealizzarci al punto da trascurare totalmente l'animalità originaria della nostra natura». E se, aggiungeva Freud, sulla base della «plasticità delle componenti sessuali» è «grande [la] tentazione» di «perseguire una loro ulteriore sublimazione», pensando, in questa maniera, «di raggiungere esiti di civiltà sempre più cospicui», coltivando così l'illusione di un *infiltrarsi di sublimazioni*, atte a «nutrire l'aspirazione di alienare la pulsione sessuale, in tutto il suo ammontare energetico, dai suoi scopi veri e propri. La cosa, continuava Freud, non può riuscire», e alzando il livello della messa in guardia da una simile illusione, aggiungeva, severo e conscio al contempo degli effetti perversi del nostro borioso prometeismo, «qualora la limitazione della sessualità dovesse essere spinta

Il sacrificio dello slancio creativo nella “pura opera d’arte” [...] può spingersi tanto oltre che l’artista, *nella sua persona stessa, si vede scostato dalla sua condizione umana*, ha quasi la sensazione che gli venga tolto da sotto i piedi il terreno a partire dal quale ha potuto avventurarsi tanto lontano¹⁰⁹.

Per esemplificare un tale «scostamento» la Salomé ricorre alla figura dell’Angelo nella poetica rilkiana, una figura che Lou legge essenzialmente come svalutazione dell’umano, “strumento” che priva l’umano della sua realtà, fino a fargli perdere ogni rapporto con la propria umana condizione:

L’Angelo svaluta l’uomo sino a privarlo della sua realtà. Non soltanto tale processo di svalutazione lascia all’uomo unicamente le sue radici più primitive, come un fondo di lievito da cui si sprigiona l’aroma della vita, *ma è la vita stessa a venire risucchiata* [c.m.], come se bastasse che un angelo avanzasse anche la più piccola pretesa nei confronti della realtà per annullare completamente quella dell’uomo¹¹⁰.

Illustrando la condizione rilkiana come un inarrestabile e inevitabile spalancarsi di forma e vita, e come uno «spingersi troppo oltre» nella sublime cornice dell’arte che viene sostituita alla “maldestra” e sinistra condizione umana, Lou Salomé tratteggia, «con voce sommessa», il precipitare rilkiano, il mutamento radicale che, sulle ali dell’Angelo, Rilke impone al suo «caldo fondo pulsionale [...] svuotato e ridotto a una mera apparenza» come una costrizione «a imitare un comportamento spirituale conformato sull’Angelo, a scimmiettarlo semplicemente», e sigla l’avventura disumana di Rilke, «costretto a offrirsi in sacrificio [...] a quella coazione a produrre» – e qui il riferimento è all’«irrompere doloroso delle *Elegie* che si protrasse per un decennio» –, con queste tremende ma non terribili parole: «“Riuscì”, la forma annunciò l’ultimo successo, essa rese, l’uomo invece andò in frantumi»¹¹¹.

troppo oltre, essa porterebbe con sé tutti i danni di una devastazione» (S. Freud, *Quinta conferenza sulla psicoanalisi* cit., in Id., *Opere*, vol. VI, p. 172).

¹⁰⁹ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 91, il corsivo è mio.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Un precedente riferimento all’esperienza artistica rilkiana, al suo essere e presentarsi come disumana angelicità connessa all’inevitabile disastro vitale che essa richiedeva, si trova già espresso, quasi negli stessi termini, nel secondo capitolo del saggio *Anal und Sexual*. Trattando dei “sublimanti” nel vero senso della parola, come dire di coloro che

II.

Per tornare, ora, al nucleo riflessivo psicoanalitico di Salomé che stiamo seguendo, che noi si sia, giocoforza, indotti a sopportare la contraddizione che scaturisce dall'obbligatorio intersecarsi dei due processi, quello di separazione e quello di unione, che insieme configurano sostanzialmente la nostra vita mortale, «dove guadagno e perdita sono intrinsecamente legati sin dall'inizio [...] a tal punto che a proposito dei moti del nostro animo non si può dire altro che questo: in principio era l'ambivalenza», ebbene, proprio tenendo fermo l'assunto che regge, come sappiamo, l'intera possibilità e costruzione della formazione reattiva, *am Anfang war die Ambivalenz*, soffermiamoci ancora una volta sulla quasi-definizione della *Reaktionsbildung* data da Lou Salomé.

Opponendo le «qualità “reattive” [alle] qualità che sono frutto di elaborazione positiva, ossia “sublimata”» e impiegando, sulla scia di Tausk che ne fa uso, il termine *Aufarbeitung* per indicare il processo della sublimazione, una elaborazione, un *lavoro in levare* che, scrive Salomé, in quanto elaborativo, «elimina il rischio di introdurre, se non altro al livello verbale, un'accezione valutativa nel termine “sublimazione”»¹¹², e sta solo a indicare, come voleva Freud, la nostra

convogliano tutto il loro ardore produttivo su scopi asessuali (tra i quali rientra anche il concetto dell'amore umano quando venga inteso concettualmente invece che sul piano personale)», Lou li caratterizza come coloro che «lasciano la radice della loro sessualità a una profondità dalla quale una inconsapevolezza impervia al sole non potrà mai farla fiorire a gioiosa affermazione dell'io, non potrà mai fondere in sé la forza della terra e la forza della luce», perché «la loro coscienza dell'io poggia [...] su un così esiguo piedistallo “terrestre”, come tra i precipizi di una ripida vetta montana, da dove solo un attacco di vertigini sembra poterli ricondurre alla realtà sottostante, vertigini come impulso segreto alla caduta volontaria». E poi, direttamente affrontando la dimensione dello «spirito creativo» che «industriosamente media», riconoscendo che nell'opera «prende vita una piena di erotismo che arricchisce chiunque intraprende sinceramente quest'opera», ma considerando gli effetti dell'opera, aggiunge, in un serrato finale: «Solo ciò che torna a vantaggio dell'opera, *queste misteriose trasposizioni dell'ardore del sangue umano in forme psichiche*, si trasforma per il creatore stesso non solo in un sollievo da quello che lo opprime, ma in un prodigo sperpero di se stesso che può portarlo al di là di una coerente adesione alla propria natura fondamentale. *Come tra cima e cima, nessuna strada collega “sublimazione” a “sublimazione”, se non prendendo l'indiretta via terrestre tra le voragini intermedie* [cc.mm.]» (L. Andreas-Salomé, *Anal und Sexual* cit., pp. 55-56 [p. 86, edizione 2018, Mimesis, Udine].

¹¹² Ivi, p. 100.

facoltà della sublimazione (*Fähigkeit zur Sublimierung*¹¹³), avalutativa nell'ottica della Salomé perché per lei «soltanto se l'orientamento pulsionale si è elaborato autonomamente, secondo il proprio estro, se si è trasformato dietro l'influenza delle possibilità pulsionali ad esso inerenti», ovvero «a partire dalla propria natura», diventa possibile, come può succedere in analisi, «[produrre] una sublimazione», vale a dire elaborare in maniera positiva le proprie pulsioni, portarle a compimento senza reprimerle, così come insegna Spinoza per il quale vale che «noi saremmo felici non tanto perché teniamo a freno le nostre passioni, quanto piuttosto perché queste scomparirebbero di fronte alla nostra felicità», e perché, «se vogliamo citare un'altra massima spinoziana, ancora più bella, la sola perfezione è la gioia»¹¹⁴. Ribadendo qui, in questo tardo testo (del 1931), quanto aveva già affermato nella chiusa dell'appunto del 28 ottobre del 1912, intitolato *Caratteristica del castigo*, nel quale appunto Lou fermandosi a considerare l'articolo freudiano pubblicato in «Imago», I, 1912: *Il tabù e l'ambivalenza dei moti emozionali* (che diverrà il secondo dei quattro saggi che formano *Totem e tabù*), sarcasticamente polemizzando sia con «le estreme sfumature etiche» che con il «modesto figliastro della morale, l'igiene», chiudeva la sua riflessione così: «... è [...] soltanto negli attimi di estasi, così agli antipodi con la morale, quando gli egoismi più nobili trascendono comunque noi stessi in uno slancio d'entusiasmo, che recuperiamo l'intuizione parziale di ciò che gli esseri cosiddetti "più primitivi" sapevano da sempre, e cioè che nostro compito è soltanto quello di obbedire alla vita e che la "gioia è perfezione" (Spinoza)»¹¹⁵.

Contrariamente alla dinamica espansiva della *Sublimierung*, quella della funzione reattiva si svolge così: «mentre per il rimanente la persona è già sviluppata e ha raggiunto un assetto stabile, il suo [della formazione reattiva] ritorno allo stadio infantile porta di nuovo confusione tra il riferimento all'Io e al Tu», innescando così una deriva patologica¹¹⁶.

Sembrirebbe dunque da questa definizione che per Salomé la *Reaktionsbildung* sia essenzialmente un agire regressivo, produttivo di

¹¹³ Così la designava Freud, nel suo scritto *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*.

¹¹⁴ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 100.

¹¹⁵ L. Andreas-Salomé, *I miei anni con Freud* cit., p. 43.

¹¹⁶ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 54.

una confusività tra Io e Tu che si innesterebbe, nello stabile assetto della «persona attuale» che siamo diventati, come un elemento riduttivo dell'articolazione "complessa" cui siamo giunti. Ma abbiamo anche visto, e vale però ripeterlo ancora, come Salomé agganci alla dinamica dell'esistenza, facendolo diventare cifra costante della nostra esistenza, il meccanismo di confusività prodotto dalle qualità reattive, giacché come in queste il riferimento all'Io e al Tu è epochizzato, e «l'indistinto» può farla, allora, da padrone fino a portarci al limite della «patologia caratteriale», allo stesso modo, e «per l'intero corso della nostra esistenza», noi ci sforziamo di bilanciare nel modo che a ognuno/a riesce il nostro «restare confinati in noi stessi» e l'«integrare tutto ciò che abbraccia noi e il mondo esterno», in una tensione a intersecare, forse malamente, o il più delle volte maldestramente, e cadendo in contraddizione, il processo di separazione e di unione nel quale consistiamo in quanto esistenti mortali¹¹⁷.

Forse potremmo, per vivere all'altezza della contraddizione dell'esistenza, ché tale è la nostra umana esistenza: immane e mortale *contraddizione*, provare ad imparare e impiegare, come principio vitalmente logico e logicamente vitale, «la profonda magia» di cui parlava Giordano Bruno nel suo *De la causa principio et uno*: «profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto dell'unione»¹¹⁸!

Per serrare, ora, un po' le fila del discorso di Salomé sulla sublimazione, ciò che emerge è una comprensione e insieme un uti-

¹¹⁷ Che tutta questa tensione tra i due processi sia qualcosa di veramente vitale, ovvero di piantato nel corpo della nostra vita, e profondamente legato al tema-questione-situazione della singolare individuazione della vita, è qualcosa che Salomé ripete da un capo all'altro della sua opera (sia letterario-saggistica sia analitica) e che qui vorrei richiamare ricorrendo a un passo de *Il mio ringraziamento a Freud* nel quale Lou restituisce icasticamente tutto il dramma contenuto ed espresso in quello che lei chiama «"peccato originale" dell'individuazione» (*Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 56), e cioè il fatto che «Venir isolato a individuo singolo e particolare ha sempre un *duplice significato*: spiccare, emergere e allo stesso tempo essere messo da parte [c.m.]». E, continua Lou con grande lucidità, rimanere memori di questa circostanza si rivela tanto più importante in quanto «il "*confine narcisistico*" deve assolvere per tutta la vita a una *doppia funzione*, deve cioè *fungere sia da serbatoio principale* di ogni forma di espressione psichica [...] *sia anche da luogo di ogni ricaduta, di ogni tendenza regressiva*, da quelle proprie di un Io sviluppato sino alle espressioni primitive causate dalla "fissazione" patologica a uno stadio infantile [c.mm.]» (p. 38).

¹¹⁸ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 295.

lizzo (sia teorico che clinico) dei concetti e dei processi sublimanti e repressivi, intesi non come il tutt'altro, il radicalmente altro, dal naturale, ma piuttosto come una procedura e/o una processualità contraddistinte dalla mutazione-metaformosi, dello stanziarsi dell'umano (come l'immagine della pianta contenuta nella *Nota sulla sublimazione* ha già fatto vedere), lontano sia dall'arrogante discontinuità, per cui, come scriveva l'ultimo Freud, «tutti i progressi nella spiritualità hanno la conseguenza di aumentare la presunzione della persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensibilità»¹¹⁹, sia dalla speculare posizione di maledire «il distanziamento», o meglio ancora, il collegare in altro modo la base patica-pulsionale, che avviene attraverso i processi-procedimenti del sublimare-idealizzare-reprimere.

E che sia questa la peculiare posizione della Salomé sulla sublimazione (sia essa intesa come *Sublimation* o come *Sublimierung*: il nome non cambia la cosa, per Salomé, a causa del doppio occhio, lo si vedrà a breve, che Lou utilizza per guardare le cose psichiche!), lo confermano le affermazioni successive a quelle sulla sublimazione come elaborazione positiva, che si aprono con questa “dichiarazione”: «Forse m'inganno, ma mi pare che la nostra psicoanalisi non tragga tutte le conseguenze che risultano da questo stato di cose» – e il riferimento è giusto alla dimensione della sublimazione, vista oltre che con l'occhio analitico, anche con l'occhio filosofico (come confermano le due citazioni dell'*Etica* di Spinoza)¹²⁰. E lo stato di cose

¹¹⁹ S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteista* cit., p. 433.

¹²⁰ Non appaia indebito, al clinico, l'accostamento dei due occhi: il clinico e il filosofico, perché è la stessa Salomé a proporlo, e *quasi come divisa del clinico*, lì dove, discutendo della questione dei nomi che vengono utilizzati per designare il fatto osservato-attribuito-e-nella-clinica, e che possono essere interpretati, come è il caso in questione relativo alle diciture: pulsioni di vita e pulsioni di morte, in senso diametralmente opposto, scriveva: «Di necessità non attribuiamo alcun valore vincolante all'imposizione di nomi che hanno il compito di oltrepassare i dati di fatto e di indicarcene il significato globale; *anche come antifilosofi, restiamo nati proprio per fare filosofia [wir bleiben, auch sogar als Antiphilosophen, eben zur Philosophie geboren]*, vale a dire *costretti a portare il contenuto delle considerazioni intellettuali e dell'esperienza interiore a un equilibrio di immagini, che induce pensiero e sentimento a penetrarsi reciprocamente* [cc.mm.]» (L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 60). E si veda anche un altro passaggio, nel capitolo ottavo, nel quale Salomé afferma che «C'è [...] perlomeno un punto su cui dovremmo essere d'accordo con il filosofo etico, un punto su cui egli avrebbe ragione: non v'è nulla che sia importante solo nella pratica o momentaneamente, tutto

in gioco, su cui, scrive Salomé, «è stato soprattutto Alexander ad aver attirato l'attenzione», è molto semplicemente la questione chiave della cura analitica, ovvero il «problema della salute». Pur nella consapevolezza, scrive Salomé, che non

esiste una linea retta che separi la salute dalla malattia, [...] rimane di importanza capitale sapere se noi consideriamo, per esempio, il nostro desiderio di punizione, quando sia emerso, come un'appendice morta, come l'involucro del germoglio rimasto appeso alla pianta che sta crescendo, oppure come una minaccia di deperimento.

E proseguendo con questo esempio naturale a mostrare cosa lei intenda per salute, Salomé precisa:

Nell'individuo che raggiunge la maturità con uno sviluppo normale, gli infantilismi devono perdere naturalmente la loro logica, togliere la loro impronta; devono scomparire allo stesso modo in cui le frange fluttuanti della bruma del mattino si dissolvono alla luce del mezzogiorno della vita. *I residui che ne possono rimanere non devono imporsi come una tavola piena d'iscrizioni fissate per sempre* [cc.mm.]¹²¹.

Che non si possano leggere i passi appena citati sullo sviluppo individuale normale, e dunque sulla salute psichica adeguata ad esso, deterministicamente e/o come piatto evoluzionismo e che piuttosto debbano essere letti, e simultaneamente, nella prospettiva continuista di natura e cultura – e entro tale prospettiva i mutamenti che, necessariamente, avvengono vanno letti come passaggi metamorfici inerenti alla natura fondamentale del singolo individuo entro cui accadono –, lo mostra il riferimento costante in Salomé alla Natura, assunta come quadro di riferimento essenziale anche per la specie sublimante e, in riferimento alla seconda citazione, lo mostra lo sparire degli «infantilismi»: uno sparire che non è il loro annientamento, quanto piuttosto il loro dissolversi «allo stesso modo in cui le frange fluttuanti della bruma del mattino si dissolvono alla luce del mezzogiorno della vita»

invece concorre, unito in una compagine che non si riesce ad afferrare con lo sguardo, a determinare il nostro atteggiamento verso la vita: tutto ci contiene e ci sostiene» (ivi, p. 103 [nichts bleibt lediglich praktisch oder augenblicklich von Wichtigkeit, alles miteinander in unübersehbarem Zusammenhang ergibt unsere Haltung zum Leben – enthält uns und halt uns«]).

¹²¹ Ivi, p. 100.

e se, come sempre avviene in ogni metamorfosi, la forma precedente può incapsularsi nella successiva, oppure, per usare la metafora principe di Freud, lo strato precedente rimane sottostante al successivo, in una commistione di successivo e simultaneo, che dà l'idea di una formazione non stadiale (secondo la quale l'uno abolisce l'altro), ovvero sia una formazione nella quale «i residui» che possono rimanere della formazione antecedente non s'impongano, dice Lou, «come una tavola piena d'iscrizioni fissate per sempre» – bene, tutto questo, ha a suo fondamento «il fatto sommamente vitale che *l'umanità non corre lungo una linea rigidamente dritta, bensì in un movimento alternato di frattura, di un ritorno su sé stesso, di una presa di possesso di se stesso*»¹²².

¹²² Così scriveva Salomé in *Anal und Sexual* cit., p. 47. Un'ulteriore spia, questa volta linguistica, del modo di ragionare di Salomé sull'esperienza umana in termini di «continuità non stadiale» ma «dialettica», la troviamo in questo stesso saggio nell'uso del verbo *aufheben*, che, come è noto, è la cifra stilistica e concettuale della negatività hegeliana intesa come «negazione determinata» e mai come «annientamento». Il passo è relativo al momento «confusivo» messo in atto dal desiderio erotico: «nell'attimo supremo dell'amore [...] all'acme sessuale, scrive Salomé, nulla svolge un ruolo più importante per le esigenze della nostra coscienza, dell'illusione senza remore di una reciproca compenetrazione, l'estasi momentanea dell'atto sessuale toglie [*aufhebt*] l'altro, e solo quando gli amanti tornano "in sé", il partner, in quanto di nuovo un po' distanziato, acquista evidenza come qualcuno a sé stante e dotato di una vitalità propria. Allora, invece della per così dire rabbiosa identità con lui, che tutto in sé comprime, questa misteriosa ed enigmatica cifra che è l'unità si risolve nei singoli, più dettagliati rapporti amorosi, nei quali essa viene espressa verbalmente per parafrasi indirette ma articolata nel modo più comprensibile. A questo comportamento (che senza alcuna ironia chiamiamo "il più platonico") vengono in aiuto sul piano erotico tutti i sensi per rendere più cosciente questa cessazione d'identità. Tuttavia, significativamente, uno solo dei nostri sensi riesce silenziosamente a toccare il più profondo e oscuro passato di questo inafferrabile processo di fusione: è il senso dell'olfatto, il più animalesco dei sensi, come dire quello più bistrattato dalla differenziazione umana, quello che nel corso di questa differenziazione è andato incontro a una completa involuzione. Cresciuto al suo significato erotico sul terreno del piacere anale, successivamente esso ha molto più a che fare con il contro-significato di quello come rappresentante del ribrezzo; per quanto riguarda la sua parte positiva, però, esso permane per così dire come ultimo ricordo incombente di quella primitiva unità del mondo e dell'io che si presentava nella veste di erotismo anale e che, dispensata della sua grossolana materialità, continua tuttavia ad aleggiare per tutta la nostra vita su ciò che ci attrae, che ci diventa caro, come sua ultima sanzione originaria» (L. Andreas-Salomé, *Anal und Sexual*, pp. 52-53 [pp. 83-84, ed. 2018, Mimesis, Udine; in questa versione, il verbo *aufheben* viene reso con «abolire», dando così l'idea dell'«annientamento» più che della «momentanea sospensione» dell'identità dell'altro, e dunque di una «negazione determinata» che sola rende possibile «il ritorno a sé» dei singoli partecipanti all'incontro amoroso).

Si tratta dunque per Lou Salomé di pensare uno sviluppo individuale che integri più che espellere, come i passi appena letti sulla funzione dei residui e sulla «legge fattuale» che articola la nostra umana specie ci mostrano¹²³. E se così è per Lou, è vero anche, come abbiamo avuto modo di mostrare finora, che per Lou si dà e deve darsi un primato del sublimare, o, nella versione Tausk-Salomé un'*Aufarbeitung*, un'elaborazione positiva del «caldo fondo pulsionale», un'elaborazione del «nostro comportamento pulsionale [...] che per noi, esseri nati alla coscienza», passa necessariamente, se deve essere e caratterizzarsi come «piena attività umana, solo attraverso la coscienza [esprimendo, in tal modo] la nostra forma di esperienza vissuta». Da questo punto di vista, la riflessione della Salomé non può ammettere, in nessun caso, la marginalizzazione, a favore dell'Altro inteso come *assoluto Alter* (sia esso la Vita o l'Inconscio), della coscienza, o meglio ancora, e con le sue stesse parole:

È una faccenda molto seria quando succede – come di recente si verifica con sempre maggiore acredine – che *si rinfacci all'atteggiamento riflessivo di danneggiare tutto ciò che è veramente vitale, come se la vita deperisse al contatto con esso* [c.m.]. Se qualcuno che è fatto per *camminare* si privasse dell'uso delle gambe non rinuncerebbe soltanto a camminare, ma anche al buon funzionamento di tutto il suo organismo¹²⁴.

E, dopo aver ribadito l'inevitabile ma non funesto contatto tra «il nostro mondo interiore con i suoi desideri» e «la realtà superficiale delimitata dal pensiero» che «aiuta» a realizzarli, la Salomé chiosa la sua propria visione in questo modo:

Noi non viviamo soltanto di compromessi, come succede nella nevrosi, e non siamo neppure, come nella normalità, protesi a completare e ad arricchire i nostri atteggiamenti troppo unilaterali: noi *siamo* invece «esseri umani cari-

¹²³ Questo atteggiamento riflessivo di Salomé è in stretta continuità con la concezione freudiana dello sviluppo psichico, come può confermare, nel saggio freudiano su *La guerra*, il brano in cui Freud stabilisce la *peculiarità radicale* dello psichico rispetto ad altri processi evolutivi, sottolineando che in esso «ogni fase evolutiva precedente continua a sussistere accanto alla fase successiva a cui ha dato luogo: *la successione comporta una coesistenza*, quantunque i materiali con cui si è prodotta tutta la serie di trasformazioni siano gli stessi» (S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra* cit., in Id., *Opere*, vol. VIII, p. 133 [il corsivo è mio]).

¹²⁴ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 113.

chi di tutta la loro contraddittorietà” che *solo in questo loro fecondo dissidio interiore possono viverci come individui dotati di coscienza*¹²⁵.

Passo questo che, lungi dal fissare il pensiero della Salomé alla prospettiva “conciliativa” che si poteva dedurre dalle affermazioni precedenti, di essere noi specie umana *tout court* e in maniera assoluta «esseri nati alla coscienza», che devono per forza di specie far passare tutto per la coscienza, rende invece non univoca la riflessione di Lou che pone, come si è appena letto, insieme al nostro esser dotati di coscienza il fecondo dissidio interiore che solo consente alla nostra umana coscienza di esercitarsi come coscienza umana. Prima ancora di essere una dimensione di puro sapere, la coscienza è «esperienza vissuta», senso, si direbbe, di un dissidio che ci attraversa e ci lacerava da parte a parte, e la cui cifra stilistica essa apprende da quel dolore di fondo di cui è fatta l’umana esistenza:

Esiste – scriveva Salomé – nell’individuo *sufficiente conflittualità e antagonismo reciproco degl’istinti* [*genug Krieg und Widerstreit der Triebe*], anche senza alcun «sentimento di colpa» specifico, e quanto più riccamente ed estesamente sono dislocati, tanto più sono forse intensi e dolorosi. Tuttavia *questo dolore ben lungi dal dover distruggere in profondità l’integrità del proprio essere, può talora persino promuoverla*, nel senso che *di fatto* oltre agl’istinti (*Triebe*) trionfanti anche quelli sottomessi giungono dolorosamente a farsi sentire e l’intero sé diventa per così dire più consapevole della propria estensione di quanto fosse possibile in condizioni di pace¹²⁶.

¹²⁵ Ivi, pp. 113-114.

¹²⁶ L. Andreas-Salomé, *Anal und Sexual* cit., p. 46 [p. 78, ed. 2018, Mimesis, Udine]. Come non pensare, di fronte a un brano come questo, che mette al centro dell’esistenza: *Krieg* e *Widerstreit* (guerra e antagonismo), alla figura di Eraclito, e all’uso che due grandissimi autori del pensiero filosofico, l’uno sicuramente letto e studiato, l’altro attivamente frequentato e successivamente discusso, da Lou Andreas-Salomé, e cioè Hegel e Nietzsche, che della doppia cifra della guerra e del conflitto hanno contrassegnato e con essa e attraverso essa hanno pensato l’umana esperienza? Come non pensarla, la presenza, sotterranea, di Hegel (che nello scritto da cui abbiamo preso la citazione, viene direttamente chiamato in causa da Lou in una nota: «Si ricordi il bel detto di Hegel: “Esser colpevoli è un privilegio dei grandi caratteri”» (ivi, p. 45 [p. 78, ed. 2018, Mimesis, Udine])? Come non pensarlo, di fronte al brano della Salomé, dove il dolore compendia i caratteri principali dell’individuale (il non *dividuum!*) segnato intensamente da *Krieg* e *Widerstreit*, quando il cinico prussiano, nella sua algida *Wissenschaft der Logik*, per far intendere al lettore la *carzialità della contraddizione*, nel senso *pregnante* di essere il vivente «l’assoluta contraddizione», di essere a sé stesso *sdoppiamento*, scrive che il vivente «ha il sentimento di questa contraddizione che è il dolore. Il dolore è quindi il privilegio delle nature viventi [...]». Dal

Se così stanno le cose, si capisce anche quanto Salomé abbia sottolineato e dedicato alla *Reaktionsbildung* qualche riga soltanto, anche se la sola “definizione” presente nel *Ringraziamento* – sulla quale abbiamo ragionato e che è utile ricordare qui –, ci riconduce al modo in cui Freud l’ha pensata, sia sul versante “patologico” (che abbiamo già visto parlando del carattere), sia sul versante morale-civile, che adesso, sinteticamente, affronteremo.

La definizione di Salomé metteva in evidenza «il pericolo [della formazione reattiva] di scivolare nella patologia» per via del fatto che la regressione all’infantile, visibile nel comportamento reattivo ad esempio del nevrotico ossessivo (ma non soltanto in lui), riportava a galla una dimensione di «confusività» nel riferimento all’Io e al Tu, anzi riportava l’individuo a e in presenza di «residui irrisolti di impressioni e angosce infantili»¹²⁷, funzionanti, proprio perché non risolti, come «una tavola piena d’iscrizioni fissate per sempre», e di conseguenza provocando una “mineralizzazione” del vissuto psichico che si dispone a funzionare mediante una legge mortificante al pari di una trappola nella quale è impossibile non cadere e dalla quale è difficile uscire.

12.

Se è pur vero che la Salomé non svalorizza astrattamente la formazione reattiva, ma ne coglie piuttosto, nell’esperienza vitale del «soggetto», il tratto limitante e mortificante, e in questo senso, e forse solo in questo senso, la sublimazione le appare una dimensione salutare¹²⁸, forse è il caso di sottolineare qui una leggera sfumatura

dolore cominciano il *bisogno* e l’*impulso* [...] [per poi sintetizzare in una frase molto citata l’accostamento *per nulla astratto* di contraddizione e dolore:] *C’è chi dice che la contraddizione non la si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto un’esistenza reale* [c.m.]» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 874). Quanto alla presenza di Nietzsche, una presenza sempre molto appassionatamente discussa, appare superfluo qualunque riferimento diretto alle opere nicciane, ed è sufficiente rinviare il lettore alla bella biografia che Lou gli dedicò: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (cfr. L. A. Salomé, *Friedrich Nietzsche*, tr. it. a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, SE, Milano 2009).

¹²⁷ L. Andreas-Salomé, *Il mio ringraziamento a Freud* cit., p. 102 (c. m.).

¹²⁸ S. Freud, L. Andreas-Salomé, *Eros e conoscenza* cit., pp. 6-7.

riflessiva e interpretativa di Freud relativamente alla sublimazione, e alla sua qualità salutaria.

Affrontando nel secondo capitolo di *Il disagio nella civiltà* «un'ulteriore tecnica di difesa dalla sofferenza [che] utilizza gli spostamenti della libido che il nostro apparato psichico consente, e grazie ai quali la sua funzione [s'intende quella dell'apparato psichico] acquista tanta duttilità», uno spostamento che è relativo a una diversa collocazione delle «mete pulsionali in modo che non subiscano la frustrazione del mondo esterno», e subiscano la «loro sublimazione», Freud esemplifica con «la gioia dell'artista nel creare, nel dare corpo ai frutti della sua fantasia, o quella dello scienziato nel risolvere problemi e riconoscere la verità [...] i soddisfacenti» che derivano dal processo di sublimazione e «che ci sembrano “più fini ed elevati”» anche se «la loro intensità, se raffrontata con quella che deriva dall'appagamento di moti pulsionali grezzi e primari, risulta attutita: non scuotono, aggiunge Freud con forza, la nostra corporeità».

Chiamando metodo questa tecnica sublimante, ed evidenziandone «la debolezza», Freud chiarifica e, sostanzialmente, definisce la sua sobria posizione sulla potenza del sublimare, scrivendo:

La debolezza di questo metodo consiste però nel fatto che *non è utilizzabile sistematicamente*, che è *accessibile solo a pochi*. Presuppone doti e disposizioni particolari, e non proprio frequenti. Neanche a questi pochi riesce a garantire una protezione completa contro la sofferenza, non fornisce loro una corazza impenetrabile ai dardi del destino ed è *solito fallire quando la fonte della sofferenza è il nostro corpo* [cc.mm.]¹²⁹.

Che la posizione freudiana non sposi dunque *in toto* la tesi di un tratto salutare della sublimazione e che piuttosto la accolga nella prospettiva di un lenitivo, meglio ancora di un ausilio (*Hilfskonstruktion*) che il nostro apparato psichico nella sua duttilità si inventa, nel senso dell'ingegnarsi a scovare un metodo e una tecnica per non soggiacere interamente, nel proprio sforzo di trovare soddisfacenti alle pulsioni che lo attraversano, alle frustrazioni del mondo esterno, lo confermano sia il passo appena letto, cui si può aggiungere la

¹²⁹ S. Freud, *Il disagio nella civiltà* cit. Il passo si trova alle pp. 20-21. Nell'edizione delle *Opere*, il testo, con il titolo «tradizionalmente prevalso» (così vien detto nella nota di apertura al testo per giustificare la traduzione di *Das Unbehagen in der Kultur* con il non letterale *Il disagio della civiltà*), si trova nel volume X, e il passo è alle pp. 571-572.

successiva e disincantata affermazione sulla «blanda narcosi in cui ci colloca l'arte» (sia nel suo versante operativo relativo all'artista, sia nel suo versante di fruizione dell'opera, relativo al consumatore) che l'assunzione, quasi a mo' di principio metodologico e prescrittivo, dell'avvertenza di Theodor Fontane «Senza strutture di supporto non si va avanti»¹³⁰, per cui si potrebbe quasi dire che se la sublimazione nella sua estrinsecazione soprattutto artistica e scientifica (e quindi quasi paradigma, per Freud – visto che gli esempi che fa si limitano a queste due pratiche – del processo sublimante *tout court*) non è, come tecnica artistica e/o scientifica, un metodo avvicinabile e praticabile da tutti, allora, probabilmente, la sottospecie della sublimazione, ovvero la *Reaktionsbiuldung* diventa, al di là della sublimazione come appannaggio di pochi altri, la tecnica e il metodo più diffusi tra gli umani per dar conto, forse maldestramente, e ragione alla turbolenza del pulsionale non tanto nella singolarità del proprio vivere, quanto nella difficoltà di doverlo «tenere a bada», ovvero governarlo, nella «insocievole socievolezza» della vita civile.

E dico questo perché, come afferma Freud, nel seguito del secondo capitolo di *Das Unbehagen*, nella ricerca che l'umana specie fa di dotarsi di «*Hilfskonstruktionen*» per sopportare-supportare la vita «così come ci vien imposta», le altre due tecniche cercate dalla specie umana, dell'arte di vivere, la prima, riguardante la ricerca dell'«amore e dell'essere amati», e dell'arte di sopra-vivere, la seconda, relativa alla pratica religiosa, che traspone il proprio pensiero «di poter essere beato» in un aldilà del mondo dato «mortificando – sottolinea Freud – [la nostra] intelligenza», e inclusi, ma ovviamente non proposti o indicati come mezzi da utilizzare nello sforzo «di ottenere la felicità» e purtuttavia da alcuni scelti, vale a dire i *diversivi funesti* rappresentati dall'«intossicazione cronica» (cioè l'alcolismo) da un lato, e dal «disperato tentativo di rivolta», dall'altro (cioè la psicosi), che rendono ancora più invivibile la vita singolare, bene, di tutte le «molte vie che possono condurre alla felicità raggiungibile dagli esseri umani, chiosa Freud nel finale del capitolo, nessuna tuttavia garantisce di condurre alla meta»¹³¹.

Ora, dire come ho detto che la *réaction spirituelle* è, probabilmente, la via più diffusa non per la ricerca della felicità, ma per la pos-

¹³⁰ Ivi, p. 15 (in vol. X, p. 567).

¹³¹ Ivi, pp. 23, 25 e 26-27, (in vol. X, pp. 573, 575-576).

sibilità che essa rappresenta o sembra avere di rispondere all'ultimo dei tre aspetti indicati da Freud della nostra sofferenza come specie (riuscire, cioè, nel clima necessariamente frustrante della vita civile a convivere con gli altri umani preferibilmente evitando quanto più si può il *bellum omnium contra omnes*) diventa possibile in quanto nella prospettiva freudiana vi è un uso ampio e estensivo del concetto di *Reaktionsbildung*, non riducibile, come più volte ho ripetuto in questo mio scritto, alla patologia.

Certo, il passo freudiano che adesso citerò è uno dei pochissimi passi in cui viene enunciata la non patologicità della *réaction spirituelle*; e il rinvio che egli fa alle ricerche dei suoi allievi e sodali¹³² lo porta a ribadire il pensiero, scaturito dalle proprie ricerche sui «due divieti principali del totemismo (non uccidere l'avo e non maritarsi con una donna del proprio clan) [...] da questo fatto [traendo] ampie conclusioni», della rilevanza del complesso edipico: «Il significato del complesso edipico cominciò ad assumere proporzioni gigantesche», scrive Freud, aggiungendo che da questa rilevanza significativa sorse l'intuizione «*che nei tempi primordiali dell'umanità l'ordinamento statale, l'eticità, il diritto e la religione erano sorti tutti come formazioni reattive al complesso edipico* [c.m.]»¹³³.

Affermare che *le maniere civilizzatrici* – statualità, eticità, diritto e religione – che la specie umana ha prodotto come disciplinamento dell'umana famiglia sono nella loro essenzialità l'esito di una formazione reattiva al complesso edipico, ovvero, secondo la definizione più generale della *Reaktionsbildung*, una modalità, sulla base dell'«am Anfang war die Ambivalenz», di convertire nell'opposto e di rafforzarlo mettendo in atto una *contrazione nella soddisfazione della pulsionalità* o, per dirla con un'altra formulazione freudiana, assumendo una misura cautelativa per tenere a bada la turbolenza pulsionale¹³⁴, potrebbe apparire, al critico-critico della psicoanalisi,

¹³² ... Otto Rank, con le sue ricerche sulla mitologia e sulla storia della letteratura, Theodor Reik con la storia dei costumi e delle religioni, il pastore Oskar Pfister con il suo «applicare» i punti di vista psicoanalitici alla pedagogia...

¹³³ S. Freud, *Due voci di enciclopedia* cit., in Id., *Opere*, vol. IX, p. 456.

¹³⁴ «... nella vita psichica, scrive Freud, esistono motivi capaci di determinare la conversione nell'opposto mediante la cosiddetta formazione reattiva [daß es Motive im Seelenleben gibt, welche die Ersetzung durch das Gegenteil als sogenannte Reaktionsbildung herbeiführen], S. Freud, *Il motivo della scelta degli scrigni*, in Id., *Opere*, vol. VII, p. 215. È giusto citare, tra le altre modalità «civilizzatrici», quella radicale e strutturale «del divieto

solo un vizio e un vezzo da parte della cosiddetta «scienza dell'anima» di tradurre immiserendola la ricchezza delle forme disciplinanti la compagine sociale (l'ordinamento statale, l'eticità, il diritto e la religione). Forme che sono anche il prodotto dell'inarrestabile processo di incivilimento (*Kulturentwicklung* e/o *Zivilisation*), verrebbero, a detta del critico-critico, *abbassate* a mero effetto reattivo "soggettivo", riportate a quel "privatamente domestico" legame emotivo trascurando, il critico-critico, il dato di fatto essenziale che il complesso edipico è, tuttavia, per via della *Kultur* stessa, un'*istituzione emotiva* e non un semplice legame affettivo!

Freud risponderrebbe infatti che *non* si tratta di *riduzionismo* da parte della psicoanalisi, anzi, come dice nella Lezione 35^a dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, intitolata *Una "visione del mondo"*, contestando «la possibilità di una preminenza esclusiva dei fattori economici»:

Quando si tratta delle reazioni di esseri umani viventi, non si comprende come possano essere ignorati i fattori psicologici, poiché non solo tali fattori avevano già avuto parte nell'instaurazione dei rapporti economici stessi, ma anche sotto il loro dominio gli uomini non possono far altro che esplicitare i loro moti pulsionali originari: la loro pulsione di autoconservazione, la loro aggressività, il loro bisogno di amore, il loro anelito a ottenere piacere e a evitare dispiacere.

Subito dopo che la psicoanalisi ha «messo in risalto le importanti esigenze del Super-io, che rappresenta la tradizione e gli ideali del passato», Freud fa un'avvertenza:

Non dimentichiamo, infine, che sulla massa degli uomini, soggetti alle necessità economiche, è in atto anche il *processo di incivilimento* (civiltà dicono altri) [*der Prozeß der Kulturentwicklung – Zivilisation sagen andere* –], che viene certo influenzato da tutti gli altri fattori, ma che è sicuramente indipendente da essi per quanto riguarda la sua origine, essendo comparabile a un processo organico [*einem organischen Vorgang vergleichbar*] ed essendo perfettamente in grado di agire per parte sua sugli altri fattori¹³⁵.

di qualsiasi relazione sessuale con le donne della famiglia amate teneramente fin dall'infanzia», un divieto, afferma Freud, che «venne frapposto fra i moti teneri e quelli sensuali del maschio» come un cuneo (*der Kiel*) «che ancor oggi rimane saldo nella sua vita amorosa» (cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse* cit., p. 327).

¹³⁵ S. Freud, *Una "visione del mondo"*, Lezione 35 di *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*) cit., pp. 281-282. Per la definizione freudiana della *Kultur* il rinvio

Che vuol dire, come fa Freud (al di là della polemica con il marxismo), comparare *der Prozeß der Kulturentwicklung* a un *processo organico*, dare l'idea cioè che, nell'*homo* detto *sapiens*, ci sia qualcosa come *un fatto* (o *un motivo*) *originario*, la *Kultur*, e che essa svolga, al pari delle *vita pulsionale*, il suo influsso su tutti gli altri fattori che compongono la *figura umana*?

È possibile leggere, a partire da questa visione, la formazione reattiva, il cui ufficio consiste, favorita dall'«antica ambivalenza»¹³⁶, nel convertire nell'opposto, come lo strumento o come il motivo insito nella *Seelenleben* capace di determinare la conversione? E dunque pensare o meglio ipotizzare la formazione reattiva, proprio come voleva Freud, come una sottospecie della sublimazione, il cui compito consiste, data la sua capacità eminentemente reattiva sulla base dell'ambivalenza di fondo del nostro modo d'essere, di avviare *der Prozeß der Kulturentwicklung*, vale a dire di utilizzare l'*organischen Vorgang*, presente, a questo punto non si può non dirlo che così, nella «costituzione naturale» della nostra specie (: «siamo esseri nati alla coscienza», diceva Salomé), come ciò che consente il passaggio ad istituzioni culturali (per l'appunto: l'ordinamento statale, l'eticità, il diritto, la religione) che fanno compiere all'umana specie il passaggio al limite dal domestico legame emotivo (Kant) al regolato e civile legame dell'insocievole socievolezza?

Per poter rispondere in maniera positiva a questa domanda occorre passare per la più pura delle formazioni reattive, vale a dire il

obbligato è al passo contenuto nelle prime pagine di *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Opere*, vol. X, pp. 436-437. Prelevo dal brano solo questi due passaggi, definiti da Freud *due direzioni della civiltà*: «Da un lato, scrive Freud, [la *Kultur*] comprende tutto il sapere e il potere che gli uomini hanno acquisito al fine di padroneggiare le forze della natura e di strapparle i beni per il soddisfacimento dei propri bisogni, dall'altro [comprende] gli ordinamenti che sono necessari al fine di regolare le relazioni degli uomini tra di loro e in particolare la distribuzione dei beni ottenibili» (p. 436). Ma si vedano anche le pagine finali della risposta di Freud alla lettera di Einstein, in S. Freud, *Opere*, vol. XI, pp. 302-303, dove, se ancora più forte e preciso, visto che «non ci si è ancora familiarizzati con l'idea», è l'avvicinamento del *Kulturentwicklung* a un *processo organico* («Forse [lo] si può paragonare all'addomesticamento di certe specie animali [che] senza dubbio comporta modificazioni fisiche»), non meno forte e precisa è l'idea freudiana che il *Kulturentwicklung* intervenga concretamente a produrre «le modificazioni *psichiche*» che «sono vistose e assolutamente inequivoche», e che «consistono in *uno spostamento progressivo delle mete pulsionali e in una restrizione dei moti pulsionali* [c.m.]» (ivi, p. 303) – vale a dire: *sublimazione e formazioni reattive*, insieme!

¹³⁶ Id., *Il motivo della scelta dei due scrigni* cit., p. 215.

Super-io, che, come abbiamo già visto, «non è soltanto il residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, [ma] ha anche il significato di una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte»¹³⁷.

13.

Assumendo come modello schematico di riferimento del funzionamento della *Reaktionsbildung* «questa neocreazione di un'istanza superiore nell'Io strettamente vincolata [peraltro] alla sorte del complesso edipico»¹³⁸ e il cui funzionamento «nel suo rapporto con l'Io *non si esaurisce nell'imperativo ammonitore* [«Così... devi essere»] *ma contiene anche il divieto* («Così... non ti è permesso essere»), Freud precisa che «questo doppio volto dell'ideale dell'Io dipende dal fatto che esso si è adoperato per la rimozione del complesso edipico, e addirittura deve la propria esistenza al crollo di quel complesso». A questi tratti caratterizzanti del Super-io, Freud vi aggiunge «i due fattori biologici altamente significativi» per la sua origine, ovvero «la lunga durata che ha nell'uomo la debolezza e la dipendenza infantile, e *il fatto del suo complesso edipico* [c.m.], che abbiamo ricondotto all'interruzione dello sviluppo libidico per effetto dell'epoca di latenza, e quindi all'*inizio in due tempi* della sua vita sessuale»¹³⁹. Avvalorando, infine, «un'ipotesi psicoanalitica secondo [la quale] la seconda di queste due particolarità [vale a dire l'epoca della latenza] costituirebbe l'eredità dell'evoluzione civile a cui l'umanità è stata forzata durante l'era glaciale», Freud sottolinea, con vigore, che «la

¹³⁷ Così scrive Freud ne *L'io e l'Es* cit., p. 496. A p. 517, Freud ripetendo che «l'ideale dell'Io» (e/o Super-Io) è «una formazione reattiva nei confronti dei processi pulsionali dell'Es», aggiunge l'avverbio: «parzialmente». Sfumatura, questa, che non inficia al fondo la natura da formazione reattiva del Super-io.

¹³⁸ S. Freud, *Scomposizione della personalità*, Lezione 31 di *Introduzione alla psicoanalisi* (*Nuova serie di lezioni*) cit., p. 176.

¹³⁹ S. Freud, *L'io e l'Es* cit., p. 497 (i corsivi sono miei). In nota a quest'ultimo passaggio viene riportata una variante che «Freud fece introdurre nella traduzione inglese del 1927», dove i «due fattori biologici» (ed. tedesca del 1922) diventano in quella inglese del '27: «due fattori altamente significativi, di cui uno di natura biologica, l'altro di natura storica», e la riscrittura del secondo fattore, *quello storico*, compare in termini diversi dall'edizione tedesca: «il fatto del suo complesso edipico, la rimozione del quale abbiamo dimostrato esser connessa con l'interruzione dello sviluppo libidico per effetto dell'epoca di latenza, e quindi con l'inizio in due tempi della sua vita sessuale».

separazione del Super-Io dall'Io non è dunque qualcosa di casuale. Essa rappresenta le più importanti caratteristiche evolutive e dell'individuo e della specie; infatti, *dando espressione durevole all'influenza dei genitori, essa perpetua l'esistenza di quegli stessi fattori a cui deve la propria origine*» [cc.mm.]»¹⁴⁰.

Ora, se, nella determinazione del Super-Io, teniamo fermo – come fa Freud – il nesso e il rimando tra piano ontogenetico e piano filogenetico, o, meglio ancora, tra il piano dell'individuale singolo e il piano di quelle «individualità collettive dell'umanità» cioè [i] popoli¹⁴¹, forse non è azzardato (anche se il paragone si ferma all'analogia) prendere a schema descrittivo quest'istanza per considerare, sul piano della civile organizzazione e conversazione, gli effetti *super-egoici* – ma lo *über* in questo caso vale innanzitutto e soprattutto come un

¹⁴⁰ Ivi, pp. 497-498. L'ipotesi psicoanalitica cui si riferisce Freud è quella sviluppata da Sandor Ferenczi in un suo scritto, *Fasi evolutive del senso di realtà*, nel quale compare, verso la fine (alle pp. 460-461), la seguente affermazione: «È forse lecito avanzare la supposizione che siano state le trasformazioni geologiche della superficie terrestre, con le loro conseguenze catastrofiche per i progenitori dell'umanità, a costringere costoro alla rimozione delle più care consuetudini, e di conseguenza, all'“evoluzione” [...] Secondo un'affermazione di Freud, il carattere di una razza ricalca la sua storia. Spintici oramai al di là dell'assolutamente certo, *non dobbiamo indietreggiare neppure di fronte alla più ardua analogia*; non dobbiamo indugiare, cioè, a *mettere in rapporto reciproco la grande ondata di rimozione individuale, il periodo di latenza, con l'ultima grande catastrofe abbattutasi sui nostri progenitori* in un'epoca in cui l'uomo era certamente già comparso sulla Terra: mi riferisco alla *catastrofe del periodo glaciale, che nella nostra vita individuale continuiamo a riprodurre fedelmente* [cc.mm.]». Il testo lo si può leggere in traduzione italiana (alle pp. 445-462) nel volume più volte citato degli *Scritti di metapsicologia* di S. Freud, nella bella edizione curata da Michele Ranchetti per Boringhieri; edizione che affianca, contestualizzandoli con quelli di Freud, anche scritti importanti di alcuni dei maggiori allievi. Faccio mio, in questa sede, e riassumo quanto già scritto dall'amico Bruno Moroncini nel nostro libro a quattro mani – *Diffrazioni (due), La psicoanalisi tra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, FedOA Press, Napoli 2018, si veda p. 24 –: spiace molto che l'edizione di Ranchetti sia stata, per causa di forza maggiore (*sic!*), interrotta dall'editore (in realtà l'interruzione fu dovuta, a quanto è dato sapere, dall'opposizione verso i curatori della nuova edizione espressa da una delle più valide traduttrici italiane, Renata Colorni, della benemerita opera di Freud curata da Musatti). Volutamente non completa, l'edizione Ranchetti delle opere di Freud aveva una sua validità non tanto, anche se in parte sì, perché ritraduceva vecchie versioni dei testi selezionati, ma, e forse sicuramente di più, perché affiancava alcuni dei migliori scritti degli altri membri della scuola psicoanalitica, coevi a quelli del maestro, nell'intento di fornire così una veduta mobile e vivace della costruzione della teoria e prassi psicoanalitiche.

¹⁴¹ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in Id., *Opere*, vol. VIII, cit., p. 135.

aldilà e un *transcendens*, come una *collocazione super partes* – delle *civili* formazioni reattive: ordinamento statale, eticità, diritto e religione. Una volta che si sono lasciate alle spalle il legame emotivo parentale nel quale hanno iniziato, bene o male, a far consistere la propria sistenza dentro e là fuori, e una volta che hanno dissolto-risolto il *carnale senso* costitutivo del legame affettivo traducendolo-interpretandolo come *Voce senza corpo*, *Istanza superiore* che regge, sorregge e serra le «iità singolari» *sub specie iuris et ideae*¹⁴², le *formazioni reattive* assurgono, *di fatto e di diritto*, alla funzione di disciplinamento costante e ritmato dell'individuale singolo, proprio in quanto decidono e recidono legami ancora pregni del senso carnale nell'*Istanza super partes*, assolutamente anonima, delle obbligazioni morali rigorose e severe, rette da Valori imperituri, e presentate alle singolari iità come l'unico *degnò cammino* per addivenire dei *buoni civili*¹⁴³.

Va precisato e aggiunto che il padroneggiamento dell'*après Edipe*, nel quale sostanzialmente consiste il *lavorio* delle formazioni reattive, si svolge contemporaneamente a un *dissodamento* del *fondo dissolutivo* da cui siamo, *singolarmente*, abitati che, considerato dal didentro, segnala solo l'allentamento, anche deciso, dell'organico-vitale a favore di *super-istanze* che lo prosciugano, e, visto invece in proiezione esterna, «diventa distruttiv[o] allorquando, con l'aiuto di determinati organi, si rivolge all'esterno, contro gli oggetti»¹⁴⁴.

Un fondo, – come mostra Freud in risposta alla questione posta da Einstein del «rapporto tra diritto e potere», rapporto affrontato da Freud previa sostituzione preliminare della parola potere con la «più incisiva e più dura [parola] “violenza”» – che serve a ridefinire con giustezza la sfera del diritto, intensa non come l'*aldilà* della violenza, ma più correttamente come quella particolare violenza espressa dai molti a fronte della «violenza del singolo», vale a dire, come «la forza della comunità» che «è ancora sempre violenza, pronta a

¹⁴² «Religione, morale e sentimenti sociali – sono questi i contenuti fondamentali di ciò che nell'uomo è più elevato», scriveva Freud, e in nota aggiungeva quest'avvertenza: «Prescindiamo qui dalla scienza e dall'arte» (S. Freud, *L'io e l'Es* cit., p. 499).

¹⁴³ *Ibid*: «Ciò che ha appartenuto», scriveva Freud in *L'io e l'Es*, «alla dimensione più profonda della vita psichica individuale, si trasforma, mediante la formazione dell'ideale, in quelli che noi riteniamo i valori più alti dello spirito umano».

¹⁴⁴ Così scriveva Freud nella sua *Lettera a Einstein* cit., p. 299.

volgersi contro chiunque le si opponga, operante con gli stessi mezzi, intenta a perseguire gli stessi fini».

Per comprendere ancor meglio la dicitura freudiana degli ordinatori civilizzatori quali indici, al livello collettivo, della *facoltà* della *Reaktionsbildung*¹⁴⁵, e nello specifico intendendo tale facoltà, in forza e sulla base della forza dell'ambivalenza che struttura i nostri «moti dell'animo», come la «contropotenza» che crea l'illusione del contrario, serve giusto l'esempio del «diritto = forza della comunità». Nel diritto così inteso troviamo in effetti proprio il segno principale della formazione reattiva: la conversione nell'opposto, o, meglio ancora, un mutamento *illusorio* ma efficace di una potenza della forza e/o violenza che cambia di segno e non appare come una violenza alla seconda, giacché non è la prepotenza del singolo più forte, ma la multipotenza dei molti, riuniti in comunità e che fanno valere la *potenza (del) comune* come la cosa giusta, a diventare il diritto. Facendo passare la cogenza della volontà collettiva sotto il nome di diritto, perché privo, un tale potere collettivo, della prepotenza egoistica che inficia il diritto affermativo del singolo e mostrando, l'altro diritto, che si potrebbe chiamare il diritto confermativo dei molti, che solo dalla «forza della comunità» riceve la potenza di imporsi ai singoli come «la cosa giusta», quello che si conferma in questo paradossale procedimento di *transustanziazione* è niente altro che la potenza *dirimente* della *Bildung reattiva*.

E se pure, seguendo Freud, quel che appare come rovescio della violenza (dell'uno), cioè il diritto (la forza della comunità, ovvero dei molti) è in realtà un'altra violenza ma solo spostata di livello, ciò non inficia il dato di fondo, tipico della *magia* della formazione reattiva, di indurre l'illusione dell'opposto, mentre nelle sue fibre convertite ad altro uso circola ancora la «potenza primigenia» contro cui la formazione reattiva organizza la sua contro-potenza¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Si veda il primo paragrafo di questo studio.

¹⁴⁶ I «molti» infatti non pensano minimamente che il loro diritto sia una violenza più raffinata e moltiplicata; lo vivono invece come la cosa giusta da fare. Ma perché questo sia possibile, ovvero perché sia possibile pensare e far passare per Giustizia la «violenza moltiplicata», occorre, precisa Freud, che la potenza della comunità e la sua forza, ovvero il diritto che ne promana, abbiano stabilità e durevolezza. «La comunità, scrive Freud, deve esser mantenuta permanentemente, deve organizzarsi, prescrivere le norme che prevengano le temute ribellioni, istituire gli organi che vegliano sull'osservanza delle prescrizioni – le leggi –, provvedendo all'esecuzione degli atti di violenza conformi al diritto. Nel

Con l'esempio della fondazione del diritto, di cui ci siamo serviti qui limitatamente¹⁴⁷, che ci ha consentito di vedere l'uso della *Reaktionsbildung* fuori dell'atmosfera un po' sinistra che essa prende se viene guardata dalla sola *angolatura-strozzatura* dell'*Über-ich*, ci spinge allora a considerarla da un altro punto di vista, quello cioè del necessario avanzamento della dimensione civilizzatrice che la *Reaktionsbildung* può produrre, sì da pensare quelle costrizioni, istituite per la convivenza intersoggettiva, nozze e tribunali ed are, come il modo, nella falda primitiva dell'*homo homini lupus*, di rendere «pietose le umane belve / di se stesse e d'altrui», per dirlo alla maniera di Foscolo; o, in altri termini, e foss'anche per la via paradossale di «un'influenza coercitiva»¹⁴⁸ o per la via educativa, di *far re-intenerire l'homo lupus*, fargli riscoprire, cioè, sotto la cappa plumbea del sadismo, la corrente della tenerezza della quale pur ha, e ha avuto, contezza e esperienza¹⁴⁹.

Per concludere questo lungo ragionamento sulla *Reaktionsbildung*, vorrei aggiungere un'altra maniera esemplificativa dell'uso che viene fatto, a partire dall'ambivalenza strutturale, della *costruzione frenante*, che non sempre, nel suo essere limitativa e costringitiva, ha un tratto di negativismo.

Nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, precisamente nel secondo contributo, intitolato *Sulla più comune degradazione*

riconoscimento di una tale comunione di interessi s'instaurano tra i membri di un gruppo umano coeso quei legami emotivi, quei sentimenti condivisi sui quali si fonda la vera forza del gruppo» (S. Freud, *Lettera a Einstein* cit., p. 294).

¹⁴⁷ Per il prosieguo del ragionamento freudiano, cfr. ivi, pp. 294-297.

¹⁴⁸ Ivi, p. 296.

¹⁴⁹ Si rilegga il passo di L. Andreas-Salomé dalla lettera a Freud del 7 novembre 1915: «la formazione reattiva è possibile perché l'impulso alla tenerezza precede quello sadico, e dunque – chiosa Lou – perché un individuo che presenti tale reazione ritorna a qualcosa di positivo del suo passato» (*Eros e conoscenza* cit., p. 30). Per il passo freudiano della *Metapsicologia* su cui la Salomé ragiona, si veda qui la nota 96; ma si veda anche, in *Inibizione sintomo e angoscia*, il passo del capitolo quarto, in cui Freud, rileggendo a di distanza di anni il caso de *Il piccolo Hans* e riflettendo sulle «diverse vie che portano fuori da un conflitto di ambivalenza», ricorre giusto all'esempio della lotta tra i due impulsi base: quello di tenerezza e quello sadico, affermando che in certi casi, quello di tenerezza «si rafforza enormemente e l'altro svanisce», e aggiunge, a mo' di commento, «Solo l'eccesso e una certa coazione nella tenerezza, ci svelano che questo atteggiamento non è l'unico a esser presente, che esso è sempre all'erta per reprimere il suo antagonista; e possiamo costruire un processo che descriviamo come rimozione mediante formazione reattiva (nell'Io)» (*Inibizione, sintomo e angoscia*, cit, p. 252).

della vita amorosa, al paragrafo tre – dedicato al contributo della «civiltà alla vita amorosa», contributo che consiste nell'imposizione di un freno alla vita amorosa collegata strettamente a «un'universale degradazione degli oggetti sessuali» – Freud ci presenta una faccia della *réaction spirituelle* che ci spinge a metterne in rilievo, ancora una volta, il *tratto non patologico*, pur evidenziandosi un simile tratto attraverso il paradosso di una pratica assolutamente patologica, qual è la *pratica ascetica* intesa come mortificazione, alla lettera, della carne.

Data l'importanza del passo per il ragionamento fin qui svolto sulla *Reaktionsbildung*, riporto, anche se lungo, un cospicuo brano dal saggio:

Che il freno imposto dalla civiltà alla vita amorosa comporti un'universale degradazione degli oggetti sessuali è una realtà che invita a meditare non tanto sugli oggetti quanto sulle pulsioni stesse. Il danno dell'iniziale frustrazione del godimento sessuale si manifesta nel fatto che, concesso in seguito liberamente nel matrimonio, tale godimento non risulta più del tutto soddisfacente. Ma anche la libertà sessuale illimitata sin dall'inizio non porta a un risultato migliore. È facile constatare che il valore psichico del bisogno d'amore scema immediatamente appena il soddisfacimento è diventato agevole. Occorre un ostacolo per spingere in alto la libido e, là ove le resistenze naturali contro il soddisfacimento erotico non bastano, *gli uomini hanno in tutti i tempi introdotto resistenze convenzionali per poter godere dell'amore. Questo vale sia per gli individui che per i popoli.* Nelle epoche in cui il soddisfacimento erotico non incontrava difficoltà, ad esempio nel periodo di decadenza della civiltà antica, l'amore divenne privo di valore, la vita vuota, e *occorsero robuste formazioni reattive per ristabilire i valori affettivi essenziali* [c.m.]. In questo senso, aggiunge Freud, si può affermare che *la corrente ascetica del cristianesimo ha arricchito l'amore di valori psichici che l'antichità pagana non poté mai conferirgli* [cc.mm.]. Essa giunse al suo più alto significato nei monaci ascetici, la cui vita era occupata quasi esclusivamente dalla lotta contro la tentazione della libidine¹⁵⁰.

Lasciando al lettore il commento interpretativo del brano citato, e limitandomi a evidenziare di esso soltanto due cose: a) l'uso della formazione reattiva come strumento di ristabilimento di tratti pertinenti alla costituzione dell'individuale, e tratti per nulla superflui o inutili

¹⁵⁰ S. Freud, *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in Id., *Opere*, vol. VI, cit.

(«i valori affettivi essenziali»); b) la capacità di utilizzare, da parte dell'istituzione (in questo caso quella religiosa), la *forza rovesciante* della *Reaktionsbildung* per produrre un innesto “trasformativo” (nel caso in questione l'arricchimento di Eros, con «valori psichici», utilizzando i segni e i contrassegni di Agape)¹⁵¹, vorrei chiudere il mio ragionamento con le parole che Freud usò, nella Lezione 31^a dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, per descrivere «la natura dello psichico», consapevole – come lui stesso dichiara – che la «suddivisione della personalità in Io, Super-Io ed Es» non deve essere pensata in termini di «confini netti, come quelli tracciati artificialmente dalla geografia politica», avvisava il lettore e nel contempo lo indirizzava a pensare a questa maniera la dimensione dello psichico:

I contorni lineari, come quelli del nostro disegno o della pittura primitiva, non sono in grado di rendere la natura dello psichico; servirebbero piuttosto aree cromatiche sfumanti l'una nell'altra, come si trovano nella pittura moderna.

E a mo' di massima, costruita per il clinico e il lettore profano assieme, e che si attaglia alla perfezione al tentativo da me fatto qui di una delineaione *patica* della *Reaktionsbildung*, Freud chiudeva la sua avvertenza così: *Dopo aver distinto, dobbiamo lasciar confluire di nuovo assieme quanto è stato separato*¹⁵², che mi richiama alla mente quanto scritto da Lou Salomé: *il processo di separazione e quello di unione si devono continuamente intersecare, in una contraddizione perpetua*, avvertenze che unificherei e siglerei, in fine, a mo' di sigillo, con la *massima* bruniana già citata e riassuntiva dei due momenti: *Profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto dell'unione!*

¹⁵¹ Ma per una visione, come al solito in Freud, non rigida e mai pregiudiziale, si veda la ricostruzione, molto critica, in *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, del *Progresso della spiritualità*, una visione critica che fa venire in mente l'ammonimento freudiano sull'eccessivo abuso del *taglio sublimante* della dimensione pulsionale, che può produrre «tutti i danni di una devastazione» (*Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in S. Freud, *Opere*, vol. VI, cit., p. 172), e, nel caso della spiritualità in eccesso, pur contribuendo essa «a contenere la rozzezza e l'inclinazione alla violenza che di solito compare dove l'ideale popolare è la forza muscolare», il rischio di una voluta disamornia radicale e strutturale tra «l'attività dello spirito e quella del corpo», può comportare, scriveva Freud, «la conseguenza di aumentare la presunzione della persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensazione» (*L'uomo Mosè*, cit., vol. XI, pp. 433-434).

¹⁵² S. Freud, Lezione 31 di *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 190.



Quodlibet Studio

CAMPI DELLA PSICHE

Francesco Napolitano, *Sete. Appunti di filosofia e psicoanalisi sulla passione di conoscere*
Felice Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*
Stefania Napolitano, *Dal rapporto al transfert. Il femminile alle origini della psicoanalisi*
Luca Zendri, *La fabbrica delle psicosi*
Stefania Napolitano, *Clinica della differenza sessuale. Fantasma, sintomo, transfert*
Sarantis Thanopoulos, *Il desiderio che ama il lutto*
Felice Ciro Papparo, *In questo groviglio mortale. Due studi freudiani*

CAMPI DELLA PSICHE. LACANIANA

Jacques-Alain Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*
Éric Laurent, *Lost in cognition. Psicoanalisi e scienze cognitive*
Jacques-Alain Miller (a cura di), *L'anti-libro nero della psicoanalisi*
Antonio Di Ciaccia (a cura di), *Scilicet. Gli oggetti a nell'esperienza psico-analitica*
Lucilla Albano e Veronica Pravadelli (a cura di), *Cinema e psicoanalisi. Tra cinema classico e nuove tecnologie*
Céline Menghi, Chiara Mangiarotti, Martin Egge, *Invenzioni nella psicosi. Unica Zürrn, Vaslav Nijinsky, Glenn Gould*
Noëlle De Smet, *In classe come al fronte. Un piccolo, nuovo sentiero nell'impossibile dell'insegnare*
Yves Depelsenaire, *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*
François Regnault, *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane*
Luisella Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*
Rosamaria Salvatore, *La distanza amorosa. Il cinema interroga la psico-analisi*
Jacques-Alain Miller, *Commento al caso clinico dell'Uomo dei lupi*
Nicolas Floury, *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*
Chiara Mangiarotti (a cura di), *Il mondo visto attraverso una fessura. A scuola con i bambini autistici*
Roberto Cavaola, *L'isteria, la depressione e Lacan*
François Ansermet, Ariane Giacobino, *Autismo. A ciascuno il suo genoma*
Éric Laurent, *La battaglia dell'autismo. Dalla clinica alla politica*
Fabio Galimberti, *Il corpo e l'opera. Volontà di godimento e sublimazione*
Clotilde Leguil, *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*
Leonarda Razzanelli, *Logica della vita quotidiana. Il soggetto tra ripetizione, identificazione e sintomo*
Hélène Bonnaud, *L'inconscio del bambino. Dal sintomo al desiderio del sapere*

CAMPI DELLA PSICHE. FILOSOFIE DELL'INCONSCIO

Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*
Felice Cimatti, Alex Pagliardini (a cura di), *Abbecedario del reale*





