

A. BALLABIO G. BONORA G.B. CONTRI M.D. CONTRI
G. BRUSA R. FIORAVANZO F. MALAGOLA

PASSIONI, PULSIONI E AFFETTI

GLI AFFETTI DI KANT
LAVORO DELL'INCONSCIO
E LAVORO DELLA NEVROSI
IL SEMINARIO DEL "DOMINO"



ISBN 88-380-0025-5

SOMMARIO

Editoriale

I. PASSIONI, PULSIONI E AFFETTI

Come presentazione, *Maria Delia Contri, Rita Erica Fioravanzo*

Risoluzione, irrisoluzione, diversione, *Maria Delia Contri*

Le tracce degli affetti, *Rita Erica Fioravanzo*

Misura di dismisura, *Franco Malagola*

La passione nella storia. Strategie ordinarie della coscienza moderna, *Gabriella Brusa Zappellini*

Il lemma «passione» in Esquirol e il suo destino nel seguito della psichiatria, *Ambrogio Ballabio*

Competenza passionale della psicoanalisi. E tre note: Kant melanconico (con un testo di H. Vaihinger). Affetti puri (con un testo di I. Kant). Cataloghi distinti, *Giacomo B. Contri*

II. ANNESSI

Lavoro dell'inconscio e lavoro della nevrosi, *Ambrogio Ballabio, Gustavo Bonora, Giacomo B. Contri, Maria Delia Contri*

Il Seminario del «domino». Introduzione al Seminario di «Il Lavoro Psicoanalitico» 1985-86

EDITORIALE

I

Passioni, pulsioni, affetti: l'accostamento di questi termini, insolito se non inedito, esprime per se stesso un giudizio di pertinenza, per il fatto di includere nella serie pulsione-affetto... appunto quello di «passione» che non è certo consueto a esserle collegato, ma tutt'al più giustapposto culturalisticamente, oppure usa essere confuso, banalmente anziché problematicamente, con quello di affetto o di desiderio.

L'intento era di ottenere un effetto di rinnovamento e riarticolazione dei concetti e di agitazione dello stantio psicologico della corrente discussione sugli affetti.

Questo tema era già stato oggetto di un simposio della comunità di *Il Lavoro Psicoanalitico* il 29 marzo 1985.

I saggi qui raccolti, diversi negli stili personali, hanno in comune il dissodare un terreno incolto, e il fornire al gusto per l'indagine psicoanalitica, materiali inconsueti quando non inediti. Il contributo che essi danno è allora anche quello di incentivare la questione, da dibattere, della natura di passione della psicoanalisi stessa, e di quale affetto e di quale desiderio convenga a questa, se è vero che essa esiste come tale, e non solo come variante non disprezzata delle psicoterapie novecentesche.

Il filo che li lega è individuabile, tra i temi maggiori proposti all'ordine del giorno da *Il Lavoro Psicoanalitico*, in quello della legge, cioè in esplicita sintonia con la coppia di termini '500-600-700escamente tendente al divorzio: legge-passione. Qui il tema è quello di una legge che manca. La psicoanalisi viene così a ventilarsi come erede del problema della teoria delle passioni, il problema di quella coppia e del suo divorzio. Il problema del divorzio ordine/passione richiama una delle sue soluzioni, la melanconia, in cui l'ordine è ritrovato nella passione – non: pulsione – di morte. Con la psicoanalisi si suggerisce che la ricercata morte civile delle passioni è passione di morte.

Si tratta qui di uno degli altri temi principali proposti dal «Lavoro Psicoanalitico», quello della psicoanalisi come successore ed erede: in questo caso, di ciò che resta di non composto in un ordine umano, e che fa opposizione all'intenzione di educare e governare. E anche di psicoanalizzare, se la psicoanalisi non succede legittimamente allo psicoanalizzato.

II

Il Lavoro Psicoanalitico non è anzitutto una collezione di testi, ma una comunità di ricerca e formazione psicoanalitica. In questa, sono stati prodotti i due testi che figurano qui come seconda parte.

Nel primo viene proposta, come sviluppo di una prima e fondante distinzione di concetti, tra lavoro dell'inconscio e lavoro psicoanalitico, una nuova distinzione, quella tra lavoro dell'inconscio e lavoro della nevrosi. (Oggi, qualcuno ha già considerato che essa prelude a una nuova distinzione, tra lavoro dell'inconscio e lavoro della psicosi).

Nel secondo sono tracciati i criteri dello sviluppo di ricerca e formazione secondo *Lvoro Psicoanalitico*».

I PASSIONI, PULSIONI E AFFETTI

COME PRESENTAZIONE

Il lemma «passione» è un lemma espulso dai linguaggi forti, l'ultimo a servirsene è stato forse quello psichiatrico.

Dal linguaggio corrente tale termine non è invece stato del tutto estromesso: sia pure con qualche imbarazzo (e l'imbarazzo è dell'ordine dell'inibizione) siamo disposti a pensare o a pronunciare espressioni come passione della libertà, o della giustizia, o della pace, o della verità, o siamo disposti a dire che una certa discussione è stata appassionata e una certa situazione è stata appassionante. Ma perché venga in mente questo termine, bisogna che sia in gioco qualcosa di condiviso e condivisibile. Nell'uso comune una componente individualistica della passione è ammessa solo in espressioni più modeste come passione della musica, o dei viaggi, o degli scacchi. Non esiste invece nessuna propensione a spendere il termine passione per le inclinazioni cui tuttavia asserviamo la nostra vita, con grande coinvolgimento intellettuale ed emotivo, e cui subordiniamo la strategia tutta particolare e particolaristica, dominata da un sostanziale non volerne sapere di tutto il resto, con cui ci muoviamo nell'esistenza.

Il linguaggio corrente sembrerebbe dunque aver selezionato una connotazione positiva, oltreché di eccezionalità, del termine passione: l'appassionarsi sembra essere diventato una capacità rara, quasi un lusso riservato a pochi eletti, di cui si può avere rimpianto e sentire la mancanza in sé e negli altri. Che un uomo metta della passione in ciò che fa, è per lo più considerato cosa auspicabile e che dà bene a sperare delle sue prestazioni, si trattasse pure, anzi particolarmente, dell'impegno politico. «*J'aurais voulu connaître un grand amour qui ravage tout, même mon garage*», dice l'anziano signore un po' imbolsito e dall'aria sconfitta, nel suo salotto pieno degli oggetti di rito, di una deliziosa vignetta di Sempé (Sempé 1981).

La psicoanalisi, tra tutte le cosiddette scienze umane, viene per lo più considerata la maggior responsabile della chiusura dello spazio teorico e pratico per il concetto di passione, apparendo la sua batteria di concetti, pulsioni, affetti, desideri, in grado non solo di coprire tutto il campo teorico un tempo coperto dal concetto di passione, ma anche di risolvere le *impasses* in cui il dibattito sulle passioni si era arenato.

Se questo è parzialmente vero, ci sembra, tuttavia, che la relazione tra i due sistemi concettuali possa essere considerata più complessa, fino ad avanzare l'ipotesi di una relazione di eredità di un sistema rispetto all'altro, sia in quanto la psicoanalisi riapre al proprio interno uno spazio teorico per la dimensione della passione, sia in quanto sul piano della sua pratica conduce i singoli a riconoscere in sé tale dimensione e capacità, e a fare i conti. Capita talvolta di leggere notazioni ironiche sul fatto che l'analisi dovrebbe il suo successo anche al fatto che soddisferebbe appunto il bisogno di inventarsi una vita romanzesca, piena di roventi conflitti e tempestose passioni, in questo mondo di routine che, se non è il migliore dei mondi possibili, sarebbe per lo meno l'unico concretamente possibile. Ma perché questo bisogno sarebbe puramente immaginario e compensativo? La psicoanalisi non è piuttosto da considerarsi una rimessa in questione della natura passionale dell'essere umano e del problema del modo di componibilità che ne deriva? E in ciò la psicoanalisi è assolutamente democratica, come democratico era il punto di vista nel dibattito sulle passioni.

Ma di eredità della psicoanalisi rispetto a tale dibattito riteniamo si possa parlare soprattutto per quanto concerne tutta una serie di articolazioni teoriche intorno a ciò che fa difetto, che resta non

composto e non componibile in un ordine umano, resistente all'intenzione di governare e di educare, cui essa aggiunge: di analizzare.

Ci è sembrato perciò interessante riprendere una messa a confronto di questi due sistemi concettuali a partire dalla questione che – appassionatamente – li accomuna nel suo restare irrisolta, piuttosto che a partire dall'idea di mettere alla prova la maggior adeguatezza dell'assetto teorico della psicoanalisi nel dar conto di un medesimo campo. Punto di vista che ci è sembrato essere quello dominante negli approcci da parte di psicoanalisti al tema della passione. Si veda per esempio il numero del 1980 della «*Nouvelle revue de psychanalyse*», dedicato appunto a questo tema.

Gli articoli contenuti in questa rivista, che accosta nel suo titolo tre lemmi centrali dei due sistemi concettuali, rappresentano solo una prima esplorazione dell'ipotesi sopra delineata.

Maria Delia Contri

L'interesse che porta Freud ad indagare la natura degli affetti nasce dall'essere questi il luogo di emergenza più manifesto e accessibile della reciproca influenza di corpo e psiche, punto di osservazione privilegiato dei «meccanismi» che regolano questa relazione, fondamentale per tutta la ricerca freudiana, ma in special modo per il primo periodo della sua elaborazione teorica, quando a Freud si poneva come primario il problema di stabilire la traducibilità del suo modello psichico in un modello neurologico funzionale, solo inizialmente inteso come causativo, ma già dal *Progetto di una psicologia* avvertito come «macchina» metaforica esplicativa. Questione che trovava nelle studio degli affetti e delle loro vicende un formidabile paradigma del problema (che diverrà poi teoria) della scrittura di una traccia «corporea» in un apparato che del corpo conoscerà solo rappresentanze di rappresentazioni e di affetti, fondato sul nulla di un'origine mai datasi a partire dalla quale si costituirà la memoria della successione – futura legge del campo che sarà psichico –, gli affetti non potendo essere da sempre che memorie di affetti, ancora di più, memorie di quel nulla che ne differenzia le facilitazioni di traccia: «la memoria è rappresentata dalle differenze delle facilitazioni esistenti tra i neuroni ψ » (S. Freud, *Progetto di una psicologia*, 1895). Ma non è per caso che la stessa tesi stia al cuore della due più elaborate filosofie degli affetti che il Seicento abbia prodotto: «*tous les changements qui arrivent au mouvement des esprits peuvent faire qu'ils ouvrent quelques pores du cerveau plus que les autres...*» (Cartesio, *Les passions de l'âme*, 1649). «Il corpo umano può patire molti mutamenti e tuttavia ritenere le impressioni o tracce degli oggetti, e di conseguenza le stesse immagini delle cose». (Spinoza, *Etica*, 1677).

Quando nel Seicento si iniziano a elaborare delle «teorie sugli affetti», esse nascono dalla necessità di dar conto delle forze che si devono combattere, trasformare o emendare affinché ogni uomo divenga *civis*, affinché cioè la natura umana trovi un compromesso con la ragion di Stato.

Come affermava Giacomo Contri nel primo numero di questa serie di Sic, *Lavoro dell'inconscio e lavoro psicoanalitico*, le teorie sugli affetti che si vengono così elaborando, collocandosi in un campo di indagine concernente la definizione di un ordine di legalità che le tassonomizzi e le giustifichi, divengono oggetto di una ricerca eminentemente giuridico-politica. È il problema della legittimazione del nascente concetto di Stato che informa le analisi, le classificazioni, le definizioni degli affetti umani ed è rispetto a questo sguardo (la necessità delle ragioni dello Stato, ossia le sue condizioni di possibilità) che gli affetti vengono valutati. Fra il Settecento e l'Ottocento si assisterà al cambiamento di prospettiva più radicale della storia di questo tema: gli affetti diverranno oggetto di sapere «medicale»; saranno la fisiologia, la psicologia, la psichiatria a studiarne la natura e i meccanismi, le cause e gli effetti. Allo sguardo giuridico si sostituisce lo sguardo clinico: il «problema» che gli affetti costituiscono riguarderà il rapporto fra l'individuo e un ideale normativo antropologico, non più le sue eccedenze o mancanze a costituirsi come *civis*.

La storia documenta infatti a partire da questi anni la distinzione spazialmente simbolica fra i luoghi di reclusione dei criminali e quelli dei folli. Con l'irrisolta paradossalità dei folli criminali sempre più affidati all'interesse psichiatrico (probabilmente avendo il discorso giuridico più facilmente risolto il problema dell'imputabilità di quanto non abbia fatto il discorso psicoanalitico).

L'imputabilità degli affetti era nel Seicento cosa da sempre conclamata. Folli e criminali erano trattati *au pair* perché pari erano gli effetti della loro devianza: l'allontanamento dal paradigma antropologico del *civis*, l'unica forma legittima e salvifica in cui agli uomini era dato di appartenere ad uno Stato, e allo stato di essere garantito nella sua *assoluta* necessità. Gli affetti erano oggetto di indagine nella misura in cui erano quei componenti dell'*homo* che il *civis* doveva domare, trasformare, eliminare: la filosofia del Seicento faceva questione degli affetti come del campo di eccedenza dell'*homo* rispetto al *civis*, gli affetti costituendo il resto del patto sociale, il difficile anello che legava, separandoli, lo stato di natura dallo stato di diritto, il pericolo mai

definitivamente scongiurato che il processo potesse cambiare direzione e procedere a ritroso. L'ombra delle passioni era nel Seicento sempre in agguato, come l'ombra della rivoluzione e del regicidio: eccesso di crimine per il quale nessun eccesso di giustizia sarebbe mai bastato. Impensabile al diritto secentesco, il regicidio restava interdetto anche una volta compiuto: il regicida era, per legge, dichiarato pazzo, *amentis*. Escluso dalla ragione comune, egli era tenuto in schiavitù dalle passioni che non gli permettevano di accedere allo statuto di *socius*; «*homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit*».

È proprio la psicoanalisi, così come Freud l'ha intesa, a riportare la questione degli affetti all'interno di un quadro di riferimento giuridico. Il principio fondamentale della struttura pulsionale umana, così come Freud lo concepisce, l'impossibilità a raggiungere l'oggetto totale, ripropone il principio fondamentale dello stato di natura: l'impossibilità di conservare la totale libertà individuale. Essi non sono dei divieti, sono degli impossibili (forse dei paradossi) che si strutturano in forma di legge costituendo campi di legalità formulabili come divieti: la legge edipica che interdice il possesso dell'oggetto, la legge dello Stato (ancora nella forma del patto sociale) che interdice la conservazione personale della libertà. Entrambe queste proibizioni demarcano un luogo vuoto, orlano un nulla che si dà (e-viene) come istanza della legge: l'inconscio; il sovrano.

Lo stato di natura che in Hobbes giustifica l'esistenza del sovrano e del suo potere non ha niente a che fare con la storia di un'origine: se ciò a cui Hobbes si riferisce fosse storia reale, possibile, non esisterebbe già più un mondo, non ci sarebbe mai stato mondo: come fermare un *bellum omnium erga omnes* una volta iniziato? Certe guerre (come ammoniscono i due capi di Stato riunitisi qualche tempo fa a Ginevra) non possono essere vinte e non devono essere combattute. Lo stato di natura che in Hobbes garantisce la legittimità del potere del sovrano, fondamento dello stato civile, è un trascendentale, è l'a-priori di un'utopia retroattiva. Anche qui non c'è origine se non come mancanza, vuoto che fonda ciò a cui è costitutivo il dover venire dopo nulla, originato da una mancanza di nulla.

Vi è però una differenza di grande rilievo fra il modello hobbesiano e quello spinoziano del passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, che proprio qui si demarca. Per Spinoza lo stato di diritto non nasce come negazione del diritto naturale, come sua radicale esclusione quale condizione di possibilità del prodursi del primo, ma, al contrario, come garanzia di esso, come sua necessaria continuazione; esso lo ricomprende in sé per portare a compimento quelle leggi naturali che avevano trovato nella chiusura privata del mondo passionale di ognuno l'ostacolo e lo stallo: «il diritto e l'istinto naturale, sotto il quale tutti nascono e in massima parte vivono, non vieta se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare: esso non esclude né le contese, né gli odi, né l'ira, né gli inganni, né assolutamente nulla di ciò che l'istinto consiglia: né ciò fa meraviglia, perché la natura non è circoscritta dalle leggi dell'umana ragione, che ha di mira soltanto la vera utilità e la conservazione degli uomini, ma si estende alle infinite altre che riguardano l'eterno ordine di tutta la natura, di cui l'uomo è una piccola parte» (Spinoza, *Trattato teologico-politico*, 1670). La ragione per Spinoza non è pura e semplice negazione delle passioni, loro esclusione dall'evento civile, essa è il dominio di ciò che è a tutti comune, per questo l'uomo che vi partecipa è *civis*. In Spinoza non ci sono campi di legalità che si escludono vicendevolmente per accedere al dominio, vi è continuazione, eredità di un ordine, di un potere, nella direzione del compimento. Un compimento che non è *riempimento* del vuoto, del nulla d'origine, ma accoglimento del nulla come costitutivo di quell'ordine più ampio in cui c'è spazio per più discorsi, per più programmi, per più diritti: «come il sapiente ha pieno diritto a tutto ciò che la ragione gli detta, e cioè a vivere secondo le leggi della ragione, così anche l'ignorante e il pusillanime hanno sommo diritto a tutto ciò che l'istinto loro suggerisce, ossia a vivere secondo le leggi dell'istinto» (Spinoza, *Trattato teologico-politico*, 1670). Compimento che forse Spinoza indica nell'attribuzione di un senso che sia pragma, risposta a quelle due parole che nell'*Etica* si trovano al di là dell'opposizione fra intelletto e passioni: libertà e letizia.

RISOLUZIONE, IRRESOLUZIONE, DIVERSIONE

Maria Delia Contri

«La durée de nos passions ne dépend plus
de nous que de la durée de notre vie»
La Rochefoucauld, *Maximes*, 5

«Cette guerre intérieure de la raison contre les passions
a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix
se sont partagés en deux sectes:
les uns ont voulu renoncer aux passions, et devenir dieux;
les autres ont voulu renoncer à la raison,
et devenir bêtes brutes»
Pascal, *Pensées*, VII, 14

Ma perché il tendere alla pace non sarebbe una passione?

Si può forse affermare che la psicoanalisi come questione delle pulsioni, degli affetti, dei desideri sia più vicina al dibattito intorno alle passioni svoltosi nei primi secoli dell'età moderna che a qualsiasi altra tematica e periodo, in quanto in ambedue i casi si tratta di una messa in questione di qualcosa che resta irrisolto nelle specifiche condizioni in cui l'essere umano viene a trovarsi circa la propria soddisfazione, irrisoluzione che fa ostacolo o rende inadeguato e quindi non pacificante l'accesso a essa.

Si può però forse del pari affermare che ne diverga, per essere la psicoanalisi una dottrina che conclude su quanto in tale periodo resta in sospeso sulle possibili vie d'uscita. Una conclusione che anzitutto falsifica i programmi di rinuncia, o di dominio, o di moderazione delle passioni: la scoperta dell'inconscio è la scoperta di una legge di funzionamento dello psichismo umano che ne denuncia la impraticabilità. A patto naturalmente che si pensi l'inconscio non come deposito di schemi di comportamento, di interpretazioni fatte una volta per tutte, un deposito da cui si tirano fuori costumi per messe in scena, il cui copione giace negli stessi polverosi bauli, un puro caso di anacronismo in altri termini, bensì come consistente in un lavoro, in un argomentare, per trovare – benché in modo fallimentare – condizioni di possibilità a un'azione adeguata al raggiungimento della meta.

Se consideriamo la passione un tendere a qualcosa, un tendere che non può essere eliminato – perché il corpo vi è implicato, perché ciò che è in gioco è la vita stessa – e che organizza stabilmente una condotta, allora l'inconscio è la passione guida dell'uomo e lo spinge, senza che egli possa sottrarsi, alla ricerca di una soluzione, essendo solo la risoluzione di ciò che resta irrisolto la condizione della pacificazione. L'inconscio è passione di pace in quanto passione di risoluzione, ma non gli basta una qualsiasi *pax* romana, è una passione che esagera, che non tollera, anzi ne fa ferocemente giustizia, qualsiasi tentativo che non corrisponda allo scopo. Una passione che articola e subordina a sé tutte le altre inclinazioni. È una passione in più, non compresa e non comprendibile nei cataloghi delle passioni che si articolano come suo sostituto a partire da una conclusione sul suo fallimento.

La legge dello psichismo umano, scoperta con la scoperta dell'inconscio, è appunto che ci sia questa passione di risoluzione, che si struttura a un certo punto dell'elaborazione delle condizioni di

possibilità specificamente umane della soddisfazione dei bisogni del corpo, che non può essere domata né vi si può rinunciare o moderarla, si può solo ucciderla. Non è necessario per questo che il corpo muoia, come ritiene La Rochefoucauld. Il corpo può continuare a vivere e la soddisfazione, così come articolata dall'organizzazione psichica precedente l'inconscio, continuerà a essere assicurata, pena però una dispersione della singolarità nel sociale, con l'assunzione di schemi d'azione dall'esterno. Per la discussione approfondita dell'ipotesi dell'esistenza di questa alternativa alla ricerca di vie d'uscita che l'inconscio mette in campo, rimandiamo ai testi di Giacomo Contri contenuti nel precedente volume di questa collana. Quanto invece a un'altra questione in sospenso nel dibattito sulle passioni, la psicoanalisi conclude con un giudizio radicalmente critico sull'ipotesi che la malinconia possa essere considerata e praticata come una via d'uscita. Il melanconico che la psicoanalisi descrive, non è in pace, non ha pace, l'insonnia lo tormenta. Egli riapre al suo interno la stessa problematica che aveva voluto abbandonare e si dilania dentro di sé tra una «costernazione psichica di rivolta» e un'impossibile sottomissione (Freud 1915: 108), in un rovello in cui a vincere è la morte.

Il problema dell'organizzazione pulsionale come problema di partnership

Dire che la modalità umana di soddisfazione del bisogno si struttura come pulsione, significa dire che tale soddisfazione avviene in una relazione con l'altro, in una relazione del singolo organismo col suo ambiente, in un modo assolutamente eccezionale rispetto a tutti gli altri animali e tale che la problematica che ne scaturisce si concentra tutta sulla relazione tra organismi dello stesso genere ed esclude la possibilità di un accesso immediato, o mediato dal pure istinto, all'oggetto della soddisfazione. Nel periodo della prolungata impotenza del singolo organismo umano dopo la nascita, e della sua prolungata dipendenza dall'organismo che l'ha generato, assume infatti caratteri del tutto particolari il problema della relazione tra i principi regolatori dei due organismi singoli e che devono tuttavia convenire affinché tutta una serie di azioni siano possibili.

La pulsione è un'azione, un frammento di azione, di natura tale che la questione di importanza vitale da risolvere diventa la questione di quale sia il principio di regolazione del comando. Un problema che si impone in tutta una serie di azioni, pulsione orale, anale, scopica, fonica, e si delinea come questione di doppio comando sullo stesso territorio, territorio che non sarà l'interno dell'organismo, ma la sua superficie, problema di chi comanda il movimento di accesso e di uscita alle sue porte. La pulsionalità umana si organizza difatti tutta intorno ai fori di questa superficie e non intorno ai bisogni del corpo come organismo. Stante l'impotenza prolungata di uno dei due partner, che rende impossibile definire la cosa con una prova di forza, è inevitabile che ogni azione volta alla soddisfazione ponga il problema di trovare un principio che permetta di tener conto contemporaneamente dei due principi regolatori presenti.

Il più debole dei partner non si trova tuttavia di fronte un altro essere indenne dalla problematica del doppio comando sulle azioni necessarie al suo soddisfacimento, totalmente padrone sul suo territorio – l'idea del padre primigenio, i cui «atti intellettuali erano liberi e autonomi, la cui volontà non aveva bisogno di essere rafforzata da quella degli altri», capace di amare gli altri «solo se e in quanto servivano ai suoi bisogni» (Freud 1921: 311), è costruzione di mito da parte di Freud –, ma qualcuno che gli offre una modalità di relazione sulla base delle precedenti soluzioni, le quali a loro volta rimandano ad altri e così via. Non esiste quindi individuo umano che si trovi nella posizione di far fronte al problema nella sua purezza, ciascuno ha piuttosto da fare i conti, oltre che col problema della relazione all'altro in quanto tale, col problema delle difficoltà che le soluzioni già date precedentemente hanno lasciate irrisolte e con le nuove difficoltà create dalle soluzioni stesse che si sono trovate e che succhierà col latte dell'offerta che l'altro farà al bisogno. Sarà un'offerta che trasformerà il grido proveniente dalla tensione del bisogno in una domanda, la quale trasformerà a

sua volta l'offerta in una risposta, che tenderà a suscitare domanda per potersi porre come risposta. Si avvia così un processo che si avvolge su se stesso autoesaltandosi e che rende impraticabile, a causa di questo anticipo dell'offerta sulla domanda, che il rapporto possa essere pensato come semplice gioco di domanda cui corrisponde un'offerta e neppure in termini di puro rapporto di forza o di guerra in cui uno dei partner costringe l'altro a cedere o a procurare l'oggetto necessario alla soddisfazione del bisogno.

Si potrebbe dire che la psicoanalisi, come teoria delle pulsioni, rappresenti una delle critiche più radicali alla teoria dell'*homo homini lupus*, alla pensabilità di uno stato di natura come stato di guerra tra contendenti uguali (Hobbes 1647: 87). L'amore e l'odio si giocano sempre e solo intorno a un'inadeguatezza della domanda e della risposta, con tutte le equivocità in esse contenute, essendo ogni risposta contemporaneamente domanda e ogni domanda insieme risposta. L'uomo è un essere che non può avere veramente dei nemici, almeno finché non avrà risolto il problema posto dalla organizzazione pulsionale – è una possibile questione – ma solo relazioni d'amore in cui l'altro sarà odiato per non essere abbastanza amante e amabile nello stesso tempo, senza peraltro riuscire a distinguere chi sia io e chi sia altro. L'uomo non è capace di vera ostilità, e la sua aggressività consisterà al massimo nel compiere azioni che deriveranno dall'aver grossolanamente e scriteriatamente tagliato i nodi gordiani che lo inceppano e lo paralizzano, nell'impazienza al sottoporsi al paziente lavoro di ricerca di soluzioni.

Il lavoro dell'inconscio come produzione di forme della relazione

Una prima soluzione al problema di un principio di relazione si dà nella forma del pensare sé come oggetto della soddisfazione dell'altro, soluzione tuttavia messa in crisi dagli scarti che attivano in ambedue i partner una domanda-comando all'altro e che svelano all'uno e all'altro la possibilità di sottrarsi e quindi il permanere del dualismo. È una soluzione che si rivela fallimentare in quanto, se da una parte consente ad ambedue i partner di pensare la relazione con uno stesso principio, che nel contempo salva i due principi regolativi presenti, permettendo con ciò che si compia tutta una serie di azioni, dall'altra, però, istituendo i due partner l'uno nel ruolo di soggetto e l'altro di oggetto, apre la via al comando incondizionato di ciascuno dei due principi, e sarà altamente improbabile che non si creino discrepanze. È una relazione d'amore, ma l'incondizionata reciprocità che ne deriva, la rende reciprocamente distruttiva.

L'elaborazione di questa prima forma di relazione ha il suo punto di partenza nel riconoscimento del carattere assoluto dell'alterità dell'altro – si potrebbe definire così la dimensione del desiderio – e nella rinuncia alla praticabilità della via di una unità sostanziale. L'unità con l'altro, a partire da questo distacco, verrà cercata per la via della sottomissione alla sua legge, dopo averlo istituito come altro capace di volontà di separazione e poi come volontà fonte di legge. È a questo punto infatti che possiamo pensare che si istituisca qualcosa dell'ordine della volontà, come forza esterna che costringe ad abbandonare il proprio principio regolativo, per assumere il *suo* principio regolativo nella forma della sua legge, quando si tratta invece della messa in crisi di quella relazione semplice con il proprio principio regolativo che la forma dell'unità sostanziale con l'altro rendeva possibile e del passaggio a una scomposizione in elementi discreti della stessa serie di azioni, il cui nesso cessa di essere quello del costituire immediatamente la soddisfazione dell'altro per diventare quello della legge della relazione stessa tra tali elementi. In questo passaggio da una forma all'altra si crea qualcosa che potremmo definire dell'ordine dell'equivoco, un equivoco gravido di conseguenze. La ristrutturazione per elementi discreti, anziché venire a creare un terreno d'incontro terzo e comune ai due partner, viene posta a carico della onnipotenza dell'altro e della sua volontà, ottenendone come risultato, quanto alla relazione al proprio principio regolativo, una specie di sdoppiamento alienante per cui esso viene restituito come doveroso, uno sdoppiamento

superegoico, per esprimerci tradizionalmente. E l'istituzione della volontà dell'altro, benché imbrigliata dalla legge e fonte di legge, avrà come contraccolpo l'evocazione della volontà di colui che è chiamato a esserne il soggetto, nel senso della soggezione e nel senso di colui che ha da assumerla come propria.

Il perseguimento della meta della soddisfazione, a questo punto, viene a trovarsi di fronte a una aporia: come, infatti, giungervi, il che implicherebbe il rispetto del proprio principio regolativo, se si ha da assumere come principio regolativo quello istituito da una volontà esterna? Come posso volere qualcosa che concerne la mia soddisfazione perché lo vuole un altro? È l'aporia individuata da Lacan nel comando superegoico, da lui formulato come «Godi!».

Questo altro separatore si presenta come onnipotente, fonte di una legge perfetta, cui corrisponde una punizione perfetta, la castrazione, cioè la privazione dell'organo stesso del godimento, e nello stesso tempo come impotente proprio nel suo aver bisogno della punizione, che scopre i limiti del suo potere e il carattere insoddisfacente della sua legge e istituisce il soggetto come potenziale ribelle. In ogni caso dunque la soluzione della legge come legge dell'altro pone dei problemi insolubili quanto all'accesso alla soddisfazione: che si obbedisca o che ci si ribelli, la soddisfazione, non il godimento, resterà inaccessibile, anche se tutta una serie di azioni verranno rese possibili senza che si affacci il rischio della reciproca distruzione su cui sfociava la forma precedente.

La negazione rappresenterà un tentativo di salvare qualcosa dell'organizzazione pulsionale precedente, che l'avvento della legge aveva fatto sprofondare nella rimozione, un recupero che tuttavia, dice Freud, non annulla gli effetti della rimozione. E come lo potrebbe, se tale recupero avviene appunto nella nuova forma: «non voglio»?

La trovata della negazione assolve in un duplice senso al compito di rendere pensabile e dunque soddisfacente un moto pulsionale – colui che dice «non voglio offenderla» sta infatti semplicemente annunciando ciò che sta per fare – nonostante le difficoltà che derivano dalla nuova forma di risoluzione del problema della relazione nella legge. Anzitutto nega la volontà di colui che si prepara ad agire, col che resta salvo il principio di una volontà unica, oltre che la sua onnipotenza. Come potrei, infatti, volere compiere un'azione («non voglio offenderla») se il principio stesso che presiede alla mia condotta è che ci sia una volontà onnipotente e quindi invulnerabile? E sta qui il vero e proprio aspetto di denegazione. Ma soprattutto è un riconoscimento dell'impronunciabilità di un verbo come «voglio», non solo a causa della forma che la relazione con l'altro ha assunto, ma perché il reale della pulsione che costruisce il soggetto umano come partner la rende impronunciabile: nessuna azione umana può avere il suo inizio in un voglio. Il problema è piuttosto quello di come permettere un vogliamo, previa critica del concetto di volontà, naturalmente.

Nel saggio sulla negazione (Freud 1925: 198 e 200) Freud scrive che la negazione rappresenta il punto in cui «la funzione intellettuale si scinde [...] dal processo affettivo» e che essa permette di penetrare «nella genesi di una funzione intellettuale a partire dal gioco dei moti pulsionali primari», con l'aprirsi di un piano diverso dell'azione, quello del giudicare e del decidere dell'azione da compiere. Ma tale luogo del pensiero, prima di essere luogo di giudizio e decisione, è luogo di manipolazione e forzatura delle forme dell'azione che si sono costituite: operazione che riesce solo parzialmente.

La soluzione della negazione permette infatti che avvenga il movimento pulsionale e che ci si sottragga allo stato affettivo di angoscia che deriva dal problema del come compiere un'azione che lo stesso principio generale della condotta pone, quasi per definizione, come non finalizzato al raggiungimento della soddisfazione: l'obbedienza alla legge implica infatti rinuncia al proprio principio organizzativo, la disobbedienza implica invece la perdita della possibilità di godimento, attraverso la privazione dell'organo necessario e di conseguenza della possibilità di qualsiasi ulteriore utilizzo della legge come guida. La negazione, dunque, permette l'azione e mantiene saldo il principio regolatore della legge dell'altro, ma quanto al proprio principio organizzativo, per pura deduzione logica, esso si trova a essere vanificato rispetto alla possibilità stessa di raggiungere la

propria meta. La possibilità di un passaggio all'azione sussiste, ma è pura azione, cui è stata sottratta la meta.

Il problema si è inoltre spostato dal piano dell'impedimento al passaggio all'azione che «scarichi» una tensione proveniente dall'emergere di un moto pulsionale e dalla correlativa tensione all'azione, al piano dell'impedimento di quella particolare azione che è pensare l'azione come mirante alla sua meta. Come giudicare e decidere, con queste premesse, dell'azione adeguata da compiere?

L'azione intellettuale di giudizio diventa sì possibile, implicando tuttavia la sconnessione dell'azione dalla sua meta.

Che cos'è un affetto

È chiaro in Freud che, affinché ci sia tensione nella preparazione all'azione, bisogna che sia avvenuto precedentemente un evento traumatico in cui tale possibilità di scaricare la tensione indotta dall'emergere di un moto pulsionale, in prima istanza da un bisogno, non ci sia stata.

Insieme alla preparazione all'azione, ci sarà quindi uno stato di tensione a causa del ricordo di quella situazione spiacevole in cui l'organismo si era trovato in seguito all'impossibilità di scaricare l'eccitazione. L'idea del pericolo che nella nuova situazione si sta correndo apparirà, istericamente, non sotto la forma di un giudizio, ma sotto la forma del riemergere delle spiacevoli sensazioni corporee che tale impossibilità di scarico aveva provocato. Il concetto di affetto, almeno per quanto concerne l'angoscia – ma bisogna ricordare che in *Inibizione, sintomo e angoscia* Freud dice di star facendo con la teoria dell'angoscia una teoria generale degli affetti – resta così ben delimitato: è sì il modo con cui si manifesta un moto pulsionale, qualora esso si sia agganciato a una determinata rappresentazione, ma questo moto assume la forma del ricordo di un momento traumatico, il che non può voler dire altro che la forma del ricordo della impossibilità di sbocco nella soddisfazione.

Vale qui la pena di commentare il senso di un'apparente contraddizione nella formulazione freudiana sulla questione del trauma della nascita come modello della situazione di angoscia. Nell'*Introduzione alla psicoanalisi* del 1932 (Freud: 202) la nascita rappresenterebbe un modello della situazione d'angoscia e fornirebbe quindi la traccia mnestica a livello del corpo in quanto evento che farebbe fare l'esperienza psichica di uno stato di tesa eccitazione che non può essere dominato tramite scarica. In *Inibizione, sintomo e angoscia* (Freud 1925: 282) Freud dice invece che il trauma della nascita fornirebbe la traccia mnestica di una reazione, quella volta adeguata, a una situazione di pericolo. Non si capisce come il ricordo di una reazione adeguata in una certa situazione possa fornire la traccia mnestica per il segnale del pericolo di ritrovarsi in una situazione in cui si potrebbe correre il rischio di non esserne capaci. In realtà, ambedue le formulazioni possono essere considerate corrette, ambedue vere, se la reazione dell'accelerazione cardiaca e respiratoria viene considerata non la reazione diretta, adeguata al pericolo, alla terribile pressione che grava sull'organismo, ma la reazione alla condizione che si è creata nel corpo in seguito all'impossibilità di allontanare la causa della situazione spiacevole, l'unica reazione, questa, che sarebbe stata veramente adeguata.

Freud è prudente nell'avanzare l'ipotesi che lo schema della genesi di tutti gli affetti sia lo stesso dell'angoscia, benché essa sia coerente con l'insieme del suo pensiero e con la sua conclusione sull'insuperabilità dell'angoscia di castrazione, tuttavia è un'ipotesi forte e non accantonabile quella che egli avanza e da considerarsi assolutamente innovativa, non solo rispetto al dibattito sulle passioni, ma anche rispetto a qualsiasi altro approccio filosofico e psicologico del tema degli affetti.

Noi riteniamo che anche gli altri affetti siano produzioni di eventi più antichi, di vitale importanza, magari preindividuali, e questi affetti li paragoniamo, quali attacchi isterici universali, tipici e innati, agli

attacchi della nevrosi isterica acquisiti tardi e individualmente [...] Sarebbe naturalmente desiderabile poter dimostrare la giustezza di questa concezione per una serie di altri affetti, ma da ciò siamo ancora molto lontani (Freud 1925: 281).

Gli affetti, nella concezione freudiana, se teniamo fermo lo schema che emerge nella teoria dell'angoscia, sono sì il modo, la forma in cui si manifesta un moto pulsionale, ma la relazione con esso non è diretta in un doppio senso: nel senso che rappresentano la traccia mnestica di una precedente esperienza all'emergere di un moto pulsionale e nel senso che rappresentano il ricordo non di un cambiamento corporeo percepito come soddisfacimento, ma dello spiacevole cambiamento corporeo conseguente al non poter dare corso soddisfacente a tale moto pulsionale.

Ci potremmo qui interrogare ulteriormente sull'a che cosa esattamente non si è dato corso.

Ciò che viene sacrificato è la tendenza amorosa o ostile indiscreta instauratasi come dominante nella forma di relazione all'altro consistente nel pensare sé come oggetto della sua soddisfazione, a seconda che vi avessero assunto posizione di privilegio il proprio o l'altrui principio regolativo. L'introduzione della legge nella relazione – se e quando ciò avviene – non riuscendo a porsi come elemento terzo in cui i partner si incontrino, bensì come legittimazione e fissazione di un unico principio regolatore, quello dell'altro, costringe non a rinunciare, ma a non poter più pensare – a rimuovere – quella forma di odio e quella forma di amore. Con l'avvento della legge il principio regolatore dell'altro diventa l'universo di ciascuno e non c'è pensabilità di amore e di odio per il proprio universo. Odio e amore – quell'odio e quell'amore – potranno essere ancora pensati come tali solo se e in quanto qualcosa o qualcuno cada fuori dall'universo, essendosi create alternative, ma, non essendo intervenuto, con la legge, un cambiamento adeguato a rendere superflua quella relazione di odio o di amore, essa permarrà e riemergerà appunto sotto forma di affetto.

Va tuttavia fatta anche un'altra precisazione. Non riuscendo la legge a porsi come principio regolativo della precedente relazione e come critica della tendenza alla *reductio ad unum* già in quella presente, ed essendo anzi interpretata come fissazione del predominio del principio regolativo dell'altro, la conseguenza sarà che tutta l'elaborazione successiva, l'elaborazione nevrotica, non si porrà più la questione del come regolare la presenza di due principi regolativi che hanno da essere ambedue presenti, quello di io e quello di altro, affinché una azione sia possibile, per diventasse unicamente elaborazione di condizioni di vivibilità all'interno di un unico principio regolativo. E tale lavoro nevrotico si svolgerà, qualunque sia stata la tendenza dominante nella forma precedente di relazione, amorosa o ostile, su un fondo di odio che renderà puramente compromissorio e privo di fondamento qualsiasi giudizio su cui regolare l'azione, esclusivamente proiettato come sarà nel campo dell'altro.

L'affetto, dunque, è sì qualcosa che emerge all'emergere di un moto pulsionale, ma la sua genesi e il suo stesso emergere rimandano alle forme della relazione e a una sorta di disperazione di ritrovarvi un principio regolativo che faccia da fondamento, o da filo di Arianna.

Vale qui la pena di accennare al fatto che ci sono solo tre casi in cui Freud parla di affetti che non hanno la stessa genesi: il piacevole senso di padronanza rispetto agli affetti che si produce con la produzione del motto di spirito e dell'umorismo; «la gioia, il giubilo, il trionfo – che costituiscono per noi il normale prototipo della mania», con cui si alternano «la depressione e l'inibizione tipica della melanconia» (Freud 1915: 113) e in cui il melanconico canta la vittoria della propria rivolta; e infine il sentimento di «benevola curiosità» (Freud 1922: 475) di cui Freud parla in *L'io e l'Es*, mentre in *Al di là del principio di piacere* parla di «fredda benevolenza» (Freud 1920: 245), nei confronti delle ipotesi da lui elaborate sulla pulsione di morte. È un affetto legato all'«imparzialità dell'intelletto» – ma si tratta allora di un intelletto non più interno al lavoro dell'inconscio – e che Freud pone in opposizione «al fattore affettivo della convinzione» (ivi, 244) che, laddove sia presente, deve far dubitare che siano semplicemente in gioco «intime e

profondissime predilezioni di cui le nostre speculazioni fanno inconsapevolmente il giuoco» (ivi, 245).

Il lavoro della nevrosi

Se perversione e psicosi possono essere considerate un cedere le armi di fronte alla complessità, alle difficoltà e alle aporie derivanti dalle forme con cui viene risolto il problema posto dall'organizzazione pulsionale, la nevrosi rappresenta un tentativo di rielaborare le condizioni che si sono venute creando, senza tuttavia accedere al progetto di ristrutturarle. La nevrosi può essere infatti considerata la messa in campo di strategie ordinarie che permetteranno sì l'azione (il sintomo o le condotte sintomatiche), strategie che resteranno comunque sempre instabili e funzioneranno solo fino a un nuovo evento traumatico o all'emergere del segnale che ci si sta nuovamente avvicinando al momento di crisi. Il nevrotico si qualifica infatti come qualcuno che solo raramente riesce a placarsi nell'illusione di aver trovato la soluzione: c'è in lui qualcosa di sempre vigile e attento a tutti i termini della questione e quindi alle nuove contraddizioni in cui lo schema trovato lo getterà.

Il passaggio dal pensare sé come oggetto della soddisfazione dell'altro, che permetteva una relazione semplice con il proprio e l'altrui principio regolativo, allo sdoppiamento superegoico che deriva dal configurarsi dell'altro come volontà articolata dalla e articolante la legge, dà luogo a due diverse versioni e strategie.

Nella nevrosi isterica la critica alla forma della legge si appunta sulla strutturazione per elementi discreti che essa introduce nella relazione all'altro; il desiderio, cioè la relazione all'altro in quanto tale, non riuscirà quindi a trasformarsi in facoltà di desiderare e si presenterà sempre come insoddisfatto o sarebbe meglio dire: indiscreto. La legge, anziché diventare strumento della costruzione di una facoltà di desiderare, verrà vissuta come sempre in difetto, al di sotto di quella perfezione che le sarebbe necessaria per essere rispettata e utilizzata, difetto messo in conto, grazie alla fondazione superegoica con cui la legge è stata recepita, all'impotenza e all'incompletezza dell'altro che ne è fonte. L'isterico si alternerà così in una duplice manovra. La prima consistente in una domanda di amore nella modalità dell'identificazione all'altro, in una finta sottomissione alla sua legge aggirata nel giocare contemporaneamente tutte le parti che essa regolamento nella relazione: il sintomo isterico, col suo carattere di bisessualità, tenta infatti di non pagare lo scotto della differenza sessuale su cui la legge si articola. La seconda consistente invece in una identificazione all'altro che lo porterà alla rivendicazione di autonomia, di parità e alla provocazione rivolta all'altro a dimostrare la sua potenza o a mostrare la sua impotenza, contemporaneamente sperando e temendo di riuscirci.

Si tratta di strategie condotte a partire dal sentimento di essere in possesso di una verità che non può essere articolata negli elementi discreti di un discorso, strategie che hanno un punto di appoggio nel non detto come non dicibile. In ogni caso nel comportamento isterico sono isolabili tre tendenze guida, potremmo anche dire tre passioni: una passione di legge, una passione di autonomia e una passione d'amore, che costituiscono il suo modo di aggirare le difficoltà che la legalità offerta supergoicamente alla vita pulsionale pone.

L'ossessivo concentra invece la sua critica alla forma della legge sull'aporeticità dello sdoppiamento superegoico con cui gli viene restituita la relazione al proprio principio regolativo. Lo schema d'azione che l'ossessivo troverà per rendere praticabile e vivibile la vita pulsionale, sarà piuttosto quello del sintomo bifasico, in cui saranno presenti la rivolta e la sottomissione, in un incessante lavoro di distruzione e ricostruzione dell'alterità dell'altro che gli farà vivere il suo desiderio come impossibile, essendone condizione di possibilità che l'altro ci sia e insieme che l'altro ci sia come distrutto. Potremmo dire che le passioni dell'ossessivo siano una passione di

libertà, il cui contenuto è però l'attesa della morte dell'altro, e una passione di sottomissione e di obbedienza, passione della morte di sé.

Se tuttavia è legittimo parlare di nevrosi isterica e ossessiva come di due diversi assetti di elaborazione e di ricerca di via d'uscita, va anche tenuto presente come le due strategie si ricompongano non solo a monte nella comune relazione alla forma originaria della relazione all'altro, ma anche a valle, nella possibilità che le due strategie confluiscono in quella nuova forma di manipolazione delle condizioni della soddisfazione che è la malinconia, in cui le due strategie si combinano e raggiungono il loro pieno successo: una perfetta identificazione all'altro, tanto da azzerarne l'alterità, e la sua morte, in cui però la morte di io e di altro coincidono. Potremmo anche avanzare l'ipotesi che la soluzione melanconica non sia una ulteriore elaborazione, ma il programma stesso della nevrosi.

Potremmo anche parlare della relazione tra inconscio e nevrosi in termini di gerarchia di passioni: una passione, al singolare, di risoluzione che dà luogo, in quanto ne viene sostituita – per cui la sua natura di passione di risoluzione resta rimossa –, a delle passioni, al plurale, a delle tendenze, a delle strategie per trovare una via d'uscita alle impraticabili condizioni di vivibilità poste dalla legge, con una componente intellettuale volta alla continua rielaborazione, di tipo però rigidamente sistematico, delle contraddizioni che le soluzioni trovate aprono, e una componente affettiva che sostanzialmente non è che il riemergere del ricordo dell'impossibilità di accesso alla soddisfazione conseguenza della relazione superegoica alla legge. Ricordo che si presenterà non più come tale, ma nella forma appunto del malessere che ne era conseguito, e nello stesso tempo segnale che le soluzioni trovate non sono risoluzioni, essendo esse puro tentativo di trovare un modo di vivibilità nelle condizioni che si sono create e non ritrovamento di un principio nuovo e finalmente soddisfacente, fondamento di un ordine nello stesso tempo interno ed esterno.

Passione e passioni da Montaigne a Hobbes

Ordine, regola, regolamento, regolare sono parole che ritornano continuamente nel testo di Montaigne: «*Le prix de l'âme ne consiste pas à aller haut, mais ordonnément*» (Montaigne, 3, XII).

Ma ciò in cui si imbatte Montaigne è l'incapacità ordinativa dei discorsi ordinativi che la civiltà offre, il carattere di «*bride et contrainte de la liberté de nos jugements, et cette tyrannie de nos créances*» (2, XII, 204):

les opinions des hommes sont reçues à la suite des créances anciennes, par autorité et à crédit, comme si c'estoit religion et loy. On reçoit comme un jargon ce qui en est communément tenu; on reçoit cette vérité avec tout son bastiment et attelage d'arguments et de preuves, comme un corps ferme et solide, qu'on n'esbrane plus, qu'on ne juge plus [...]. Ainsi se remplit le monde et se confit en fadesses et mensonge (ivi).

Montaigne esprime il punto, la svolta storica, in cui la ricerca di un principio ordinativo dell'azione e della relazione soddisfacente, ricerca di pace esplicita ma non riconosciuta come passione, dice se stessa e le proprie *impasses* e rinuncia a se stessa per essere sostituita da passioni, esse stesse non riconosciute come passioni.

Nel suo *mouvement* tra dipendenza e rifiuto dell'essere alla «*merci d'autrui*» e di un ordine cui non riconosce la capacità di ordinare, tra ribellione e sottomissione, l'unica impossibile via d'uscita intravista è quella della sottomissione a quell'unico altro rispetto a cui tale oscillazione non si darebbe più, Dio:

Je dirais seulement encore cela, que c'est la seule humilité et submission qui peut affecter un homme de bien. Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir; il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours; autrement, selon l'imbécillité et variété infinie de nos raisons et

opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicurus. La première loy que Dieu donna jamais à l'homme, ce fut un loy de pure obéissance, ce fut un commandement nu et simple où l'homme n'eut rien à connaître et à causer; d'autant que obéir est le principal office d'une âme raisonnable, reconnaissant un céleste supérieur et benefacteur. De l'obéir et céder naist toute autre vertu, comme du cuir tout péché. Et, au rebours la première tentation qui vint à l'humaine nature de la parte du diable, sa première poison, s'insinua en nous par les promesses qua nous fit de science et de connaissance (2, XII, 154).

In Montaigne, tuttavia tale passione di sottomissione a un «*commandement nue et simple*», a un principio regolativo unico, quello dell'altro, non riesce ad avere la sua vittoria sull'altra passione con cui si alterna, la rivolta. La pace è cercata per la via non della risoluzione, ma dell'irrisoluzione tra «*ce nombre infini de passions auxquelles nous sommes en prise* (2, XII, 153)», il cui ventaglio si apre appunto all'infinito, nell'«*inconstance, l'irrésolution, l'incertitude*» (ivi, 152) tra le due passioni dominanti. Anzi il problema diventa quello di non permettere la vittoria di nessuna passione, benché la melanconia, vittoria delle passioni sulla passione, sia sempre all'orizzonte. La tecnica di vita diventa allora quella della diversione, è l'antica terapia omeopatica delle passioni, che salvì, in assenza di principio regolativo, condizioni di vivibilità:

Si votre affection en l'amour est trop puissante, dissipez la [...] rompez la à divers désirs, desquels il y en ait un regent et un maistre, si vous voulez, mais, de peur qu'il ne vous gourmande et tyrannise, affaiblissez le, séjournez le, en le divisant et divertissant [...]. Une aigre imagination me tient; je trouve plus court, que de la dompter, la changer; je lui en substitue, si je ne puis une contraire, au moins une autre. Toujours la variation soulage, dissout et dissipe. Si je ne puis la combattre, je lui eschape, et en la fuyant, je feurvoye, je ruse; muant de lieu, d'occupation, de compaigne, je me sauve dans la presse d'autres amusements et pensées, ou elle perd ma trace et m'esgare (3, IV, 51).

Altra la soluzione di Hobbes, questa sì, vera diversione rispetto alla dialettica soggettiva messa in campo da Montaigne e a cui Montaigne resta fedele.

C'è qualcosa dell'ordine della passione nella speculazione hobbesiana intorno alla legge e allo stato, una profonda e intima predilezione come direbbe Freud, e quasi un tono di trionfo, per aver trovato una via d'uscita al problema di un principio regolativo che ponga finalmente termine ai turbamenti dell'animo che derivano dalla più antica delle tentazioni diaboliche: «sarete come dei, conoscendo il bene e il male» (Hobbes 1647: 183); una tentazione, ma prima ancora un compito intollerabile quello di dover rispondere a questioni come:

Quali sono le regole del giusto, onesto, disonesto, bene e male? Cosa concilia e conserva la pace tra gli uomini, e cosa la distrugge; cosa è proprio e cosa altrui; cosa infine vuole che gli sia fatto [il saggio] (per fare lo stesso agli altri)?

[È dal fatto di rispondere a queste domande che] «traggono la loro forza le leggi» (Hobbes 1647: 191).

La speculazione hobbesiana è sostenuta da una passione di pace che è riuscita a elaborarsi in una passione di sottomissione pura, avendo eliminato con una specie di colpo di spugna tutti i problemi che la relazione all'altro nella forma della legge pone quanto al come esserne soggetto, nel doppio senso del termine, per assumere come programma non più la soluzione di tali problemi, fonte di passioni che mettono in pericolo la pace, ma l'assunzione come propria di una «volontà unica», cui finalmente attribuire «un'azione unica» (Hobbes 1647: 188). Se la passione di pace è fonte di passioni, la passione di sottomissione a questa volontà che si pone come tale e in quanto tale fondamento di giudizio del bene e del male, è passione di morte delle passioni. Nelle passioni che minacciano la sottomissione alla legge dello Stato e quindi la pace Hobbes vede solo resistenza al discorso risolutivo, pura incomprendimento del fatto che «leggi non sono state inventate per sopprimere le azioni degli uomini, ma per dirigerle» (Hobbes 1647: 201). Che ci siano sudditi che si

sentono «posseduti, e schiacciati e soffocati da un peso gravoso» e altri che «ritenendosi insultati non possono desiderare nulla più di un esito infelice delle decisioni pubbliche» (Hobbes 1647: 189), è solo segno di stupidità e non di malessere, di irresoluzione. Quanto a:

I ribelli, i traditori e gli altri rei di lesa maestà sono puniti non per diritto civile, ma naturale; cioè non come cattivi cittadini, ma come nemici dello Stato, e non per diritto di potere o di dominio, ma per diritto di guerra (Hobbes 1647: 217).

Ciò che permette a Hobbes il colpo di spugna sui problemi soggettivi, il passaggio teorico che lo rende possibile, è l'ipotesi di uno stato di natura in cui vivono soggetti con una psicologia individuale, soggetti di un pieno diritto autonomo. È la stessa ipotesi che elabora Freud circa l'esistenza originaria di una psicologia individuale (Freud 1921: 311) altrettanto originaria di quella collettiva.

Ciò gli permette di pensare che il principio organizzativo, possa provenire esclusivamente da una volontà esterna, quella del sovrano, non esistendo nessuna problematica che passi all'interno dell'individuo stesso, nella sua stessa costituzione soggettiva. Essendo ipotizzabile per Hobbes «la condizione degli uomini fuori della società civile» (Hobbes 1647: 72), la loro aggregazione in società può essere pensata come del tutto artificiale e la sottomissione alla legge della città non porrà problemi, in quanto sarà dell'ordine della soggezione a una legge naturale, essendo dell'ordine della legge naturale che la società civile sia costituita dalla legge del sovrano. Sarà pura deduzione logica, quindi, che il ribelle venga punito come un nemico, in quanto è colui che attacca il principio stesso costitutivo dell'aggregazione in società.

Riferimenti bibliografici

FREUD, SIGMUND

1915, *Lutto e melanconia*, Boringhieri, Torino, 1976

1920, *Al di là del principio di piacere*, Boringhieri, Torino, 1977

1921, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Boringhieri, Torino, 1976

1922, *L'io e l'Es*, Boringhieri, Torino, 1977

1925, *La negazione*, Boringhieri, Torino, 1978

Inibizione, sintomo e angoscia, Boringhieri, Torino, 1978

1932, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, Boringhieri, Torino, 1979

HOBBS, THOMAS

1647, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori riuniti, Roma, 1981

MONTAIGNE, MICHEL EYQUEM DE

1588, *Essais*, Garnier-Flammarion, Paris, 1969-1979, 3 volumi

LE TRACCE DEGLI AFFETTI

Rita Erica Fioravanzo

«Segna con una traccia rossa la prima pagina del libro,
perché la ferita è invisibile al suo inizio».

«Scrivere è avere la passione dell'origine».

E. Jabès, *Le Livre des Questions*

I difficili problemi che lo studio degli affetti solleva sembrano avere indotto tutti i filosofi che si sono provati a darne una trattazione sistematica ad affrontare come premessa ineludibile e fondativa la questione del rapporto fra l'anima e il corpo, rapporto di cui già Aristotele affermava, proprio mentre apriva la questione delle «affezioni dell'anima, se cioè sono tutte comuni anche al soggetto che le possiede o ve n'è qualcuna propria dell'anima stessa», che «risolverlo è necessario, per quanto non facile» (Aristotele, *De Anima*: 403 e 3); così Cartesio intitola il secondo articolo del suo trattato sulle passioni dell'anima «Che per conoscere le passioni dell'anima, bisogna distinguere le sue funzioni da quelle del corpo» aggiungendovi poco sotto «che non c'è cammino migliore per giungere alla conoscenza delle nostre passioni, di quello di esaminare la differenza che c'è tra l'anima e il corpo» (Descartes 1649: 1, Art. 2); Spinoza, nelle dodicesima proposizione della seconda parte dell'*Ethica*, anche se in aperto contrasto con Cartesio, riaffronta proprio lo stesso tema: «Tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea costituente la Mente umana, dev'essere percepito dalla Mente umana, ossia di ciò sarà data necessariamente nella Mente un'idea: cioè, se l'idea costituente la Mente umana è un corpo, nulla potrà accadere in questo corpo che non sia percepito dalla Mente» (Spinoza 1677: 11, Prop. XII); infine Freud, a cui il tema degli affetti si manifesta con eclatante evidenza proprio all'esordio della sua ricerca, ancora una volta ribadisce questo imprescindibile nesso: «L'esempio più comune di azione psichica sul corpo, osservabile regolarmente e in ciascuno, è dato dalla cosiddetta 'espressione dei moti d'animo'» (Freud 1890: 96). Ma sarà proprio Freud, riassumendo il cammino che dall'alfa delle interrogazioni aristoteliche arriva fino all'omega del suo *Progetto*, dove le risposte saranno per la prima volta cercate al di là della coincidenza fra psiche e coscienza, in un modello alla lettera meta-psicologico, a portare quel cammino al suo compimento nel senso e nella contemporaneità della sua dissoluzione. Freud risponderà ad Aristotele, a Cartesio, a Spinoza, ma da un altrove che, interpretandolo, dislocherà il senso di quelle prime domande sulla natura e l'origine degli affetti nel luogo paradossale dove proprio la loro irrisolvibilità sarà già la loro risoluzione.

La retta tangente a una sfera di bronzo: il tema degli affetti come punto di incontro impossibile fra l'anima e il corpo

Il problema della relazione delle affezioni dell'anima con il corpo assume in Aristotele la forma della domanda intorno all'immortalità dell'anima o di una sua parte: solo se si potrà indicare una «passione propria dell'anima», ossia non condivisa con il corpo cui essa è legata, avrà senso

affermare la possibilità che essa esista anche separatamente dal corpo, oltre la sua dissoluzione. Questo lo scopo che dovrebbe informare tutta la ricerca che Aristotele si propone di svolgere nel *De Anima*, ma presto il discorso sulle facoltà dell'anima acquista una sua autonomia e si dipana secondo una esigente interna coerenza che, lasciando sempre più trasparire la prima redazione quasi esclusivamente biologica del trattato, collocherà sullo sfondo la questione da cui l'analisi era scaturita, fino a riprenderlo, infine, con la problematica conclusione che, se c'è una passione dell'anima sola, dell'anima-senza-corpo, questa non potrà essere che il pensiero razionale caratteristico dell'intelletto attivo, ciò che Aristotele chiamerà *nous apathēs*; la «passione dell'anima» non potendo essere appunto che il non averne.

Sospesa la controversia sull'esistenza separata dell'anima, Aristotele entra nel cuore della questione concernente gli affetti escludendo senz'altro che l'anima possa avere sensazioni senza la partecipazione, la comunanza, la connivenza del corpo: il termine greco è *koinà*, ciò che è comune, fino al senso forte di *res communis*, *res publica*, Stato. Ma sotto il registro «sensazioni» che traduce il greco *aisthesis*, ossia, più propriamente, «il sentire», egli cataloga tre esempi a prima vista poco comprensibili proprio per la loro eterogeneità: «la collera, l'audacia, il desiderio». Una passione, un affetto, ciò che farà di questi una pulsione. Ed è proprio a questo punto del discorso che Aristotele propone il primo modello esplicativo-metaforico, la prima macchina simbolica per pensare l'incontro di anima e corpo, primo abbozzo dell'innumerabile serie di raffigurazioni plastiche dell'apparato psichico che giungeranno fino all'allegoria freudiana del *Wunderblock*, epigono tecnico-scritturale del suo primitivo modello neurologico, già intimamente segnato dalla metafora grafemica. La condizione del rapporto anima-corpo e degli affetti come punto di emergenza di tale rapporto si configura ad Aristotele come quella di una retta geometrica che volesse essere tangente in un punto ad una sfera di bronzo:

Se dunque c'è un'operazione o passione propria dell'anima, l'anima potrà esistere allo stato separato, ma se non ce n'è nessuna propria di lei, allora non sarà separata e si troverà nella stessa condizione di quel che è dritto a cui, in quanto tale, convengono molte proprietà, ad esempio di essere tangente a una sfera di bronzo in un punto, e tuttavia, in quanto separato, non può toccarla: in realtà è inseparabile perché esiste sempre con un corpo.

L'esempio è sorprendente e paradossale. Innanzitutto il modello esplica, a voler ben vedere, la configurazione errata, anzi, impossibile, della relazione anima-corpo; è insomma un modello dimostrativo 'per assurdo' (nella forma del «così come la retta non può, altrettanto l'anima non potrà...»): esordio di una pratica definitoria della psiche e delle sue facoltà che troverà nelle connotazioni negativo-oppositive un paradigma linguistico d'elezione, fino a certe denotazioni freudiane dell'inconscio che ripercorrono i travagli assertivi della teologia negativa. In secondo luogo, all'analogia anima-retta astratta non corrisponde, come immediatamente verrebbe da pensare per senso di simmetria, quella corpo-sfera di bronzo, essendo piuttosto quest'ultima metafora del mondo sensibile e trovandosi perciò il corpo a essere rappresentato, *in absentia*, come quella ipotetica materia di cui dovrebbe essere costituita la retta affinché potesse effettivamente trovarsi tangente alla sfera, la retta-anima non potendo niente agire, niente patire e niente desiderare – per richiamare i tre esempi inventariati poco prima da Aristotele – se non incarnata in un corpo che ne permette il contatto con la *res sensilis*.

La distanza che, separandolo, lega Freud alle più remote origini dell'indagine psicologica è qui tracciata nella forma di un eccezionale ribaltamento, una specie di volta a 180 gradi che, capovolgendo i termini nei quali Aristotele proponeva di rappresentare lo schema della psiche nella sua relazionalità somatica, ne manifesta insieme la provenienza e la crucialità.

In un saggio della *Metapsicologia*, *Pulsioni e loro destini*, Freud scrive: «la "pulsione" ci appare come un concetto limite fra lo psichico e il somatico, come il rappresentante (*Repräsentant*) psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche (*in die Seele*)» (Freud 1915: 17) e nel saggio successivo, *La rimozione*, ribadisce che ciò a cui viene

«interdetto l'accesso alla coscienza», nella «rimozione originaria», è la «rappresentanza psichica (ideativa) di una pulsione (*die psychische (Vorstellungs) Repräsentanz des Triebes*)» (Freud 1915: 387). Come commenta Ricoeur: «bisogna, più radicalmente, dire che l'istinto stesso [sic] è il rappresentante, l'espressione del corpo nell'anima, sul piano psichico (*in die Seele*)» (Ricoeur 1965, it. 1966: 155).

La retta astratta di Aristotele cercava una «rappresentanza» materiale come vicarietà della sua geometrica irrepresentabilità essenziale, essa voleva un corpo per poter raggiungere quel punto di tangenza di cui gli affetti già da sempre dimostravano l'effettualità; ma la retta pura, la retta «in sé», della cui rappresentazione (*Vorstellung*) un corpo si troverebbe ad assumere la rappresentanza (*Repräsentanz*) presso la sfera astratta, di bronzo, è già collocata sull'orlo di un impossibile, ogni sua rappresentazione essendo già da sempre una rappresentanza, un essere-al-posto-di. Quando la retta divenuta corpo incontrerà la sfera enea, la loro tangenza avrà del punto solo il mito geometrico, il contatto mostrando l'inquietante paradossalità di questo legame fra anima, corpo e mondo che, nella sua ineffettualità materiale rimanderà a un'utopia geometrica altrettanto inattuabile: la retta astratta potendo al massimo incontrare in un punto una sfera astratta ma non certo mai una sfera di bronzo e la retta materiale potendo accostarsi alla sfera materiale solo al prezzo di moltiplicare e differire il punto di tangenza – uno e assoluto nel perfetto universo geometrico – in una discrezione di punti in-definiti. Il mondo degli oggetti, pluriverso di enti, costituirà così, con la sua semplice presenza, la necessità che la retta deroghi alla propria impossibile perfezione per farsi materia, imperfezione, mancanza: sarà proprio nel punto di tangenza fra questa rinuncia mai conclusa della retta a volersi «in sé» astratta perfezione di geometria e la sfera enea degli oggetti sensibili che la retta desidera raggiungere non potendo farlo che «in rappresentanza», in segno di altro, che Aristotele collocherà il «difficile e necessario problema» che sono gli affetti.

Il gesto di Freud è insieme opposto e complementare; sarà ora il corpo ad avere accesso alla psiche solo attraverso la rappresentanza pulsionale, sarà proprio il corpo a essere irrepresentabile se non in forma di rappresentanza. La pulsione occuperà il luogo reciproco della tangenza affettiva di Aristotele: corpo portato alla psiche in forma d'altro, rappresentato perché irrepresentabile, interdetto proprio perché in-scritto, già da sempre, in un altrove dell'anatomia; la pulsione, *Grenzbegriff* fra psichico e somatico, avrà finalmente assunto quell'impossibilità della tangenza fra i due come ciò che le è più proprio. Come scriveva Giacomo Contri nel precedente numero di *Sic*:

l'inconscio rappresenta il corpo *come* pulsioni, il corpo passa da rappresentabile a organizzabile in una sua rappresentanza, è sottratto alla legalità della necessità naturale, per essere re-istituito in un'altra legalità (Contri 1986: 19).

Indice della rappresentanza della psiche presso il corpo i primi, indice della rappresentanza del corpo presso la psiche le seconda, affetti e pulsioni si trovano così ad occupare – ai due estremi della riflessione del *logos* sulla psiche – i luoghi reciproci della *koinà* di anima e corpo. Questo chiasmo fra le due irrepresentabilità rappresentate non sarà però senza dissimetriche eccedenze né senza resti: così come il corpo verrà trascritto in un'anatomia simbolica che lo sezionerà secondo una topografia «di superficie», ordinata dai percorsi del linguaggio e della visione, così l'anima si istituirà, a partire da Aristotele, quale oggetto di quel sapere logico-empirico che farà del suo studio una scienza naturale e dell'uomo un animale psico-logizzato. Ma vi sono resti più profondi: a una lettura «sintomale» il passo di Aristotele manifesta infatti una sconcertante anticipazione delle difficoltà che porteranno Freud a ribaltare i termini tradizionali del rapporto mente-corpo per trovare quelle soluzioni che il paradigma affettivo-passionale non era più in grado di fornire. Escluso, privo di *analogon*, collocato nello spazio vuoto dell'interstizio fra la retta e la sfera, fra l'anima e il mondo, proprio il corpo si trova a essere sottratto alla raffigurazione aristotelica; la sua assenza non è però distratta né tanto meno sottintende una presenza altrove attuale, essa è, al

contrario, il suo *analogon* più proprio, l'unica rappresentazione (*Darstellung*) possibile della sua immagine. Il corpo, tutt'altro che dimenticato o sotto-inteso, è piuttosto sovra-inteso, rimosso dalla (della) metafora. Tutto il quadro è in segno della presenza di questa assenza: lo sguardo che interroga l'allegoria non può che fermarsi nel luogo dove la tangenza è attesa, nella distanza incolmabile che traccia gli orli di quel posto vuoto che Aristotele ci indica essere il luogo delle passioni, spazio dell'incontro dell'anima col mondo attraverso il corpo la cui platonica rimozione riemerge qui nel sintomatico effetto di un'elisione figurativa, di una irrepresentabilità ideativa che, nel pensiero greco, non può che coincidere con la resistenza alla sua pensabilità: quel corpo che doveva permettere all'anima di rappresentarsi al mondo è a sua volta afflitto dal paradosso di non essere rappresentabile che come velamento, maschera, assenza. Quando Freud dislocherà, con un gesto che sarà copernicano, l'inesistente punto di tangenza fra anima e mondo su un confine decentrato in ciò che convenzionalmente usa nominare l'interno dell'individuo umano, anima, corpo e mondo non troveranno più i loro confini naturali che come simulacri di quel mito platonico che voleva un mondo «di fuori» e un'anima (bella) «di dentro».

Gli affetti come linee, superfici e corpi: una geometria a prova di sogno

Sarà il Seicento a tematizzare gli affetti umani nella forma della passione, nella forma cioè dell'eccesso, dell'*ubris*, della sragione con il corrispondente richiamo normativo al loro «giusto mezzo». La passione non è *altro* dall'affetto: la loro differenza si situa nella misura, non nella qualità o nell'essenza. Se le passioni sono il problema dell'antropologia seicentesca è perché, tracciando il bordo del patto che sarà «sociale», costituiscono il resto del desiderio dell'*homo* costretto a farsi *civis*: il XVII secolo sa che le passioni non sono altro che gli affetti riferiti al *civis*, il privato non essendo che un effetto del pubblico e i sogni, come le passioni, dimostrandosi affari di stato già da sempre sottratti alla ragione del singolo – cosa che gli antichi sapevano bene, come Freud ci ricorda citando divertito la saggezza del faraone che condannò a morte il suddito che aveva sognato di ucciderlo. Nella passione, come il Seicento la immagina, l'affetto misura proprio quella duplicità costitutiva della sua natura che ne mette a nudo la più remota provenienza, svelando, dietro la congiunzione di anima e corpo, il primo incontro del dio e dell'animale, la contraddittoria violenza dionisiaca assegnata quale mito d'origine alla specie umana che, testimone della tregua fra il cosmo titanico e quello olimpico, ne porta i segni insanabili della separazione nella necessità di reiterare i simboli della loro riconciliazione. Quell'eccedenza dell'affetto che il Seicento chiama passione e che nomina il pericolo che il vacillamento del singolo *civis* si riverberi sull'intero Stato, rimanda perciò – e ne spiega più a fondo la dominante angoscia – al rischio perenne del sopravvento dell'animale sul dio, rottura dell'ordine cosmico pattuito, ritorno al caos come fallimento della civiltà istituitasi su quel primo patto.

Il problema degli affetti si manifesta fin dal suo esordio aristotelico come un problema di geometria: un problema di spazio, di luogo e di misura. Sarà ancora Spinoza – qui interprete di Cartesio e del loro secolo – a dar rilievo – prima di Freud – alla strutturante analogia:

Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti e del potere della Mente su di essi col medesimo Metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi (Spinoza 1677: III, *Prefazione*).

Il Seicento aveva inaugurato il nuovo corso della scienza affermando, con Galileo, che la razionalità – e quindi la conoscibilità – del mondo dipendeva dalla coincidenza fra la struttura costitutiva della realtà e gli ordinamenti della scienza che si impegnava a descriverla: lingua matematica e caratteri geometrici «senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola: senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto» (Galilei 1623). L'oggettività

della nuova scienza era una conquista che portava con sé il prezzo di una radicale esclusione: tutto ciò che non risultava misurabile, quantificabile, traducibile nella cifratura matematico-geometrica, doveva essere respinto dall'universo del sapere esatto, cioè dell'unico sapere degno di tale nome. Qualità secondarie, qualità soggettive dei corpi, dovevano restar fuori dall'episteme seicentesca galileiana, pena la spaventosa minaccia di perdersi nella vertigine di quell'oscuro labirinto. Ma ciò che soprattutto veniva interdetto e abbandonato nel limbo della conoscenza era proprio l'uomo e il sapere del suo corpo, il sapere dell'«animale»:

Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, ecc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengnano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che, rimosso l'animale, sieno levate ed annichilite tutte queste qualità (Galilei 1623).

Se l'ordine geometrico dell'universo di Galileo traeva la sua validità scientifica dall'essere cieco per l'uomo, ossia neutrale, strumentale, non più finalizzato antropocentricamente, il metodo di Cartesio, altrettanto radicalmente «geometrico», si fonda, invece, proprio sulla totale umanizzazione della conoscenza e della filosofia che con essa coincide. La traduzione della fisica in geometria – una geometria che non sarà più gregaria delle rappresentazioni figurative né angustata dai limiti dell'immaginazione umana, perché ormai totalmente algebrizzata – permetterà a Cartesio di fondare l'esistenza e la conoscibilità scientifica del mondo corporeo in tutte le sue manifestazioni, interferenze passionali fra anima e corpo incluse. Cartesio inaugurerà così quella «scienza geometrica delle passioni» che permetterà al cittadino – timorato di Dio e del Sovrano – di salvarsi – dalla colpa e dal crimine – emendando la propria bestial-umana passionalità attraverso il controllo razionale di passioni inventariate, tassonomizzate, analizzate e perciò, finalmente, addomesticate. Questa la grande utopia del Giusnaturalismo del XVII secolo: far tornare i conti del passaggio dal diritto naturale al diritto civile, fare della «legge naturale» degli affetti una «legge civile» delle passioni.

Quando Pascal rivendicherà le «ragioni del cuore» di contro a un razionalismo che gli appariva limitativo per la conoscenza della complessità umana, opponendo agli oggetti geometrici le «cose del sentimento», all'*esprit de géométrie* l'*esprit de finesse*, in realtà ghettizzerà ancora una volta il mondo degli affetti in quell'universo dell'irrazionale, del «privato» che porterà con sé il fantasma di un modello umano «libero» dalle passioni, emendato nella mente, «puro di spirito». Quando Pascal, denunciando trionfalmente i limiti della ragione cartesiana, tratterà quella linea che demarcherà le passioni umane da ciò che è oggetto di sapere pubblico, facendone il dominio di un privato «di ritorno», si troverà molto più lontano di Cartesio e di Spinoza dal pensiero di Freud, avendo fatto della ragione un imperativo e delle passioni un errore.

Proprio Spinoza aveva trasformato la scienza geometrica degli affetti cartesiana in una ricerca in cui sulla volontà di emendazione prevale la sfida a dare senso a quelle parti dell'essenza umana che la tradizione filosofica e il senso comune non avevano mai ritenuto oggetti degni di ricerca, meritevoli di scienza, proprio perché privi di un ordine, di una ricorsività che ne giustificasse l'interpretazione. Dichiarando il programma di quella parte dell'*Ethica*, la terza, dedicata allo studio dell'origine e della natura degli affetti, Spinoza assume sul problema un punto di vista che si sarebbe tentati di definire, senza altre parafrasi, freudiano:

voglio ritornare a quelli che preferiscono detestare o deridere anziché intendere gli Affetti e le azioni degli uomini. A costoro senza dubbio sembrerà strano che io mi accinga a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini con procedimento geometrico, e voglia dimostrare con ragionamento certo cose che essi non cessano di proclamare ripugnanti alla ragione, vane, assurde e orrende [...].

Gli Affetti, dunque, dell'odio, dell'ira, dell'invidia, ecc., considerati in sé, seguono dalla medesima necessità e dalla medesima virtù della natura da cui seguono le altre cose singole: e quindi riconoscono certe cause mediante le quali sono intese, e hanno certe proprietà altrettanto degne della nostra conoscenza quanto le proprietà di qualunque altra cosa di cui la sola contemplazione basta a darci diletto (Spinoza 1677: III, *Prefazione*).

È ben più di una semplice suggestione rileggere a fianco delle parole di Spinoza un passo cruciale della vicenda teorica di Freud, l'inizio del secondo capitolo de *L'interpretazione dei sogni*, quello col quale Freud, esaurita la disamina della letteratura sul sogno, mette alla prova dei «fatti» il suo metodo, la sua teoria e insieme annuncia il profilo del sapere psicoanalitico che contrassegnerà il Novecento e che avrà proprio nella «scienza dei sogni» freudiana un paradigma ermeneutico di capitale importanza:

Mi sono proposto di dimostrare la possibilità di interpretare i sogni [...]. Con la premessa che i sogni sono interpretabili, contraddico immediatamente la teoria onirica dominante, anzi tutte le teorie oniriche a eccezione di quella scherneriana, poiché «interpretare un sogno» significa indicare il suo «senso», sostituirlo con qualche cosa che si inserisca come elemento di grande importanza e di pari valore nella concatenazione delle nostre azioni psichiche (Freud 1899: 99).

Come sottolinea Ricoeur, «la tesi che *il sogno ha un senso* è innanzitutto una tesi polemica» (Ricoeur 1965: 108), tesi che, sempre polemicamente, Freud allargherà, per analogie progressive, alla totalità della vita psichica in-conscia, fino ad allora dominio di elaborazione del solo discorso poetico, conquistandola a un altro discorso che se partecipa dell'ordine razionale ne rifiuta però l'imperatività e che, se va alla caccia dei significati non es-posti, non manifesti, non lo fa tanto per *attribuire* senso ai labirinti oscuri dell'agire psichico umano, quanto per *trasformare in senso* ogni «fatto», sia quelli che l'episteme dominante avrebbe scelto di rivestire della dignità del significato, sia quelli che avrebbe abbandonato all'abisso e al sospetto dell'insensatezza.

La scienza degli affetti seicentesca (ma soprattutto spinoziana) e la scienza dei sogni psicoanalitica segnano così due svolte cruciali e a loro modo parallele, della riflessione psicologica occidentale: la prima rivendicando per gli affetti il diritto alla geometria, ossia alla cittadinanza nei territori della *ratio*, la seconda reclamando l'accesso al senso e al discorso di quei contenuti psichici che, esclusi dalla coscienza e dall'intenzionalità consapevole, ritenuti dei resti opachi del pensiero, divengono ora il fondamento chiarificante di quel pensiero, di quella coscienza che li aveva confinati ai suoi stessi margini. Entrambe, infine, accomunate da uno stesso sguardo, rivolto alle forme e alle strutture, alle sintassi e alle topologie, quello sguardo che permetteva a Spinoza di trattare dell'odio e dell'ira «in sé», cioè dal punto di vista dell'universale necessità a partire dalla quale non c'è più una gerarchia di valori né gnoseologici né etici se non come effetto di una prospettiva parziale, «modale», e a Freud di dissolvere il salto fra il «normale» e il «patologico» in una scala di progressive graduazioni neoplatoniche che avrà come *copula mundis* proprio il sogno, irruzione del patologico nella normalità della vita psichica quotidiana ed estensione dell'analisi di un meccanismo comune a tutta l'umanità all'indagine dei processi patologici del pensiero.

Ma la relazione fra la geometria dello spazio seicentesco e gli affetti (geometria dell'anima) trova ancora una volta in Freud un'ultima e radicale elaborazione. Si potrebbe così sintetizzarla: gli affetti si collocano, nel pensiero freudiano, in quel luogo privilegiato ed eccezionale che la geometria occupava per Cartesio e il Seicento: luogo della certezza ultima e probante, luogo della validità universale del discorso, estremo ancoraggio alla realtà nella sistematica sospensione di ogni evidenza percettiva.

Quando Cartesio, deciso a ridurre metodicamente al dubbio l'edificio delle certezze tradizionali, ne attacca le fondamenta sospendendo sul precipizio del sospetto la credenza dei sensi troppo spesso ingannatori, come l'irretente fallacia delle rappresentazioni oniriche e deliranti sempre ci mostra, qualcosa ancora resiste al vacillamento estremo della certezza: la verità della geometria, «*car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude*» (Descartes 1642). Per

sottrarre anche queste verità all'assenso della ragione Cartesio avrà bisogno dell'ipotesi del *mauvais génie*: iperbole del dubbio, misura dello straordinario potere veritativo del sapere geometrico.

Dicevamo che, nei primi abbozzi della sua teoria psicoanalitica, Freud situa gli affetti nel punto sintatticamente identico a quello occupato dalla prova geometrica nella filosofia cartesiana. Innanzitutto – ci dice – «essi servono agli altri come sicuri indizi, dai quali si possono dedurre i processi psichici e sui quali si fa affidamento più che sulle espressioni verbali usate nello stesso tempo e intenzionalmente» (Freud 1890: 96), la loro verità procede dunque dal carattere di inintenzionalità che ne contraddistingue l'espressione; parafrasando ciò che De Saussure diceva a proposito della sincronicità e diacronicità della lingua (e cioè che se il rapporto tra significante e significato è immotivato, arbitrario e convenzionale, non c'è motivo di cambiarlo) si potrebbe affermare che se non c'è intenzionalità non c'è possibilità di menzogna, non c'è ragione di non dire la verità in quanto non ci sono ragioni per non dirla. Ma, come ricordava anche De Saussure, se non ci sono motivi per cambiare non ce ne sono neppure per opporsi al cambiamento e, perciò, se non ci sono motivi per non dire la verità, non ce ne sono neppure per dirla: gli affetti sono dunque, più che veri, al di là (o al di qua) del vero e del falso, eccedendo i termini del giudizio logico in cui l'attribuzione di verità alla predicazione avrebbe un senso. Gli affetti, dice Freud, sono «indizi», cioè tracce, segni da cui inferire la realtà psichica di chi li manifesta: l'errore potrà collocarsi nell'interpretazione dell'indizio, del segno, non certo nel segno stesso. La concezione della verità che emerge in queste prime pagine freudiane è eccezionalmente simile all'idea di verità spinoziana come *norma sui*. Alcuni passi che riguardano l'analisi degli affetti nei sogni potranno meglio chiarire questo punto. L'idea di fondo è che, quando ci si trovi di fronte a una rappresentazione accompagnata da un affetto incongruo, per accedere ai pensieri dai quali è originariamente sorta la rappresentazione inadeguata, si debba sempre sostituire la rappresentazione e lasciare immutato l'affetto. Freud comincia col citare Stricker:

Il sogno non consiste unicamente e soltanto di illusioni; se per esempio in sogno abbiamo paura dei briganti, questi, è vero, sono immaginari, ma la paura è reale (Freud 1899: 77)

e poi aggiunge:

lo sviluppo degli affetti nel sogno non ammette la valutazione che si concede al rimanente contenuto onirico, e ci vien posto innanzi il problema di che cosa può essere reale nei processi psichici del sogno, vale a dire che cosa può aspirare a essere inserito fra i processi psichici della veglia (Freud 1899: 77).

Similmente, in un contesto differente dal sogno – l'analisi della nevrosi ossessiva – si esprime sulla questione:

Quando c'è sproporzione tra contenuto rappresentativo e affetto, il profano direbbe che l'affetto è troppo grande – vale a dire esagerato – rispetto al motivo [...] il medico (analista) invece dice: no, l'affetto ha una sua ragione d'essere, né è il senso di colpa a dover essere criticato; soltanto esso attiene a un altro contenuto, che è ignoto (*inconscio*) e che dev'essere ancora rintracciato. E contenuto rappresentativo noto è capitato in questo contesto solo a causa di un falso nesso. Il fatto è che non siamo abituati ad avvertire in noi forti affetti senza che ad essi corrisponda un contenuto rappresentativo, e perciò quando il contenuto ci manca ne prendiamo come surrogato un altro più o meno adeguato» (Freud 1909: 22)

e ancora:

l'affetto vissuto in sogno non ha affatto minor valore di quello di uguale intensità vissuto nella veglia (Freud 1899: 421),

i contenuti rappresentativi hanno subito spostamenti e sostituzioni mentre gli affetti sono rimasti fissi (Freud 1899: 421/2),

in un complesso psichico che ha subito l'influsso della censura di resistenza, gli affetti sono la parte resistente, la sola che possa darci l'indicazione dell'interpretazione esatta (Freud 1899: 422).

In conclusione:

l'affetto ha sempre ragione, almeno nella sua qualità (Freud 1899: 422).

L'affetto per Freud è dunque il resto (resistente alla resistenza) dei pensieri inconsci; la prova ultima – e sembrerebbe unica – dell'esattezza dell'interpretazione; ciò che non viene modificato nel suo valore di realtà dal contesto psichico in cui si trova (sogno, veglia, sintomo). Se la geometria costituiva in Cartesio il punto di arresto al precipizio del dubbio, in ragione della sua indipendenza dalla comune fonte di errore conoscitivo, la percezione sensibile, gli affetti rappresentano nei primi lavori di Freud l'ancoraggio di validità dell'interpretazione per la loro autonomia dalle forme logico-razionali del giudizio. La *qualità* dell'affetto sarà per Freud sempre vera «in sé», l'errore potendosi collocare nel punto di congiunzione dell'affetto a un contenuto rappresentativo, congiunzione, dei resto, ineludibile – dice Freud – per la mente umana, che non può concepire affetti se non collegati a una rappresentazione, a un'immagine:

nella veglia non sappiamo valutare psichicamente un affetto se non in collegamento con un contenuto rappresentativo.

Il giudizio di irrealtà che tutta l'antichità aveva attribuito al sogno dipendeva proprio da questa confusione: si era sempre tenuto conto del legame affetto-rappresentazione, trovandolo giustamente incomprensibile e assurdo e mai del valore separato dell'affetto. L'affetto non può essere falso ma solo adeguato o inadeguato a un determinato contenuto rappresentativo che, se è stato sottoposto a censura, sarà sempre «falso», cioè spostato. Affetti e rappresentazioni sono in Freud congiunti come il significante e il significato nel segno di De Saussure: non possiamo percepire affetti se non come qualità, valori di rappresentazioni. Proprio questo affermava Spinoza:

Intendo per Affetto le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza di agire del Corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di questa affezione (Spinoza 1677: III, def. III).

Comprendendo insieme come l'indagine sugli affetti dovesse tener conto del loro legame con le rappresentazioni che li accompagnano:

Le azioni della Mente nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate.

Ma già Cartesio aveva intuito che l'errore nella valutazione del sogno deriva dal giudizio che si dà sull'obiettività delle percezioni e non sulle percezioni in quanto tali. Le passioni, in quanto fatto esclusivamente soggettivo, diceva Cartesio, sono sempre reali:

«Così sovente, allorché si dorme e talvolta anche quando si è svegli, si immaginano così fortemente certe cose, che si pensa di vederle davanti a sé, o di sentirle nel proprio corpo, sebbene non vi siano in alcun modo; ma, sebbene si sia addormentati e si sogni, non si saprebbe se dirsi tristi o mossi da qualche altra passione se non è verissimo che l'anima ha in sé questa passione» (Descartes 1632).

Gli affetti e il lavoro dell'inconscio: dal sigillo impresso nell'acqua al Wunderblock

La prova decisiva della necessità di considerare le affezioni dell'anima sempre congiunte a un corpo viene ad Aristotele, come sempre, dall'esperienza empirica: basta osservare gli affetti più

comuni ed è evidente che «quando si producono il corpo subisce una modificazione» e precisamente:

a volte ci colpiscono stimoli forti e violenti che pure non causano né ira né timore: a volte, invece, siamo scossi da stimoli deboli e smorzati, se il corpo è sovraeccitato e si trova in una condizione come quando è incollerito (Aristotele, *De Anima*, 403 a 23).

Da tutto ciò Aristotele conclude che quindi «le passioni sono forme celate nella materia». Al suo sguardo empirico risulta dunque palese che non solo gli affetti modificano lo stato attuale del corpo, ma che è sempre una precedente modificazione del corpo a determinare il modo e l'intensità con cui esso reagirà «affettivamente» agli stimoli che lo colpiranno: processo autoproducentesi indeterminatamente e, considerazione ben più inquietante, processo di cui è molto arduo riuscire a pensare l'inizio. Aristotele sembra qui approdare quasi per caso, seguendo un pensiero che fa del senso comune un'episteme, al problema fondamentale di ogni teoria degli affetti: la differenza psichica che gli affetti devono presupporre e insieme riprodurre. La conclusione a cui Aristotele subito giunge sembra risolvere la questione col semplice tener conto della specificità della materia in cui le forme degli stimoli sensibili si calano. Ma la frase *logoi en hyle* non può nascondere le ulteriori interpretazioni a cui la multiversità semantica della parola *logos* nella lingua greca rimanda: nozione, definizione, parola; le passioni diverrebbero così parole fattesi corpo, discorsi incarnati.

Innumerevoli sono i luoghi freudiani dove emerge la concezione degli affetti quali iscrizioni di discorsi nel corpo; fin dai primi scritti – in cui agli affetti vengono dedicate ampie riflessioni – Freud articola un'analogia fra affetti e parole. In *Trattamento psichico* il paragone è motivato dalla loro comune capacità di influenzare i processi psichici di chi li riceve:

Le parole sono infatti i mediatori più importanti dell'influsso che un uomo vuole esercitare sull'altro; le parole sono un buon mezzo per provocare modificazioni psichiche in colui al quale sono dirette» (Freud 1890: 102).

Paragone che ancora una volta mostra l'antichità della riflessione freudiana sulla psiche, situandosi nel cammino effettuale di una provenienza che stava già alle spalle di Aristotele:

La parola è una potente signora, che pur dotata di un corpo piccolissimo e invisibile compie le opere più divine: può far cessare il timore, togliere il dolore, produrre la gioia e accrescere la compassione (Gorgia di Leontini, *Encomio di Elena*).

Negli *Studi sull'isteria* il legame fra affetti ed espressioni verbali è ormai istituito: «abreagire» l'affetto non sembra in fondo significare altro che esprimerlo a parole e la terapia catartica non consiste che nell'attuare, «in ritardo», la «normale» reazione all'affetto mancata al momento in cui questo si era prodotto, poiché

se non si produce una reazione simile, con l'azione, con la parola [...] ricordo dell'evento conserva anzitutto l'accento affettivo» (Freud 1892/95: 180).

La reazione è inizialmente pensata come motoria, «ma nella parola l'uomo trova un surrogato all'azione [...] in misura quasi uguale»: dall'a-zione alla di-zione, Freud ci ricorda ancora una volta che per parlare bisogna essere in due, ossia che è il linguaggio ad istituirci come *soci*. Il metodo psicoterapeutico, allora,

elimina l'efficienza della rappresentazione originariamente non abreagita, in quanto consente al suo affetto incapsulato di sfociare nel discorso (Freud 1892-95: 187).

Un altro, più inusuale legame che Freud scopre fra gli affetti e le parole è suggerito da un'affermazione della *Minuta K*; «l'affetto rimosso sembra invariabilmente tornare sotto forma di voci». Il passo si riferisce all'esame di alcune forme di paranoia, ma mette in luce una connessione ancora più intima fra affetti e parole che non riguarda più l'aspetto significativo di queste ultime ma la loro stessa immagine acustica, la rappresentazione della loro qualità sonora, vocale. L'affetto è dunque parola non solo come atto espressivo, ma anche come voce, *phoné*: ancora una volta rappresentazione dell'anima nel corpo, ancora una volta segno dell'originario dualismo che li istituisce. Gli affetti si manifestano, agli occhi di Freud, come precursori del linguaggio, segni espressivi che originariamente permisero di mettere in comune, attraverso la rappresentazione (*Darstellung*) dell'anima nel corpo, quei contenuti di pensiero che, se non erano ancora *logos*, già aspiravano a divenirlo nella pubblicità della comunicazione che mettevano in scena. Come Freud osserva nella *Psicologia delle masse*, la più imponente caratteristica di quest'ultima è la reciproca e ridondante esaltazione dell'affettività di ogni singolo che avviene, a discapito del pensiero razionale, attraverso l'imitazione delle manifestazioni affettive altrui: si potrebbe ipotizzare una forma primitiva di comunicazione 'mimetica' dove l'espressione somatica di una particolare tonalità affettiva serviva a comunicare all'altro ciò che non era visibilmente presente e perciò indicabile e nello stesso tempo ad indurre nell'altro lo stato d'animo corrispondente a quella stessa espressione somatica. Si chiarisce ora la sicurezza con cui Freud afferma che non possono esistere affetti inconsci:

Fa certamente parte della natura di un sentimento il fatto che esso sia avvertito, e quindi noto alla coscienza. La possibilità di uno stato inconscio sarebbe dunque completamente esclusa per i sentimenti, le sensazioni, gli affetti (Freud 1915b: 60).

Nel trattato *Sulla memoria e la reminescenza*, contenuto nei *Parva Naturalia*, Aristotele ci dà quello che potremmo definire, con un certo azzardo, il primo abbozzo sistematico di una teoria dell'apparato psichico che comprende strutturalmente anche l'interpretazione dei processi difettivi della percezione e della conoscenza. Un brano è più di ogni altro significativo:

Anche gli animali posseggono la memoria e perciò hanno anche consapevolezza del tempo, perché quando opera la memoria ci deve essere anche la sensazione di un prima. Quell'esperienza la cui presenza si chiama memoria, è simile a un quadro o a un disegno; gli avvenimenti lasciano dietro di sé come un'impressione dell'immagine della percezione, come quando si sigilla con un anello. Perciò il ricordo non si conserva con tanta facilità nelle persone che in conseguenza di stati emotivi o dell'età si trovano in una forte eccitazione; in loro accade esattamente come se il sigillo fosse impresso nell'acqua corrente.

Aristotele lega qui insieme tre concetti che, fino a Freud, tracciarono le coordinate delle rappresentazioni che il pensiero occidentale darà dell'apparato psichico: tempo, traccia, memoria e già ne delinea alcune connotazioni essenziali. Innanzitutto il legame fra la memoria – costitutiva di ogni psichicità – e l'immagine di una temporalità precedente, cioè «passata», ciò che diverrà, in Freud, il senso della *Nachträglichkeit*, del tempo come «ritardo supplementare»: ciò che aprirà la via all'idea di intemporalità dell'inconscio e alla necessità – da Freud solo annunciata – di ripensare nei suoi fondamenti la temporalità della presenza, il tempo della metafisica e del senso comune. Emerge poi il tema della traccia: calco di una forma in una materia, *logoi en hyle* chiamerà Aristotele gli affetti nel *De Anima*. Ma qui l'attenzione si appunta sulla possibilità che qualcosa difetti, che il sigillo non imprima il suo segno: la materia può diventare acqua corrente e l'impressione andare perduta per sempre.

Ciò che fa fallire la memoria è la mancanza di opposizione al segno, all'atto del segnare: il sigillo deve incontrare resistenza nella materia su cui si imprime, perché senza resistenza non c'è scrittura, non c'è traccia, non c'è *frayage*, facilitazione, differenza. La traccia, il calco, è apertura di un varco in una materia che resista, in una materia che ceda e trattenga. Se il corpo si trova nella

condizione dell'acqua che scorre non ci sarà possibilità di lasciare traccia delle immagini degli eventi: non ci sarà memoria. Aristotele questa condizione del corpo ce la descrive come quella di chi è preda di una tonalità affettiva eccessiva per cause esterne o per lo stato interno dell'organismo: è ciò che Freud chiamerà «stato ipnoide», quello «stato psichico insolito» in cui gli eventi hanno le maggiori possibilità di divenire traumatici, ossia di scomparire dal ricordo cosciente del soggetto e che, in una considerazione più approfondita, scoprirà prodotto dallo stato affettivo stesso:

L'affetto stesso crea lo stato ipnoide i cui prodotti poi sono esclusi dalla connessione associativa con la coscienza dell'Io (Freud 1892-95: 283).

Proprio Cartesio riprenderà la questione delle tracce e delle differenze fra queste come fondamento dell'attività psichica, ma le «forme» di Aristotele saranno ormai divenute meccanismi fisiologici della «macchina» corporea umana.

Pensate dunque, a questo effetto, che dopo che gli spiriti che escono dalla ghiandola H (la ghiandola pineale, sede dell'immaginazione e del senso comune) vi hanno ricevuto l'impressione di qualche idea, passano di lì attraverso i tubi 2, 4, 6 e simili, nei pori o intervalli che vi sono tra i piccoli filamenti di cui questa parte del cervello è composta; e che essi hanno la forza di allargare un poco questi intervalli, e di spiegare e di disporre diversamente i piccoli filamenti che incontrano nei loro cammini, secondo le diverse maniere con cui si muovono e le diverse aperture dei tubi per dove passano. Per modo che vi tracciano anche delle figure che si rapportano a quelle degli oggetti, non tuttavia così agevolmente né così perfettamente al primo colpo, ma di meglio in meglio poco a poco, secondo che la loro azione è più forte, dura più a lungo o è reiterata più volte. Ciò è causa del fatto che queste figure non si cancellano tanto facilmente, ma che vi si conservano in tal modo che per loro mezzo le idee che sono state altre volte su questa ghiandola possono formarvi di nuovo molto tempo dopo, senza che la presenza degli oggetti cui esse si rapportano sia richiesta. E in ciò consiste la *memoria* (Descartes 1632).

Spiegare i meccanismi dell'attività psichica umana significa, anche per Cartesio, dar ragione delle differenze fra le percezioni, giustificare la contemporaneità della permanenza delle tracce percettive e della modificabilità del tessuto cerebrale ad altre nuove impressioni. I pori sono il modello meccanico che risponde a questi interrogativi: gli spiriti animali sceglieranno certe «vie» di conduzione piuttosto che altre in base alla maggiore o minore flessibilità dei pori: interstizi tissutali, spazi vuoti di passaggio più o meno «facilitato».

Quando anche Spinoza affronta il problema del costituirsi della memoria ne ricavò un modello esplicativo per molti versi simile a quello cartesiano, anche se molto più stilizzato:

Quando dei corpi esterni determinano le parti fluide del Corpo umano in modo che queste urtino spesso le più molli, ne mutano allora le superfici; onde accade che le parti fluide si riflettano da queste superfici in maniera diversa da quella che solevano prima, e che, anche dopo, incontrando col loro moto spontaneo le nuove superfici, si riflettano come quando furono sospinte dai corpi esterni verso le vecchie superfici; e, conseguentemente, accade che esse, mentre così riflettendosi continuano a muoversi, modifichino il corpo umano nello stesso modo di allora, modo del quale la Mente avrà nuovamente la medesima idea; la Mente cioè, contemplerà di nuovo come presente il Corpo esterno; e ciò tutte le volte che le parti fluide del corpo umano incontreranno col loro moto spontaneo le medesime superfici (Spinoza 1677: 11, Prop. XVIII, Coroll.).

C'è però qualcosa per cui tale modello differisce dallo schema di Cartesio. la preoccupazione di sdoppiare le superfici «psichiche» per garantire la compresenza delle due fasi dei processi percettivo-mnestici: la ritenzione della traccia e la permeabilità al suo passaggio.

Saranno ancora questi i problemi che Freud si troverà di fronte, irrisolti, al suo esordio nella costruzione di un modello anatomico-fisiologico delle funzioni psichiche. *Il Progetto* con cui Freud cercherà di rispondere a quelle antiche questioni fallirà il tentativo di tradurre in anatomico lo psichico, ma aprirà invece a un nuovo sguardo, a un nuovo sapere l'universo dei «fatti» psichici, al di là della psicologia, come Freud chiamerà questo rivoluzionario cambiamento del punto di vista.

Freud si situa inizialmente all'interno delle difficoltà tradizionali:

Una delle principali caratteristiche del tessuto nervoso è la memoria, cioè, generalmente parlando, la facoltà di subire un'alterazione permanente in seguito a un evento, ciò che rappresenta un notevole contrapposto al comportamento di una materia che permetta invece il passaggio di un movimento di onde per ritornare poi alla condizione di partenza (Freud 1895: 204).

La prima tappa della soluzione consiste nel non differenziare due tipi di tessuti per dar conto di due diverse funzioni – come era in uso ipotizzare all'epoca di Freud, ma nell'elaborare l'idea delle «barriere di contatto» e della «facilitazione» del passaggio (*Bahnung*):

vi sono neuroni *permeabili* i quali soddisfano alla funzione della percezione, e neuroni *impermeabili* i quali sono i veicoli della memoria e presumibilmente anche dei processi psichici in genere (Freud, 1895: 205).

ma a questo punto della costruzione del suo modello psichico, Freud prende le distanze da tutti i precedenti tentativi; la domanda che introduce all'affermazione cruciale riguarda l'impossibilità di concepire il funzionamento psichico di un meccanismo dove tutte le tracce siano equivalenti, la risposta è la seguente:

la memoria è rappresentata dalle differenze delle facilitazioni esistenti tra i neuroni (Freud 1895: 206).

Già Cartesio aveva presentato qualcosa dicendo che le concavità del cervello:

sarebbero molto strette e quasi tutte chiuse, così come appaiono nel cervello di un uomo morto, se non entrasse dentro alcuno spirito, ma la fonte che produce questi spiriti è ordinariamente così abbondante che, di mano in mano che entrano in queste concavità hanno la forza di spingere tutto intorno la materia che li circonda, di gonfiarla... (Descartes 1632),

ma la sua intuizione si era fermata ad immaginare la necessità che all'interno del tessuto nervoso esistessero delle vie più aperte più «facilitate». Ciò che Freud afferma è molto di più: la memoria non sta più in un calco, sigillo, poro, tessuto molle che sia, ma nella differenza fra i diversi gradi di facilitazione che apre alla «preferenza della via»: *Wegbevorzugung*.

Un ultimo modello erediterà questo complesso e antichissimo fasci di problemi: il *Wunderblock*, magico apparecchio scritturale in cui le tre superfici sovrapposte metaforizzeranno le funzioni necessarie a rappresentare l'intera complessità della struttura psichica: la carta cerata che protegge, il foglio su cui appaiono le tracce incise dallo stilo che basta sollevare per fare tornare vergine e infine la tavoletta di cera sul fondo che conserva permanentemente tutti i segni iscritti. La struttura psichica avrà a questo punto trasformato la metafora grafemica nella costitutiva appartenenza alla strategia scritturale: le tracce saranno ormai differenze di tracce, senza originali, senza sigilli, senza origine. La necessità di dar conto della differenza di risposta dell'apparato psichico ai differenti stimoli che lo colpiscono avrà portato ad ipotizzare precedenti differenze come causa di altre differenze future: l'origine si perderà nel dover sempre cominciare già dal due, nel doverne aver già almeno due per misurare una prima differenza fra tracce. La natura e l'origine degli affetti si dissolverà così nel poter avere sempre e solo a che fare con memorie di affetti, differenze di affetti, tracce di affetti: già da sempre trascritti (*Umschriften*), già da sempre iscritti (*Niederschriften*) nell'alterità di un *logos* che li misura e li pronuncia.

Riferimenti bibliografici

ARISTOTELE

1632-33, *De Anima*, tr. it. di R. Laurenti, *Dell'Anima*, Edizione «Il Tripode», Napoli-Firenze 1970.

CONTRI, G.B.

1986, *Lavoro dell'inconscio e lavoro psicoanalitico*, «Sic», Edizioni Sipiel, Milano.

DESCARTES, R.

1632-33, *De l'homme*, tr. it. a cura di G. Micheli, in *Opere scientifiche*, UTET, Torino 1966.

1642, *Méditations Métaphisiques*, tr. it. a cura di E. Garin, *Opere*, Laterza, Bari 1967.

1649, *Traité des passions de l'âme*, tr. it. a cura di E. Garin, *Le passioni dell'anima e lettere sulla morale*, Laterza, Bari 1954.

FREUD, S.

1890, *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, in *Gesammelte Werke*, V, tr. it., *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*, in *Opere*, I, Boringhieri, Torino 1967.

1892-95, *Studien über Hysterie*, *GW*, I, tr. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere*, I, Boringhieri, Torino 1967.

1895, *Entwurf einer Psychologie*, «Imago», London 1950, tr. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, II, Boringhieri, Torino 1968.

1899, *Die Traumdeutung*, *GW*, II, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, III, Boringhieri, Torino 1966.

1909, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, in *GW*, VII, tr. it. *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva*, in *Opere*, VI, Boringhieri, Torino 1974.

1915, *Metapsychologie, Triebe und Tribschicksale*, in *GW*, X, tr. it. *Metapsicologia, Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino 1967.

1915a *Metapsychologie, Die Verdrängung*, *GW*, X, tr. it. *Metapsicologia, La Emozione*, in *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino, 1967.

1915b, *Metapsychologie, Das Unbewusste*, in *GW*, X, tr. it. *Metapsicologia, L'inconscio*, in *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino, 1967.

GALILEI, G.

1623, *Opere*, Il Saggiatore.

RICOEUR, P.

1965, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Editions Du Seuil, Paris, tr. it. *Della Interpretazione, Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

SPINOZA, B.

1677, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tr. it. di G. Durante, a cura di G. Gentile, riveduta e ampliata da G. Radetti, *Ethica*, Sansoni, Firenze 1963, 1984.

MISURA DI DISMISURA *Franco Malagola*

Una parola può arrivare a significare il contrario di quello che potrebbe voler dire o a non significare niente: così è per il termine «cartesiano».

Cartesio sembra averlo previsto allorché, nell'inverno 1649, scrive all'amico Chanut:

Bien que je ne désire rien tant que de communiquer ouvertement et gratuitement à un chacun tout le peu que je pense savoir, je ne rencontre presque personne qui le daigne apprendre (De Sacy 1956).

Non è forse questo in ragione di quel *Je marche masqué – Larvatus prodeò* – con cui egli designa la sua entrata in scena? [1] Prese le distanze dal suo nome, Cartesio si designa piuttosto in un'istanza che si impone e percorre il suo discorso senza appoggio né aiuto né organizzazione né polizia... Non è qualcosa che viene da un fondo oscuro, una forza oscura, è qualcosa dell'ordine di un disegno: un disegno segreto (Lacan 1973, it. 1979: 226). Occorrerebbe fermarsi su questa segretezza: annoterò solamente che essa non è nel senso dell'occulto o del taciuto o dell'esoterico, ma semmai nel senso di un passo delle *Cogitationes* dove Cartesio, a proposito della scienza, dice «*Larvatae nunc scientiae sunt*» (De Sacy 1956): una scienza deve sorgere...! una scienza che ancora non esiste.

Questo è il punto di passaggio del cammino di Cartesio e per arrivare a questo, per stabilire questo punto di separazione, gli è necessario ricostruire una storia, la sua storia. Egli la definisce la storia del suo pensiero: *une fable* che esprime una verità più vera della realtà:

... Il sait que celui qui la raconte est bien différent déjà de celui qui la vivait: c'est de cette différence même qu'il se propose de prendre conscience.

Il ne se pose pas comme érudit; il ne considère pas son passé comme tel: il cherche la formule d'un changement parce qu'elle donnera sens à son présent. (De Sacy 1956: 95)

Questa favola non può essere raccontata con il rigore del discorso delle scienze, essa è fatta dei «*milles rencontres qu'en travaillant, ne se peuvent prévoir sur le papier*» (De Sacy 1956); la regola del racconto è quella del *Vagabondaggio Metodico*, è questa *separazione prima* che lo conduce, prima dell'altra, quella della refutazione dei saperi incerti, a «imparare a distinguere il vero dal falso, per vedere chiaro nelle mie azioni, e camminare con sicurezza per questa via» (Lacan 1973, it. 1979: 226).

Per introdurmi con pochi colpi nel vivo: se il suo metodo è un discorso «vagabondo», regolato dal filo segreto del suo programma, possiamo cercare di precisarne il centro attraverso la messa in rilievo di alcuni elementi speciali: *cronologia, pensieri privati, sogni*.

Cronologia

Nel 1616 Descartes diventa baccelliere e licenziato in diritto, civile e canonico, all'università di Poitiers: questo, in un periodo della sua vita che viene descritto come «onorevolmente dissipato» (De Sacy 1956).

Nel 1645-46, nell'inverno, Descartes intraprende il *Trattato delle Passioni*: esso verrà pubblicato solo nel 1649, qualche mese prima della sua morte. In questo trattato si trova il famoso articolo

CLIII sulla «Generosità», passione nuova scoperta da Descartes: è la questione della *libertà nella regolazione* delle passioni.

Nel 1650, l'11 febbraio, Descartes muore a Stoccolma, ospite della Regina Cristina. È in seguito, a partire dal 1657, che vengono pubblicate le *Lettres de M. Des Cartes*.

In nessuna data vedrà mai la luce quel *Trattato della Morale* al quale, pure, l'autore delle *Passioni* pensa a varie riprese.

Di questa linea essenziale – un inizio, uno sviluppo, una non riuscita fino al termine sperato di un tema (perché?...) – interessa fare notare due termini: *legge e dissipazione* (dissipazione, è un elemento ricorrente sotto i termini di esistenza liberale, mondana, equitazione, vita d'armi ecc.); essi sono come i confini entro i quali si svolge il lavoro di Cartesio, lavoro non disgiunto dal proprio cammino personale sull'uomo. Questo tema non è affrontato con rigore filosofico, fortemente contrastato da Cartesio come «lavoro da tavolino», ma attraverso una serie di peripezie, di *vita* (e) di *pensiero*, [2] fino all'allineamento di tre termini sui quali si dispone il tema stesso: *Materia, Passioni, Governo*. Il compito che egli si assume è quello di trovare una *legge* in un «*bouillonnement dont la loi reste incompréhensible*» (De Sacy 1956). Questo compito determina anche il *suo* metodo o la *sua* regola di ingresso: *vagabondaggio metodico*, non è il metodo dello studioso, è piuttosto il metodo del *cavaliere*, si configura come misura e movimento, ha degli effetti sul materiale: eguaglia il «*moi-même*» a «*le livre du monde*», toglie quindi una separazione tra un dentro e un fuori, l'unica separazione che instaura è quella dall'età della soggezione ai precettori e ai saperi scolastici, ovverossia lo «spaesamento»:

L'innocence du désert d'où je viens, me plaisait beaucoup davantage, et je ne crois pas que je russe m'empêcher d'y retourner dans peu de temps (De Sacy 1956: 34).

Cogitationes privatae

È il titolo di un'opera di Cartesio, ma è anche qualche cosa d'altro: io direi una questione, una questione presente in Cartesio: perché il «privato» (fra virgolette) non può essere pubblico?

Non è il privato dell'ordine dell'intimo, è altro ciò di cui si tratta. Descartes, in risposta alla lettera dell'amico editore che gli chiede con insistenza l'opera *Les passions* da pubblicare, tergiversa e dice le sue ragioni: a) non è obbligato in alcun modo a far vedere lo scritto se non a coloro ai quali possa essere di profitto; b) è stato scritto per una principessa; c) con lei non si è fermato che a spiegare quello che poteva esserci di nuovo (*Passions*, Vrin, 1970: 61).

Quello che manca, mi pare di indovinare da questa mia lettura di Cartesio, seguendo Cartesio, è quella «formula di cambiamento» che egli cerca.

Le *cogitationes* non possono essere che *privatae* almeno come momento iniziale:

Car il me semblait que je pourrais rencontrer plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'évènement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher des les rendre vraisemblables (De Sacy 1956).

Private, come è ben privato quel *pensiero* che fa scattare la sanzione non appena il soggetto sbaglia negli «affari» che lo toccano più da vicino.

Private, finché, attraverso quella «formula di cambiamento», le passioni, sottratte al fatto privato, restituite al «separato», non diventino dell'ordine di un «comune vivibile». [3]

Quella formula è una legge, se sarà.

I Sogni

Cartesio è attento al sogno, ai propri sogni e al loro colore.

Nei *Discours* però non c'è traccia dei tre sogni che egli ebbe nella notte di S. Martino dei 1619:

J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé; et, comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertit, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucun soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. (De Sacy 1956).

Nessuna passione lo turbava, ma il terzo di questi sogni staglia il verso «*quod vitae sectabor iter*» e il pezzo iniziale di un verso «*Est et Non*» che ripetono quanto Cartesio scriveva nella prima parte dei *Discours*: «*j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux...*» (De Sacy 1956): perché Cartesio non introduce il sapere tra le passioni? Un certo arresto di percorso, la scienza nuova vista misticamente come Una e ammirabile...

Qualcosa di simile si ripete nel *Trattato delle passioni*, l'enigma di quel disegno è riproposto. Cartesio risponde alle domande di una donna. Si direbbe che qui si congiungano amore e sapere (ma perché nella sua tassonomia delle passioni Cartesio mantiene la coppia oppositiva amore-odio?). [4]

Riprendiamo le cose dalla nascita del Trattato.

La Femminilità, i Principi, le Passioni

Il *Traité des passions de l'âme* cresce e si precisa attraverso la fitta corrispondenza dell'autore con la principessa Elisabetta del Palatinato, una donna che avvertiva l'incidenza sul suo pensiero (vivace, interessato a questioni di speculazione pura, di matematica, di fisica, di morale) di una salute fragile e di una viva preoccupazione per le vicende della sua famiglia.

È alle sue domande che Cartesio cerca una risposta: sull'*étonnant maître* che la domina più di quanto ella non possa dominarlo, e questo nonostante le cause siano previste e conosciute; sulla necessità di conoscere perché l'anima sia così sotto il dominio del corpo; su qual è infine il modo delle azioni e delle passioni del corpo.

L'opera, innervata dalla copiosa corrispondenza, ha una lunga gestazione: Descartes non si risolve a pubblicarla. Già ho accennato alle ragioni che Cartesio porta all'editore, ma qui occorre sottolineare due di queste ragioni, esse saranno il «filo conduttore» della mia lettura del trattato. Cartesio parla della «disparità dei disegni»: dell'autore, cioè il suo disegno, e dell'editore; egli aggiunge infine con estrema decisione che il trattato è stato concepito per una principessa:

Car d'autant que je ne l'avois compose que pour être leu par une Princesse, dont l'esprit est tellement au dessus du commun, qu'elle conçoit sans aucune peine ce qui semble être le plus difficile à nos docteurs, je ne m'estois arrêté à y expliquer que ce que je pensois être nouveau.

Una donna, una principessa di famiglia spossessata dei beni. Ce n'è un'altra di «*donne nobili*», la regina Cristina: anche con lei l'autore ha una corrispondenza, anzi andrà a risiedere da lei, e non è «*decaduta*», tutt'altro, è più che mai regina! Ciò avrà delle conseguenze sul testo e sulla vita, o sulla vita come testo.

Cito qualcosa delle lettere nelle quali Cartesio si riferisce alla regina:

Les personnes de grande naissance, de quelque sexe qu'elles soient, n'ont pas besoin d'avoir beaucoup d'âge pour pouvoir surpasser de beaucoup en érudition et en vertu les autres hommes (A. Chanut, De Sacy 1956).

Il me semble que cette Princesse est bien plus créée à l'image de Dieu, que le reste des hommes, d'autant qu'elle peut étendre ses soins à plus grand nombre de diverses occupations en même temps. Car il n'y a au monde que Dieu seul dont l'esprit ne se laisse point, et qui n'est pas moins exact à savoir le nombre des nos cheveux, et à pourvoir jusques aux petits vermisseaux, qu'à mouvoir les cieux et les astres (lettre à Chanut, De Sacy 1956).

E a Cristina stessa scrive:

Une Princesse que Dieu a mise en si haut lieu, qui est environnée de tant d'affaires très importantes, dont elle prend elle-même les soins, et de qui les moindres actions peuvent tant pour le bien général de toute la terre, que tous ceux qui aiment la vertu se doivent estimer très heureux, lors qu'ils peuvent avoir occasion de lui rendre quelque service.

Questo sdoppiamento di figure di donna come movente (ma Cristina è una donna?) si presenta nel testo come un doppio filone: un testo dove Descartes descrive, enumera, dimostra, insegna e un testo concepito per i principi, e qui si collocano, le vicende del «disegno segreto», e dove in Cartesio può andare, o dove si arresta. Comunque l'inserzione della donna, *enigma*, ha effetti di «separazione» in quel testo, ed è là dove è reperibile una novità nel discorso sulle passioni.

In questo intrigo, pongo subito quello che considero un po' il risultato di questo mio lavoro.

L'oggetto delle *Passioni* (ma anche delle passioni, minuscolo) corrisponde a quel *disegno* la cui segretezza prende Cartesio e lo fa lavorare là dove è il dominio dei principi senza parola.

Per questo Cartesio introduce un cambiamento di termini: da filosofo a «fisico» indagatore di un corpo... *di quale corpo?*

Cerco di seguire uno di questi fili, il secondo, almeno per rilevarne la presenza.

È un corpo dove gli spiriti animali sono i responsabili e l'anima della vita di questo corpo.

Esso è un vasto sistema circolatorio, dove la finezza dei tubicini e soprattutto la densità e la rarefazione del fluido sono i soli elementi di differenziazione.

Il succo degli alimenti «si assottiglia nel fegato e si cambia in sangue, proprio come il succo dell'uva nera, che è bianco, si cambia in chiarretto allorché lo si lascia fermentare (*cuver sur la raspe*)».

Sotto l'influenza del calore del cuore il sangue si dilata e, mentre la maggior parte, rinfrescata dal passaggio nei polmoni, prosegue la sua incessante circolazione, le particelle più sottili, in virtù della loro leggerezza vanno diritto al cervello attraverso le carotidi: «e così senza altra preparazione, né cambiamento, se non che esse sono separate dalle parti più grosse e che mantengono la grande velocità che il calore del cuore ha dato loro, esse cessano di avere la forma del sangue e si chiamano Spiriti animali» (Rodis-Lewis).

... Le passioni che nascono da questi movimenti corporei sono dunque dell'ordine fisico? Ma c'è qualcosa nell'uomo dell'ordine dell'intenzionale che rivela la presenza del pensiero; quindi l'anima, quindi le passioni, sentimenti o emozioni dell'anima (*Passions*, art. 27) sono dell'ordine psicofisiologico?

Il problema di Cartesio è la continuità con la tradizione e la rottura con questa tradizione. Il tema delle passioni lo affascina e lo intriga: da una parte la divisione Anima e Corpo e la loro necessaria unione nella passione che ne è come il legame, dall'altra la costruzione di una scienza delle passioni. La sua ricerca alla fine diventa la ricerca di una armonia del composto. E così l'unione dell'anima e del corpo di cui la passione è l'effetto si traduce correlativamente in negazione dell'anima sul corpo, ed essendo ogni attività spirituale rapportata alla *volontà, facoltà dell'anima*, questa diviene l'artefice della regolazione delle passioni attraverso un sapiente dosaggio...

Sembra il punto di arrivo di un certo filone; in altra versione: le passioni «verità fisiche» fanno parte della più alta e perfetta morale.

Riprendiamo il primo filo: quello delle «eccezioni», quello di un cammino particolare.

Le prime eccezioni sono gli «spiriti animali»: essi sono qualificati come corporali, ma a un certo punto sono detti «non corporali» e le passioni sono causate da questi spiriti (*Passions*, Vrin, cit.).

Questi spiriti animali minano il dominio classico dell'anima attraverso l'inserzione di un elemento che sorprende Cartesio: i «pensieri confusi» (Vrin, 70).

Questa scoperta dei pensieri confusi e la loro distinzione dalle idee chiare e distinte lo porta a fare un'affermazione decisiva: la passione *non ha niente di un linguaggio*, essa *tuttavia è un movimento del pensiero*.

Dunque la passione è espressione di un corpo che è «più di un corpo», o dell'anima, «modulazione passionale» (Lacan, 1973, it. 1979).

Cartesio non dice questo ma sdoppia la facoltà precipua dell'anima, la volontà, e quella legata al meccanismo corporeo, egli dice, sfugge nel dettaglio e appare come un fatto.

Questa volontà che chiamerò «prima» viene fatta arretrare non solo alle origini infantili (in vari passi Cartesio si sofferma sulle origini infantili del fenomeno passionale) intese come storie infantili, ma all'origine infantile e cioè al mondo delle prime disposizioni: il 1° febbraio 1647 Cartesio scrive a Chanut:

Les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lors que nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'ont sent autour du corps, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, a est vraisemblable qu'elle a sentit de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse; et que les mesmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elles ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées... (Lettre à Chanut, Vrin, 70).

Questo è il cammino particolare di Cartesio: ma introdottosi nel mondo senza parole, senza linguaggio, ritorna al linguaggio, all'*homme véritable*, con la Generosità, espressione del saggio eroe cartesiano; sedotto dagli inviti della Regina si reca presso di lei, abbandonato, vagheggia il suo pensiero perduto; fallisce il compito presso la regina Cristina perché crede e si sottomette alle persone di «grande nascita»:

Mais on doit ce respect au pouvoir absolu de n'examiner rien quand un roi l'a voulu. [5]

Viene il sospetto, fondato secondo me, che il «generoso cartesiano» trovi il suo esatto *pendant* nella regina Cristina, così come l'anima è... Cristina... «*image de Dieu*»!

In alcuni vigneti si dà un fenomeno: una forma di muffa attacca la buccia dell'uva matura quando il tempo autunnale è caldo e nebbioso. Essa ha un effetto caratteristico: quello di fare appassire gli acini e così fa evaporare il succo attraverso la buccia resa più debole, cosicché quello che rimane è un gustoso concentrato di ciò che il vino contiene, eccetto l'acqua. Si chiama «marciume nobile».

NOTE AL TESTO

[1] J. Lacan parla del disegno segreto di Cartesio nel distinguere il procedere cartesiano dalla ricerca antica dell'episteme in «Il Seminario», Libro XI, pp. 226, tr. it. ↗

[2] L'allineamento dei due termini è suggerito dal fatto che è il «pensiero delle passioni» che ha sorpreso Cartesio. In analisi, una volta constatato di essere stati «sedotti e abbandonati» dal mondo simbolico delle parole, nello smarrimento, il «pensiero», e quel pensiero, è via di uscita. ↗

[3] «Esiste un 'Ci siamo' che sia vivibile»? è una questione formulata nella associazione *Il Lavoro Psicoanalitico*. ↗

[4] Nella discussione seguita al colloquio su «Passioni, Msioni, Affetti» a *Il Lavoro Psicoanalitico*, G.B. Contri si chiedeva quali passioni scoperte dalla psicoanalisi potevano essere immesse nel catalogo classico, e fino a che punto, queste passioni riorganizzano il campo in modo nuovo (25 marzo 1985). ↗

[5] È la risposta di don Diego al conte nel *Cid* di Corneille (1636). ↗

Riferimenti bibliografici

DESCARTES, RENÉ

1970, *Les Passions de l'âme, Introduction et notes par G. Rodis-Lewis*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, p. 242.

1964, *Règles pour la direction de l'esprit, notes de J. Sirven*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 152.

DE SACY, SAMUEL S.

1956, *Descartes par lui-même*, Paris, Seuil, coll. *Ecrivains de toujours*, p. 191.

LACAN, JAQUES

1974, *Ecrits*, Paris, Seuil, tr. it. a cura di Giacomo B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino, 2 vol. p. 902.

1978, *Le Seminaire. Livre XI. Les Quatres concet fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil (ed. it. a cura di Giacomo B. Contri, *Il Seminario*, Libro, XI, *I quattro concetti della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, p. 280.

LA PASSIONE NELLA STORIA STRATEGIE ORDINATIVE DELLA COSCIENZA STORICA MODERNA

Gabriella Brusa Zappellini

Cantami, o Diva (...) l'ira funesta

Passione è termine denso di ambiguità semantiche nei cui meandri, come in un labirinto, si è persa lungo la storia del pensiero filosofico, l'ansia sistematica e ordinativa della teoria, costringendo la riflessione a rinnovare di continuo le proprie strategie inclusive, a modificare, rivedere e correggere le classificazioni.

Uscita con tutte le altre Pene dal vaso di Pandora, la Passione ha, fin dalle sue origini, moltiplicato nel mondo la sua immagine rifrangendosi in una pluralità ingovernabile di moti dell'anima dai confini incerti e fluidi, separandosi e distinguendosi in concupiscenze e affezioni irascibili, in inquietudini e desideri, in emozioni ed eccessi di ogni specie.

Questa assoluta dispersione nel sensibile ha costretto la passionalità a un regime di totale disordine di cui è efficace testimonianza l'ampia pluralità di significati che il sostantivo *páthos* e la forma verbale *pásko*, a esso strettamente connessa, sono venuti via via ad assumere nella tradizione greca.

Da una medesima radice lessicale derivano le nostre pazzie e le nostre passioni, ma anche i nostri patimenti, le pazienze e le passività in un fitto intreccio di accezioni di senso diverse, strette l'una all'altra in un nodo ormai impossibile da sciogliere.

Páthe è, in senso generalissimo, l'*evento*: ciò che giunge e modifica uno stato, indice di passaggi e di modificazioni, di mescolanze e mutamenti che evocano la dimensione fluida e instabile delle continue metamorfosi dell'anima e del mondo.

Cose fredde si scaldano, calde si freddano, umide seccano, asciutte inumidiscono (Eraclito).

Lo sguardo, levandosi al cielo, coglie il cammino degli astri e l'eterno alternarsi delle forme della Luna; gli antichi chiamavano *tà tés sélenes pathémata* le fasi lunari e *ouránia páthe* le vicissitudini celesti.

Ma se il movimento degli astri trova un ordine visibile nel loro eterno ritorno entro gli stessi luoghi di partenza, il cambiamento nel mondo degli uomini si sottrae all'uniformità dei percorsi orbitali e a ogni evidente certezza, di ritorno, rovesciandosi in un'esperienza penosa di perdita e di sofferenza. «*Per le cose medesime, è un affanno, pensare al compimento, e avere inizio*» (Eraclito).

Páthos è dunque per gli uomini non solo accadimento, ma anche danno e sciagura: il cambiamento agita l'animo umano producendo quell'eccitata passione il cui esito funesto è malattia e pazzia.

L'uomo arcaico, però, fatica a cogliere in sé una stabile e ben definita identità, sembra ancora mancare di un chiaro centro spirituale capace di organizzare un'interiorità d'affetti dai confini solidi che sappia farsi artefice del mutamento; il suo modo di esistere si presenta piuttosto come un *campo aperto* in cui l'accadere è più un lasciarsi accadere che un vero e proprio far accadere. Le passioni giungono allora dall'esterno, da un mondo esteriore *tutto pieno di dei*. Così della pazzia di Bellerofonte si dice:

«... Ma quando

Venne in odio agli Dei Bellerofonte,
solo e consunto da tristezza errava,
Pel campo Aleio l'infelice, e l'orme
De' viventi fuggia...»

Iliade, VI, 247-251

Allo stesso modo la pazzia di Aiace, che lo indurrà a sterminare mandrie e greggi, è inviata da Atena, mentre Penelope si rivolge a Euriclea, che la informa del ritorno di Odisseo, con queste parole:

«Buona madre, gli dei ti hanno resa pazza loro che possono rendere insensati anche i più saggi, e portano gli stolti alla prudenza.

Ti hanno sconvolta ché prima eri sana di mente».

Odissea, XXIII, 11-14

L'uomo accoglie dunque passivamente il mutamento: la passione è il subire di chi patisce i doni degli dei.

Ma questo mondo della bella libertà in cui gli eroi e gli dei mescolano le loro passioni si spezza, dissipando la sua compattezza luminosa ma irriflessa, in ambiti di esperienza distinti e separati.

Il lavoro del pensiero governa questa irreparabile scissione edificando per gli uomini il luogo dei ritorni e fondando un'interiorità riflessiva in cui le passioni vengono confinate come demoni interiorizzati.

L'assoluta passività si rovescia qui in assoluta propulsività imprimendo, in tal modo, al disordine delle passioni un'oscillazione di senso che le costringe a muoversi nella polarità paradossale di opposti estremi: il carattere passivo del subire si trasforma in una spinta propulsiva che preme trascinandolo l'uomo all'eccesso.

Nell'immagine folgorante del mito platonico è la forza del cavallo nero che spinge l'anima razionale verso il basso, costringendola ad abbandonare il suo viaggio contemplativo e coinvolgendola in una catastrofica caduta.

Vi è dunque nell'uomo una forza endogena, una spinta desiderante rivolta verso quel carcere buio dell'anima che è il corpo; qui la passione ha la sua origine e la sua meta in un corpo fortemente immaginario e fantasmatico che sembra riproporre il linguaggio figurato del mito.

Nella parte alta della testa ha sede l'anima immortale; separata da questa dalla strettoia del collo, si trova, nel petto, l'anima mortale, impasto di piaceri, dolori, paure e bassi istinti.

E perciocché una parte di lei ha migliore natura e l'altra peggiore, ei (le divinità) spartirono in due il cavo del petto, come se una parte fosse abitazione di donne e l'altra di uomini, spingendo il diaframma a modo come un tramezzo. Onde quella parte dell'anima ch'è forte e irosa [...] gli dei stanziarono più presso al capo [...], la parte dell'anima cupida di cibi e bevande e di ciò che ha bisogno la natura stessa del corpo, anogarono nel mezzo del diaframma e dell'ombelico [...] (*Timeo*).

Vi è dunque una scala di valore delle passioni che segue, in parallelo, lo sguardo che degrada sul corpo, dall'alto verso il basso. Se la passione, nel suo estremo disordine, oscilla dal piacere alla sofferenza, dalla passività alla propulsività, questa dinamica trova però nella materialità del corpo un aggancio stabile e solido.

Ogni piacere, ogni dolore, quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la conficca (*Fedone*)

L'anima, in balia delle passioni sprofonda in uno stato di penosa segregazione.

Il terribile di codesto carcere sono le passioni del corpo in quanto ciò che vi è dentro incatenato si trova a essere egli medesimo l'artefice migliore del proprio incatenamento» (*Fedone*)

Ecco dunque un enigma per la ragione: la passione, nella misura in cui si libera, opera, al contempo, per la propria segregazione.

La speculazione filosofica antica abbandonerà a se stesso questo fruttuoso paradosso. «Nulla di troppo» indica l'oracolo di Apollo delfico; in un mondo in cui la soddisfazione viene coniugata con il limite e non con l'infinito, l'eccesso della passione umana comporta il suo immediato discredito.

La passionalità, forte «incitatrice di mali», spinge l'uomo alla trasgressione, a uscir fuori di sé debordando da quella *recta ratio* che, con l'immagine nitida della precisione geometrica, è linea retta rispetto alla quale lo stare un po' in là o un po' in qua, è già un cadere fuori dalla virtù, sprofondando nella catastrofe.

L'uomo greco fonda la sua attitudine al comando sulla capacità di dominare le proprie passioni, sottoponendole a una purificazione estatica: può governare chi è capace di governarsi.

Non è allora la filosofia con la sua teoresi pura, trasparente come un cristallo, e neppure la tragedia che stempera la corposità della passione sul registro astratto del possibile e dell'universale, a poter fare i conti con la materialità dei moti affettivi e passionali; questo compito spetta piuttosto alla storiografia, a quella forma di sapere più di ogni altra coinvolta nella particolarità delle vicende umane, nelle vicissitudini di corpi accaldati che combattono e pulsano di ambizione e paura.

Se lo spirito può muovere le sfere e il pensiero può cogliere le essenze, per azionare la pesante macchina della storia è necessario attingere a una forza corposa che affondi le sue radici in quel substrato naturalistico dell'esistere in cui si originano le spinte passionali.

Nulla di grande – dirà Hegel – è stato compiuto nel mondo senza passione.

Su questa forza propulsiva si fonderà il concetto moderno di *fattibilità storica*.

Disordine della passione, ordine della polis

Vero motore della storia per Tucidide sono gli impulsi primordiali che dominano l'essenza della natura umana: *philotimía* (ambizione), *Pleonexía* (avidità) e *phóbos* (paura).

L'esito disastroso di questa includibile condizione dell'uomo non può che produrre quelle grandi sofferenze (*pathémata*) che costituiscono il vero e proprio oggetto della narrazione storica, centro e cuore di quella *Guerra del Peloponneso* che Hobbes tradurrà nel 1628 e che precorre e anticipa, sotto parecchi aspetti, lo spirito della modernità.

In età ellenistica, si svilupperà, trasgredendo il divieto aristotelico che voleva rigidamente separate storia e poesia, un gusto narrativo teso a evidenziare gli aspetti più tragici della rappresentazione storica, avvio di quella storiografia sensazionalistica «dei capelli scarmigliati e dei seni nudi e percossi», in cui la fisicità dell'evento verrà a occupare un ruolo centrale. La sobrietà espositiva di Tucidide è molto lontana da questi esiti, ma la sua capacità di cogliere l'intimo rapporto fra sofferenza dello spirito e disfacimento del corpo è straordinaria. La passione sconvolge la storia, sprofondando il corso degli eventi in un disordine e in una sofferenza senza fine.

Com'è possibile allora che in questa totale rovina la società riesca a preservarsi dalla assoluta disgregazione?

La passione crea un disordine destinato a trovar soluzione nell'equilibrio del terrore.

Solo il reciproco timore, che si basa sulla parità di potenza, offre garanzie sicure per la stabilità [...] (Thuc. III 11, 2).

L'impasto passionale di ambizione, avidità e paura può dunque ricomporsi nel contesto interattivo evitando la completa anomia, la dissoluzione dei legami civili e l'affiorare dell'aggressività, solo potenziando il più forte dei suoi elementi costitutivi: la paura. L'ordine della

storia, per il greco Tucidide, non può però affidarsi esclusivamente alla forza coesiva di un moto irrazionale. La regolarità della natura umana offre all'analisi storica un'uniformità comportamentale che permette alla ragione indagativa di trarre insegnamento e monito per il futuro. L'analisi rigorosa del corpo malato della storia consente al medico del tempo di organizzare strategie curative efficaci. Accanto all'ordine del terrore Tucidide lascia intravedere un possibile ordine dell'episteme. La sua riflessione non sa uscire da questa contraddizione che implica, nella analisi delle forme della relazionalità sociale, l'individuazione di due diverse e antitetiche legalità ordinarie.

Il potenziale propulsivo che la passione mette a disposizione dell'esperienza sembra trovare sbocco organizzandosi sulla base di due differenti principi regolativi dell'azione: da una parte i rapporti fra gli Stati riconducono la passione a un ordine fondato sul calcolo, sulla paura e sulla forza, dall'altra i rapporti interni alla *polis* affidano l'efficacia dei loro legami sociali a un armonico spirito di solidarietà il cui equilibrio non si fonda sulla paura, ma sul desiderio di reciproca tutela sancito dalla razionalità delle leggi.

Non esiste una forza in sé delle cose, ma deliberazione collettive e decisioni dei singoli che hanno il senso di risposte pratiche alla domanda di azione che emerge dal contesto sociale. L'ordine della passione non consiste tanto, o soltanto, nella capacità della ragione di dominare un impulso cieco che proviene dal corpo, quanto nella legalità formale all'interno della quale la passione riesce a incanalare, in modo operativo, la sua esigenza di *integrazione sociale*.

Con un linguaggio attualizzato, si potrebbe intravedere qui, senza eccessive forzature, la tematizzazione di una normativa etica duplice, organizzata in senso aggressivo o familistico, a seconda del contesto relazionale in cui si produce, in una distinzione difficilmente mediabile fra «ordine civile interno» e «politica estera» delle *póleis*.

L'affermazione, in età cristiana, di una concezione universalistica della storia non può che segnare la crisi di questa strategia ordinativa della fattibilità.

Per il pensiero agostiniano è ancora la passione a muovere il corso degli eventi.

La *vanitas* è la vera forza propulsiva che agita la storia spingendo la stirpe di Caino a fondare le città, a colonizzare il mondo, a edificare e a distruggere gli imperi.

Dinanzi a questa forza corposa, la fluttuante trasparenza spirituale di chi vive di una verità ultraterrena denuncia la sua intima impotenza. La stirpe di Abele non è fatta né di fondatori né di coloni, non vive nel mondo, ma accanto al mondo.

Nessun ordine della passione può allora scongiurare il pericolo imminente alla fattibilità umana, che il mondo si disfi.

Quei frammenti di ordine e di senso che, come tasselli, tappano le falle della costruzione umana, impedendo il dilagare del caos, rivelano l'unico ordine possibile, l'ordine della *veritas*.

La cecità del destino degli antichi si rovescia qui in un'*ordinatio dei* che, cogliendo il mondo *sub specie aeterni*, trasforma il disordine degli uomini in una edificazione provvidenziale.

Di nuovo però, anche questa strategia ordinativa, vedrà cadere, nel processo di secolarizzazione che caratterizza l'affermazione dello spirito moderno, la legittimità della propria costruzione teorica.

La modernità, erodendo dalle fondamenta la fondazione teologica dell'ordine del mondo, farà riaffiorare, nella sua cruda nudità, la passione, il suo disordine e, insieme con questi, l'esigenza fortissima di una legittimità costitutiva della struttura sociale.

Il mutamento incessante e la passione sembrano ritrovare, nel clima umanistico del rinnovato amore per l'antichità, il loro legame originario.

Sogliono le province il più delle volte, nel variare che le fanno, dall'ordine venire al disordine e di nuovo, di poi dal disordine all'ordine trapassare: perché non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino; e similmente, scese che le sono e per li disordini a ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere conviene che salghino (*Istorie Fiorentine*).

Il nuovo Principe è, *in primis*, questa possibilità delle cose umane di trapassare *dal disordine all'ordine*.

Nonostante la sua relazione effettuale con la realtà storica del Rinascimento, il Principe è la grande metafora universale di un ordine formale che offre alla storia la formula alchemica capace di trasformare la *passione in integrazione sociale*.

Fra la forza della passione e la comunità dell'esperienza si inserisce una legalità ordinativa senza la quale la potenzialità fattiva della storia non può trovare alcun luogo per la sua realizzazione né il legame civile può trovare corpo: senza il nuovo Principe la passione sarebbe costretta a vagare cieca in una società vuota.

Ciò che, in questo ritorno alla classicità, vi è però di profondamente mutato è il criterio di legittimità dell'ordine. Il Principe non giustifica la sua attitudine al comando sul dominio delle proprie passioni, ma sulla sua piena capacità e determinazione nel realizzarle. Non governa chi sa governarsi, ma chi sa attingere con pienezza alla sorgente vitale che alimenta ogni governabilità.

Il Principe può efficacemente ordinare il mondo solo riconoscendo nel mondo, in modo spregiudicato, l'intima presenza di quella stessa forza propulsiva che lo regge e lo legittima come Principe.

Se fra *veritas* e *vanitas* non vi era possibilità alcuna di mediazione, fra il Principe nuovo e la società civile vi è una assoluta omogeneità costitutiva: il Principe vive di quella stessa passione che lega il tessuto sociale e unisce la società allo Stato. Il problema dell'ordine è dunque tutto interno al problema delle forme della intersoggettività relazionale. Ciò che esula dal rapporto uomo/uomo assume la fisionomia enigmatica e ambigua della Fortuna. Tutto ciò che nella storia penetra, eludendo l'ordine delle cose umane, è Destino che il decisionismo non può mai totalmente eludere.

Qui si colloca la vera radice del disordine sociale. La Fortuna fa irruzione nella storia come un fiume rovinoso che spezza gli argini e tutto travolge.

E assomiglia quella (la Fortuna) a uno di questi fiumi rovinosi, che quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano gli alberi e gli edilizi, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstaro (*Il Principe*).

La Fortuna è come una donna che è necessario piegare e battere.

Io iudico bene questo: che è meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna: ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla (*Il Principe*).

Anche quest'ultima similitudine solo apparentemente abbandona il piano del referente naturalistico; la donna, in questo contesto, è infatti quanto di più vicino alla naturalità che nell'ambito intersoggettivo umano sia dato trovare.

Se la Fortuna disordina il mondo, lo Stato, per limitare il suo impeto devastatore e la sua aggressività, costruisce argini e ripari, risposte alla domanda di azione la cui capacità di tenuta si affida alla forza coesiva della legittimità e dell'ordine dei legami sociali.

Nella analisi degli elementi costitutivi che fondano questa intersoggettività, sembra riemergere in Machiavelli l'antico pessimismo tucidideo.

La questione centrale «Della crudeltà e pietà; e s'elli è meglio essere amato che temuto, o piuttosto temuto che amato» (*Il Principe*, cap. XVII), trova la sua soluzione individuando ancora una volta nella paura uno stato d'animo profondamente radicato nell'uomo, capace di offrire, per la costanza con cui si impone su ogni altra passione e sentimento, un solido terreno sul quale può far leva il legame fra individuo e Stato.

[...] perché l'amore è tenuto da un vincolo di obbligo, il quale per essere gli uomini tristi, a ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai (*Il Principe*).

Se lo spirito della modernità rovescia l'antico timore degli dei in una «paura di pena» individuata come la più forte e la più stabile di tutte le passioni, la storia però non può più essere intesa, alla maniera di Tucidide, come rappresentazione luttuosa delle grandi sciagure umane, ma come luogo della pienezza mondana e della realizzazione della felicità.

Il vero fine capace di giustificare tutti i mezzi, è il massimo di *felicità* possibile per il maggior numero possibile di individui. In questo senso la modernità inserisce, fra la passione e l'ordine, un terzo elemento, la felicità la cui assenza renderebbe vana ogni fattibilità umana.

In una società dominata da mercanti e banchieri, quale quella del Rinascimento italiano che si offriva alla analisi del segretario fiorentino, felicità e benessere vengono a coincidere fino a diventar sinonimi atti a denotare un'unica concezione: un sistema statale è efficiente se permette ai cittadini di essere virtuosi, cioè pacifici, laboriosi e soprattutto propensi ad investire e ad arricchirsi.

In nome di questo concetto moderno di *virtù*, in cui ordine e prosperità si fondono a garanzia del buon funzionamento sociale, la passione sarà di nuovo mobilitata per spiegare il senso dei legami interattivi anche quando il decisionismo del Principe inizierà la sua fase di irrimediabile declino.

La favola dell'ordine felice

La famosa *Favola delle api* (*The Fable of the Bees; or, Private Vices, Publick Benefits*) di Mandeville, pubblicata a Londra agli inizi del Settecento a pochi anni di distanza dalla «gloriosa rivoluzione» del 1688, offre, in chiave metaforica, l'immagine di una società opulenta in cui l'assolutismo statale e il suo apparato coercitivo si dimostrano strumenti ordinativi del tutto superflui e superati.

Il benessere si è ormai imposto come valore assoluto assumendo, su di sé il compito di legittimare modi e forme dell'integrazione sociale.

In questo nuovo contesto, in cui vige un ordine immanente alla logica dello sviluppo del mercato, il decisionismo del nuovo Principe non sembra aver più alcuna ragione d'essere.

Il problema qui non è più quello del passaggio dal disordine all'ordine, ma quello del mantenimento di un ordine che rischia, per una sostanziale incomprensione della sua natura e della sua forma costitutiva, di venir travolto e rovesciato proprio da coloro che di questo ordine sono i maggiori beneficiari.

«Un grande alveare affollato di api che viveva nel lusso e negli agi,
e tuttavia tanto famoso per leggi e armi,
quanto fecondo di numerosi e vitali sciame,
era considerato la grande culla delle scienze e delle arti.
Mai api ebbero governo migliore,
né mai furono più inquiete e scontente

.....

La prosperità che regge il lusso e gli agi dell'alveare affonda le sue condizioni prime di possibilità in quelli che, con il linguaggio della morale tradizionale, Mandeville chiama *vizi privati*.

.....
Mestieri e impieghi avevano tutti i loro imbrogli
non c'era professione che non avesse i suoi trucchi

.....

L'ambizione, l'avidità e la paura abbandonando il mondo eroico della *polis* antica, si trasformano, nella società del benessere moderno, in propensioni meno inquietanti disonestà, inganno e desiderio di denaro.

Questi «vizi» però, trasferendosi dal piano privato al contesto pubblico, sembrano possedere, per la loro stessa intima natura, una vocazione all'ordine capace di rovesciare lo squilibrio che governa l'azione del singolo nell'armonia del benessere generale.

La radice del male, l'avarizia,
dannato, pestifero vizio, pessimo
era schiava della prodigalità,
nobile peccato,
mentre il lusso dava da vivere
a un milione di poveri e l'odiosa superbia
a un altro milione.
Perfino l'invidia e la vanità
favorivano l'industria.
La loro più cara follia, la volubilità
nel vestire, nei cibi e negli arredamenti,
questo strano e ridicolo vizio, era ormai
proprio la ruota che muoveva il commercio,
.....

Passione, ordine e felicità si saldano dunque in una dialettica destinata a crescere su se stessa producendo un benessere senza fine.

Così ciascuna parte era piena di vizi,
ma l'insieme un paradiso
.....

Il disordine della particolarità, fitta trama della relazionalità sociale, si rovescia nell'ordine armonico del tutto. Questa situazione, nell'*alveare scontento* è però destinata a finire.

Ma come è vana la felicità dei mortali!
avessero esse solo conosciuto i limiti della felicità,
.....
le insensate che brontolavano
se ne sarebbero state contente
coi loro ministri e col loro governo.
Ma esse invece, a ogni insuccesso,
come creature perdute senza riparo,
maledicevano politici, esercito, flotta,
e ognuna gridava: Abbasso gli imbrogli!
e ingiustamente, benché consapevole dei propri,
non voleva sopportare quelli degli altri.

L'ondata di moralizzazione che investe l'alveare convincendo ogni ape della necessità di reprimere il proprio, personale desiderio in nome di un astratto e generale concetto di vita onesta, avrà un esito disastroso.

Indurite dalla fatica e dall'esercizio,
considerarono un vizio lo stesso riposo,
e ciò rafforzò talmente la loro sobrietà
che, per evitare ogni eccesso,
volarono nel cavo di un albero
tutte soddisfatte e oneste.

In questo modo la società operosa delle api si disfa, il benessere scompare e il loro mondo regredisce a una naturalità assolutamente insignificante.

L'ordine della società moderna è dunque inseparabile dal disordine della passione di cui vive e si alimenta; superare questa sconcertante incoerenza, in nome di una «vana utopia dell'intelletto», implica necessariamente anche la rinuncia al benessere: «coloro che vorrebbero far tornare l'età dell'oro, insieme con l'onestà debbono accettarne le ghiande» (Mandeville, 1729, 1961).

La vivace polemica seguita alla pubblicazione della satira delle api, costrinse Mandeville a precisare le sue posizioni: non si tratta di incoraggiare il vizio, ma di capire, senza falsi moralismi, l'effettiva dinamica su cui si fonda l'ordine della società moderna.

Erede della teoria spinoziana delle passioni e del giusnaturalismo hobbesiano, Mandeville ritiene che le leggi e il governo siano «per il corpo politico delle società quello che gli spiriti vitali e la vita stessa sono per il corpo fisico delle creature animate» (Mandeville 1729, 1961).

Le norme e le leggi sono effettivamente in grado di ordinare il corpo sociale solo facendo leva su tutte le passioni, gli istinti e i desideri di cui la società dispone al suo stato di natura.

Nella sua *Indagine sull'origine della virtù morale*, Mandeville compie una genealogia spregiudicata dell'azione morale che sembra, per molti aspetti, anticipare la riflessione nietzscheana, scoprendo al fondo del comportamento etico una falsa coscienza che inficia, alle radici, ogni affermazione disinteressata e svela il rapporto sotterraneo che lega la virtù al potere e l'affermazione dei valori agli interessi egoistici.

La repressione dell'egoismo privato in nome di un ideale pubblico disinteressato è, nella sua più intima essenza, un tranello, un gioco funzionale al dominio che riesce proprio nella misura in cui è in grado di far leva sul più potente dei desideri umani: il desiderio di approvazione e di stima generale.

Ma, vi abbiano gli uomini creduto o no, non è comunque verosimile che li si sarebbe potuti persuadere a biasimare le loro naturali inclinazioni o a preferire il bene altrui al proprio, se, contemporaneamente non si fosse mostrato loro un equivalente di cui potessero godere, in compenso della violenza che necessariamente dovevano fare a se stessi (Mandeville, 1729, 1961).

Qual è allora la natura di questo godimento capace di convincere l'uomo a rinunciare a ogni altra soddisfazione? Il godimento che toglie credibilità alla più disinteressata azione morale consiste nella narcisistica soddisfazione che deriva dalla *stima e dalla approvazione che ci viene dall'altro*. Emulazione, adulazione, desiderio di stima sono dunque le passioni più forti che stringono i legami interattivi, fondando la struttura d'ordine della società; su questi desideri lo Stato può erigere e fondare i propri divieti.

La lucidità spregiudicata con cui Mandeville coglie l'essenza contraddittoria del mondo moderno avvicina il suo pensiero alle riflessioni del Principe; in entrambi i casi il benessere sociale fondato sulla ricchezza materiale e sul commercio si pone come vero scopo della società fiorente.

Ciò che in Mandeville emerge però, con maggior chiarezza, a due secoli di distanza dall'inizio dell'era moderna, è la consapevolezza della natura intimamente contraddittoria dell'armonia sociale: il disordine è elemento essenziale e costitutivo dell'ordine moderno.

Io ho tenuto come massima di non allontanarmi mai dai seguenti principi: che i poveri debbono essere tenuti strettamente al lavoro, e che è prudenza alleviare i loro bisogni, ma follia eliminarli, che l'agricoltura e la pesca debbono essere sviluppate [...] a buon mercato. Ho considerato l'ignoranza come uno degli elementi necessari della società. Da tutto ciò è manifesto che non posso aver mai pensato che il lusso potesse diventar generale in ogni parte del reame.

Nel rapporto fra passione, felicità e ordine si aprono così crepe e fessure destinate a crescere; ombre e ambiguità si addensano all'orizzonte della fattibilità umana della storia.

Melancholia, illa historica

Se il pensiero di Machiavelli coglie «sul far del mattino» il costituirsi della società moderna e l'analisi di Mandeville scandaglia la struttura della sua realizzazione, la speculazione hegeliana giunge *post festum*, quando già uno spirito di morte minaccia e contende il campo della storia al pieno dispiegamento dell'assoluto. L'ordine e la passione si stringono qui in una sintesi grandiosa che saldandosi lascia però cader fuori di sé la felicità, abbandonandola a un destino inessenziale. La piena realizzazione della passione fonda un ordine assoluto che è al contempo suo assoluto tradimento. «Nulla di grande è stato compiuto nel mondo senza passione» (Hegel 1975).

La forza propulsiva della passione, serbatoio di risorse immani capaci di edificare e di travolgere, spinge innanzi il pesante corso degli eventi; la sua energia vitale, più vicina alla naturalità dell'esistere umano dell'«artificiale e lungo ammaestramento» alla moralità e al diritto, esplose nella storia con la violenza di un istinto primordiale.

L'essenza della passione è ripiegamento egoistico di tutte le energie vitali sull'interesse particolaristico e sull'autosoddisfazione dell'Io, ripiegamento destinato, come uno straordinario concentrato di energia, ad irrompere nel mondo fondando l'universo delle costellazioni sociali.

Se allora guardiamo la storia dal punto di vista della passione non possiamo, di nuovo, che scorgervi ciò che già Tucidide vi aveva visto: le grandi, terribili sciagure dell'uomo e l'orrore. La memoria universale del mondo, come l'angelo della storia di Benjamin, non può scorgere nel passato che l'accumularsi di sofferenze senza riscatto e di calamità: rovine su rovine, frutto di una violenza cieca e di un'irrazionale sete di dominio. L'angelo benjaminiano vorrebbe ridestare i morti e riscattare il dolore in nome della felicità e del godimento *hic et nunc* dei singoli. La sua utopia è redimere il contingente.

Dal punto di vista della felicità materiale la storia dunque non può che destare profonda angoscia, da questo punto di vista non può esservi ordine.

Anche nel considerare la storia si può assumere la felicità come punto di vista; ma la storia non è il terreno della felicità. Il periodi di felicità sono in essa pagine vuote (Hegel 1975).

Il viso rovesciato all'indietro dell'angelo della storia non può vedere la felicità perché questa non ha lasciato traccia: le pagine di felicità del popolo sono bianche.

Ma pure considerando la storia come un simile mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui, il pensiero giunge di necessità anche a chiedersi a vantaggio di chi e di quale finalità ultima siano stati compiuti così enormi sacrifici (Hegel 1975).

Lo sguardo della filosofia non può essere né quello della felicità né quelle della consolazione: il solo pensiero che la filosofia apporta alla storia è quello della ragione.

Da questo punto di vista, la sofferenza si rovescia nella positività della realizzazione dell'assoluto. Se il tempo modulato sui ritmi di ciò che è contingente distrugge, il tempo scandito dalla ragione realizza, ma il suo trionfo è costretto a negare realtà e spessore al dolore degli uomini.

Da questo punto di vista sostanziale, la passione degli individui non è che mezzo che lo spirito si dà per la realizzazione dei suoi fini: lo spirito universale lascia agire la passione per sé (*für sich*), ben sapendo che questo non sarà invano.

Le passioni degli uomini fanno dunque la storia, ma la fanno attuando inconsapevolmente un ordine che li oltrepassa.

Lo spirito e la passione umana formano «la trama e il filo del tessuto della storia», determinando in tal modo un fitto intrico attraverso il quale filtra, nell'apparenza e nella caducità dell'esperienza empirica, l'attualità dell'eterno lasciando trasparire la sostanzialità degli eventi. Il problema è allora di capire come questo fitto intrico di disordine della passione e di progresso dello spirito possa realizzare la libertà, disponendosi lungo la trama ordinata della storia universale.

Come chi, volendo costruire una casa per difendersi dagli elementi naturali, utilizza per questa sua costruzione proprio quegli stessi elementi da cui vuole trovare riparo, allo stesso modo l'edificio sociale non può venir edificato se non attingendo a quel serbatoio di passioni e di istinti contro i quali la società dispiegata erigerà i suoi divieti. Il destino dell'interesse particolare della passione è di rovesciarsi nell'interesse universale della ragione.

L'intuizione platonica che aveva visto nella passione l'artefice migliore del proprio incatenamento trova nella astuzia hegeliana della ragione la sua esplicita realizzazione.

Gli individui scompaiono dinanzi a ciò che è universalmente sostanziale (Hegel 1975).

Ciò che inizialmente si presenta come un'opportunità e un interesse generale per i singoli diviene un'entità autonoma portatrice di un interesse superiore dinanzi al quale i singoli devono piegare il loro volere. In ogni individuo, dirà Freud, vi è sempre un virtuale nemico della civiltà (*Kultur*) che pure deve essere difesa come interesse generale per la specie. Fra interesse particolare e interesse generale si apre qui uno iato doloroso che lacera e divide l'individuo fra il suo essere per sé e il suo essere per la società: la riconciliazione si impone a spese dei riconciliati.

Vi è un solo caso in cui l'interesse del singolo è identico all'interesse generale, in cui la passione dell'uomo e l'ordine della storia si sovrappongono facendo combaciare in modo preciso, senza alcuna sfasatura, i loro bordi.

È il caso degli individui cosmico-storici; la loro volontà rispecchia e racchiude la volontà dello spirito del mondo, la loro azione raccoglie lo spirito del popolo prima che tramonti, sottraendo l'idea che in esso si realizza alla dispersione e incanalandola nel trionfo lineare del progresso dell'assoluto.

La perfetta identità di passione e idea esige però, inevitabilmente, l'assoluta rinuncia a una vita felice. Veri artefici della fattibilità umana del mondo, i grandi individui storici realizzano lo spirito tradendo la vita: l'unione perfetta di idea e passione implica il divorzio assoluto fra passione e felicità.

Raggiunto il loro scopo [...] non sono diventati felici somigliano a involucri vuoti che cadono (Hegel 1975).

L'opposta polarità di *passione* e *pena*, di *propulsività* e di *passività*, sembra dunque trovare nell'ordine della storia il momento mediano, il passaggio obbligato che rovescia il senso degli estremi. La passione che penetra e muove la storia si trasforma in pena, la volontà fattiva si svuota e cade come un sacco privo di contenuto.

L'ordine della storia, tradendo la passione, risolve così l'enigma della sua ambiguità; ma se questo rotolare del mondo dei significati libera Atlante dall'immane fatica di sorreggerne in eterno la stabilità, costringe Sisifo a una speranza paradossale:

Sisifo fu punito in modo esemplare. I giudici dei morti gli consegnarono un enorme masso [...] e gli ordinarono di spingerlo sino alla sommità della collina per farlo rotolare dall'altra parte. Sisifo non è mai riuscito a portare a termine tale compito. Quando è ormai a poca distanza dalla sommità della collina, il masso immane lo travolge col suo peso e rotola di nuovo a valle (R. Graves 1955, 1979).

Conclusioni

Il processo di secolarizzazione che accompagna l'affermarsi della modernità, con l'erosione progressiva di ogni fondazione di carattere teologico e l'espansione della dimensione antropologica della conoscenza, fa affiorare la passione come la vera forza dinamica capace di muovere e far avanzare il corso degli eventi.

Già Vico, individuando anche nella storia la presenza fattiva di quel Dio inteso come sommo ordinatore del mondo naturale, aveva aperto la via alla ricerca di un ordine della fattibilità che, negli sviluppi del pensiero successivo, poteva ormai accantonare ogni riferimento di carattere teologico. Nel *verum ipsum factum* della Scienza nuova è già implicita, inconsapevolmente, la premessa per una totale emancipazione dall'idea provvidenziale, in favore di una dialettica totalmente umanizzata.

Alla storia, e dunque alla prassi umana, viene allora affidato un compito paradossale. Se la passione, con le sue discontinuità e il suo disordine, muove il mondo e se il pensiero, con le sue strategie ordinarie, coglie il senso di questo movimento, allora la storia va fatta come libertà, ma va pensata come necessità. Da questo punto di vista il suo compito è sconcertante: per potersi realizzare la storia deve sapersi trasformare in ciò che, in un certo senso, è già da sempre, ma che, nel medesimo tempo, non sarà mai. Dinanzi a quest'antinomia la coscienza storica può perdersi:

Non tocca a te portare a termine il compito, ma tu non hai neanche alcun diritto di ritirati (Mishnah, R. Tarfon in Pirkei, Avot 11, 21).

Riferimenti bibliografici

GRAVES, R.

1955, *Greek Myths*, trad. it. di E. Morpurgo; *I Miti Greci*, Milano, Longanesi, 1979.

MACHIAVELLI

1960, *Il Principe*, con Introduzione di G. Procacci, a cura di S. Bertelli, Milano.

1962, *Istorie Fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano.

MANDEVILLE, B.

1714-1729. *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Publick Benefits*, London, 1714-1729, trad. it. di C. Parlato Valenziano; *La Favola delle Api ovvero Vizi Privati Benefizzi Pubblici*, Boringhieri, Torino, 1961.

PLATONE

1973. *Opere Complete*, voll. X, *Fedone*, vol. I, *Timeo*, vol. VI, Bari, Laterza.

TUCIDIDE

1974. *Guerra del Peloponneso*, trad. it. di E. Savinio, Milano, Garzanti.

IL LEMMA «PASSIONE» IN ESQUIROL E IL SUO DESTINO NEL SEGUITO DELLA PSICHIATRIA

Ambrogio Ballabio

Le sofferenze della nevrosi e della psicosi sono per noi
la scuola delle passioni dell'anima,
così come il giogo della bilancia psicoanalitica,
quando calcoliamo l'inclinazione della sua minaccia su comunità intere,
ci dà l'indice di smorzamento delle passioni della città.

Lacan, 1966

L'antecedente

È noto che il maestro di Esquirol è stato Philippe Pinel (1745-1826) a cui comunemente si fa risalire l'inizio della psichiatria moderna e positiva.

Poniamo qui in risalto sinteticamente quanto della dottrina di Pinel anticipa quello che analizzeremo di Esquirol.

Il cardine della rivoluzione che viene compiuta da Pinel è costituito essenzialmente dall'applicazione alla «alienazione mentale» di quelli che denomina e considera rimedi morali. Anzi la tesi, in senso forte (che ritroveremo tra poco come titolo medesimo della *thèse* di dottorato di Esquirol), che le passioni siano le cause principali dell'alienazione mentale, è sostenuta in base alla prova che in medicina si denomina *ex adiuvantibus*. Infatti è l'efficacia medesima, che sorprende gli stessi pionieri del trattamento morale a dimostrare che le cause della malattia stessa non possono essere che morali.

È proprio questo punto d'osservazione, non di per sé nuovo (cfr. Starobinski, 1980, p. 52), abbinato a una pratica terapeutica sistematica, a determinare l'apertura di una nuova disciplina. Infatti il mutamento umanitario e filantropico introdotto da Pinel nella pratica dell'internamento, di per sé non sarebbe stato sufficiente a dar ragione della nascita di una nuova dottrina con le pretese di scienza positiva. Nella medesima epoca un'analoga innovazione introdotta da Tuke in Inghilterra, su un'altra base ideologica, non ebbe le medesime conseguenze immediate (cfr. Foucault 1961, it. 1963, ultimi tre capitoli. Ove viene abbondantemente fornito il materiale per distinguere le due esperienze, senza però trarre esplicitamente questa conseguenza). Ugualmente si può notare che le innovazioni legali e sociali determinate negli ultimi vent'anni nella psichiatria attuale, non hanno di per sé introdotto alcuna novità nelle dottrine che si presumono scientifiche.

La consapevolezza di Pinel nel dare origine a una pratica, con implicazioni forti sul piano dottrinale, si evidenzia facilmente nelle sue preoccupazioni a proposito della preparazione del soggetto medico-psicologico della nuova psichiatria.

Ma le difficoltà vere e proprie sembrano aumentare, appena si intraprende una carriera medico-psicologica, perché allora si rende necessario l'acquisto di un enorme quantità e varietà di nozioni supplementari. Può forse un medico tralasciare di studiare la storia delle passioni umane? Queste passioni sono la causa più frequente delle aberrazioni mentali. E non è pure necessario studiare la vita degli uomini famosi per la loro aspirazione alla gloria, per le loro scoperte scientifiche, per il loro entusiasmo nelle belle arti, per l'austerità della loro vita solitaria, o per le deviazioni causate da un amore infelice? È possibile all'uomo descrivere tutte le deviazioni delle funzioni del giudizio, se non ha meditato profondamente sugli scritti del Locke e del Condillac, familiarizzandosi con le loro teorie?... Rousseau, in vena di sarcasmo, invoca la medicina e le chiede di venire senza il medico. Avrebbe reso un servizio migliore all'umanità se avesse levato la sua voce eloquente contro

la presunzione e l'ignoranza, incitando allo studio delle scienze, la cui profonda conoscenza è oltremodo essenziale (Pinel, 1801, it. p. 290).

Questo elenco di studi necessari rievoca l'elenco freudiano delle discipline che dovrebbero essere insegnate in un istituto di psicoanalisi. Analogia che si può spingere anche più in là quando Pinel scrive:

È importante in medicina, come nelle altre scienze, possedere un giudizio equilibrato, una perspicacia naturale e una mente inventiva spoglia da ogni pregiudizio. Non occorre stabilire se un uomo dotato di simili qualità abbia fatto certi studi regolari, o li abbia secondari con certe formalità; è necessario solo stabilire se abbia contribuito realmente a qualche utile verità.

(Pinel, 1801, it. p. 298)

Il rifiuto di considerare l'iter medico formalmente preconstituito come necessario e sufficiente non può non ricordare la questione freudiana dell'analisi laica.

In questo ha parzialmente ragione Foucault (1961, it. 1963, pp. 584-91) nel cogliervi nel senso più ampio una questione etica che si apre con Pinel e che concerne in qualche modo anche la psicoanalisi. Ma nel seguito della psichiatria tale questione si è dissolta, mentre la psicoanalisi non si è accontentata di riprenderla lasciando immodificata la morale vigente come avveniva all'epoca di Pinel (cfr. Conclusione).

Quanto all'orizzonte filosofico di Pinel, riguardo agli autori citati, occorre solo aggiungere che, come vedremo tra poco in Esquirol, l'influenza di Rousseau a tratti veniva anche accolta positivamente.

J.E.D. Esquirol (1772-1840) [1]

1. *Classificazione delle passioni*

Le impressioni di pena e di piacere che nascono dall'interno, o che sono provocate dagli oggetti situati fuori di noi, ci avvertono senza tregua del bisogno della conservazione e della riproduzione del nostro essere; ci ispirano attrazione per le cose che devono farci raggiungere questo doppio scopo, e distacco per quelle che possono opporvisi o contrariarlo; e l'uomo è avvertito dalla pena o dal piacere, della scelta che deve fare. Con questa saggia preveggenza la natura ha voluto sottrarre al dominio della nostra volontà la cura della nostra conservazione; mentre invece nella pena e nel dolore, ha posto una salvaguardia contro l'influenza nociva delle cose che non sono in rapporto con la nostra organizzazione. Ma nello stesso tempo essa ha fatto all'uomo il funesto dono della perfettibilità. Con la facoltà di perfezionare il proprio essere, di allargare il cerchio delle sue conoscenze, di estendere i suoi rapporti, l'uomo ha acquisito il potere di moltiplicare i propri godimenti; egli se ne è creato a spese della propria organizzazione. Mille bisogni hanno fatto nascere nuovi desideri; e le passioni che questi generano sono la fonte più feconda dei disordini fisici e morali che affliggono l'uomo. L'amore, la collera, il terrore, la vendetta, non possono essere confuse con l'ambizione, la sete di ricchezze, l'orgoglio della celebrità e tante altre passioni che sono nate dai nostri rapporti sociali. Così, i primi bisogni sono semplicemente quelli della nostra conservazione e riproduzione; essi provocano le determinazioni dell'istinto. Un impulso interno ci spinge a soddisfarli. I nostri bisogni secondari si riallacciano ai primi; ma i desideri che eccitano acquistano tanta più forza, quanto più sono accresciuti i nostri rapporti con gli oggetti capaci di soddisfarli: essi partoriscono le passioni. Ci sono infine dei bisogni che non hanno alcun rapporto con la nostra conservazione; essi si fondano unicamente sui nostri rapporti sociali, sono il frutto dello sviluppo delle nostre facoltà intellettuali; hanno per causa e per fine i nostri rapporti con tutto ciò che ci circonda; essi determinano le passioni fittizie, l'ambizione, l'avarizia, l'amore della gloria, della celebrità, il punto d'onore. Questa distinzione, che è il risultato della più severa osservazione, è molto adatta a conciliare due opinioni in apparenza diametralmente opposte. Ci sono dei moralisti che vogliono estirpare le passioni del cuore dell'uomo; altri hanno sostenuto che interdire le passioni agli uomini significava impedire loro d'essere uomini. Senza dubbio un uomo senza passioni è un essere di ragione; ma non è più

felice colui che sa proteggersi dalle passioni fittizie, prodotto di una falsa direzione data alle sue facoltà intellettuali e morali? (Esquirol, 1805, it. 1982, pp. 64-66).

Lascio a ogni lettore che abbia qualche nozione di psicoanalisi l'utile esercizio di ritrovare in questo testo l'articolazione tra il livello pulsionale, quello del bisogno e la passione, ma intendo sottolineare che solo la collocazione di Esquirol nelle dottrine morali del suo tempo gli impedisce di cogliere la questione che per Freud sarà quella del disagio della civiltà.

Per quanto concerne il nostro tema, la distinzione tra passioni, per così dire, naturali e quelle nate dai rapporti sociali, e, all'interno di queste ultime, l'isolamento di «passioni fittizie», sono improntati a Rousseau, sia pure probabilmente filtrato attraverso gli Ideologues (cfr. Bercherie, 1980, p. 32, n. 19). Questa classificazione ha, neppure troppo implicitamente, una funzione di separazione tra il normale e il patologico, che viene determinato da passioni fittizie.]È questa la riserva da porre all'affermazione di Galzigna che «La continuità tra le passioni dell'uomo normale e il delirio del soggetto alienato, che ci sembrava la vera posta in gioco della *thèse* esquiroliana, si è definitivamente spezzata nei vent'anni successivi» (Galzigna, 1982, p. 42). Considerazione che comunque, se relativizzata al seguito del dibattito psichiatrico è senz'altro utile riferimento come vedremo in seguito.

È importante notare che al termine del testo riportato, le passioni fittizie sono definite come prodotto di una falsa direzione data alle facoltà intellettuali e morali, quasi a suggerire una facoltà di scelta a monte di tali facoltà psichiche, questione che è uno dei poli della contraddizione interna all'anatomo-fisiologia delle passioni e delle facoltà intellettuali che ora esaminiamo.

2. *Anatomo-fisiologia delle passioni*

L'encefalo, come sede dell'intelligenza, come centro della sensibilità, reagisce sugli altri organi dai quali riceve le impressioni o affezioni; in questo modo, relativamente allo stato attuale delle nostre idee, delle nostre affezioni morali, le proprietà vitali dei nostri organi possono essere eccitate, sospese, pervertite e anche annientate. La paura abbatte le forze muscolari, e determina spesso la paralisi degli organi escretori... [Segue una lunga serie d'esempi di questo tipo] ...ogni autore di fisiologia e di patologia è pieno di fatti analoghi che provano tutti che le facoltà intellettuali e morali modificano l'azione vitale dei nostri organi, la turbano, la eccitano, la riconducono al ritmo della salute; ma esse possono anche provocare la morte. (Cit., pp. 59-61).

Sin qui sembrerebbe trattarsi di un arco riflesso in cui l'encefalo, termine medio, come sede dell'intelligenza e centro della sensibilità svolge il ruolo regolatore determinante. Ma proseguendo:

Le impressioni dei sensi giungono immediatamente al cervello; ma le impressioni morali, quali la tenerezza e l'odio, non si dirigono dapprima sul plesso cardiaco? (Cit., pp. 62-63).

Le passioni appartengono alla vita organica: le loro impressioni si fanno sentire nella regione epigastrica; che ciò accada originariamente o secondariamente, hanno qui i loro focolai; esse alterano sensibilmente la digestione, la respirazione, la circolazione, le escrezioni, i cui organi formano il centro epigastrico. L'amore esercita un'azione manifesta sulla respirazione e la circolazione; la collera accelera la circolazione e spinge il sangue verso la testa... Se le passioni hanno la loro sede nel centro epigastrico, si comprende che esse disturbino le funzioni degli organi situati in questa regione. Ma in che modo il cervello o le sue funzioni sono così spesso alterati dall'influenza delle passioni? Le forze vitali sembrano dirigersi costantemente sull'organo che gode di un'attività superiore a quella degli altri organi, oppure sull'organo più debole, come osserva Ippocrate. Ora gli individui affetti da mania sono tutti di sensibilità squisita; il cervello e il sistema nervoso possiedono una notevole energia, e sono esercitati attualmente in maniera forzata... Una passione ha appena turbato il centro epigastrico: la reazione si trasmette sui nervi e sul cervello, in quanto parti del sistema più attivo. È dopo veglie prolungate, studi ostinati, eccessi di lavoro spirituale, che esplose l'alienazione... In altri casi, il cervello adempie male alle sue funzioni, è lento, pigro, e l'alienazione è annunciata da una lentezza nei movimenti, un bisogno irresistibile di dormire... Se ricordiamo ciò che è stato detto sull'influenza simpatica del centro epigastrico sulle funzioni del cervello, sarà chiaro perché le passioni costituiscono così spesso la causa dell'alienazione mentale (Cit., pp. 69-72).

L'influenza simpatica del centro epigastrico sull'encefalo è il modo elegante di lasciare in sospeso se l'azione delle passioni sugli organi viscerali è originaria o secondaria. Questione non di poco conto, in quanto nel secondo caso l'encefalo come sede delle facoltà intellettuali e morali, avrebbe sull'arco riflesso passionale una sua relativa autonomia d'intervento. Mentre nel primo caso sarebbe bombardato dalle influenze delle passioni sugli organi viscerali, e ci troveremmo di fronte a uno stretto determinismo di tipo sensista. Esquirol, almeno nella *thèse*, propende per quest'ultima interpretazione. Ne consegue che il trattamento morale che sembra fondarsi su una sua pur grossolana lettura della dinamica psicologica, viene sostenuto in realtà con una teoria assai meccanicistica.

Per quanto concerne le fonti della teoria del centro epigastrico si rinvia a Galzigna, 1982, p. 25, n. 33. Vale la pena di osservare che sul piano filosofico, per quanto concerne Descartes, Descuret (cit. in Galzigna 1982, p. 28, n. 38) gli attribuisce la tesi che le passioni abbiano sede cerebrale, ma per altri versi è noto che per Descartes le passioni svolgono il loro ruolo di interazione tra lo psichico e il somatico attraverso la loro influenza viscerale (cfr. Bercherie 1980, p. 32, n. 21). Mi sembra che la questione sia risolvibile in due modi: o la funzione della ghiandola pineale concerne l'anima nella sua articolazione al corpo, e allora l'aspetto fisico della passione è viscerale. Oppure la ghiandola pineale è una localizzazione cerebrale, e allora ovviamente la sede fisica delle passioni è cerebrale. D'altronde, per la questione generale, si potrebbe risalire sino all'anima concupiscibile di Platone con sede nel ventre.

Occorre interrogarsi, a proposito delle moderne teorie psicosomatiche, di quanto si sia modificato concettualmente il limite tra psichico e somatico. La differenza più evidente è la relativizzazione delle localizzazioni nei confronti del funzionamento biochimico e genetico, in campo medico. Il concetto freudiano di pulsione ha introdotto tuttavia un'effettiva concettualizzazione differente (cfr. Conclusione).

3. *Relazione tra passioni e alienazione mentale*

L'influenza simpatica tra il centro epigastrico e l'encefalo è per Esquirol il chiarimento principale di questa relazione. Il che vuol dire che non si tratta semplicemente di un rapporto causale. Infatti: «Non solo le passioni sono la causa più comune dell'alienazione, ma intrattengono con questa malattia e le sue varietà dei sorprendenti rapporti di somiglianza». Si direbbe che vi è anche una relazione di affinità, che raddoppia in un certo senso l'influenza simpatica della fisiologia: «Tutte le specie di alienazione trovano la loro analogia, e per così dire, il loro tipo primitivo, nel carattere di ogni passione» (Esquirol, 1805, it. 1982, p. 73).

L'intelligibilità per Esquirol della questione rimane ancorata alla relazione tra facoltà intellettive e facoltà morali, nei termini della razionalità della sua epoca. Il che gli consente tuttavia osservazioni che possiamo tuttora considerare magistrali, eccone due esempi:

– a proposito degli atti cosiddetti impulsivi:

Molto spesso ciò che viene chiamato determinazione automatica, impulso irresistibile a fare il male, è l'effetto di una determinazione assai meditata, sulla quale si è spesso ragionato con metodo.

Colui che voglia bruciare l'appartamento in cui è rinchiuso, non ragiona forse correttamente sulla sua situazione? Questi mezzi sono senza dubbio estremi: ma non gli è forse impossibile utilizzarne altri?... (Cit., p. 142).

Nella sua genericità si tratta già di interrogativi sulla dinamica di certi eventi da cui risulta evidente quanto l'irrazionalità sia, dal punto di vista esplicativo, un alibi di comodo; l'auspicio presente in Esquirol stesso come in tutta la psichiatria seguente, e, l'equivalente tendenza regressiva in campo psicoanalitico, a rivolgersi alla parte supposta sana del soggetto psicotico, viene già radicalmente contraddetta sulla base dell'esperienza più elementare che rimarrà comunque costante in psichiatria:

Se qualcuno ha considerato vano e illusorio il trattamento morale, è perché non ci si era per niente capiti. Esso non si limita a consolare gli alienati... a reprimere il loro furore, a ragionare con loro... non si è mai preteso di guarirli discutendo con loro: questa pretesa sarebbe smentita dall'esperienza quotidiana: le passioni cedono forse ai ragionamenti? L'alienazione e tutte le sue varietà non sono forse delle passioni spinte all'estremo? (Cit., p. 145).

Come non riconoscere in queste osservazioni illusioni e contraddizioni ancora di attualità a proposito dell'approccio allo psicotico?

4. *Il trattamento morale*

Rientra nel nostro argomento solo come prova nel senso enunciato nell'«antecedente»; altrimenti andrebbe discusso ben più ampiamente (esempi elementari che presceglerei: Esquirol, cit. pp. 93 e 111; Foucault 1961, it. 1963, pp. 586-87).

Gli equivoci che nel brano appena riportato Esquirol intende dissipare vanno nel senso che teorizzerebbe l'efficacia di questo trattamento in modo meccanico e secondo la tradizione medica: chiodo scaccia chiodo, il simile altera il simile. Occorre precisare che in questo senso intendo la teoria che passione può essere alterata solo da passione. Ma all'interno dell'insieme «passione», si tratta della terapia per contrario: la passione patologica viene sanata dalla passione opposta (Starobinski, 1980, p. 52).

Se l'alienazione dipende dalle impressioni passionali sul centro epigastrico, suscitare altre forti impressioni nella stessa sede provoca delle modificazioni. Negli esempi di guarigione sono spesso minuziosamente annotati gli effetti sulla funzionalità degli organi viscerali, in termini di crisi risolutiva.

Ma gli esempi di Esquirol testimoniano di un'attenzione sicuramente nuova alla dialettica intersoggettiva con l'alienato. A volte si considera la relazione tra la storia soggettiva e lo stato presente. Anche se le impressioni che si intendono suscitare con l'intervento terapeutico si limitano praticamente a suscitare o sedare la paura, occorre innanzitutto che nell'atto sia intelligibile una giustizia priva di contraddizione. La ripetizione è possibile, ma un numero limitato di volte, e comunque non si tratta mai di un'applicazione stereotipata di formule. L'enunciazione esplicita di tali principi, mi sembra dimostrare effettivamente l'apertura del campo psichiatrico alla riflessione psicologica.

Il punto d'arresto nel seguito della psichiatria

Il lemma «passione», dopo che se ne erano quasi perse le tracce, si ritrova negli anni conclusivi della traiettoria della psichiatria classica, [2] solamente come aggettivazione per alcuni deliri cronici, quelli cosiddetti appunto passionali. I quali, in Francia, rimangono una categoria nosografica dei deliri nell'ambito della paranoia. Questa categoria include il delirio di gelosia, quello erotomane e, con l'eccezione di qualche autore, quello querulomane. Quest'ultimo rimane a denotare, nel modo più puro, la questione che percorre tutto l'arco della ricerca psichiatrica, di come cioè possa esservi un'alienazione mentale, per usare la terminologia del tempo di Esquirol, che sembra determinarsi senza lesione delle facoltà intellettive. O con i termini della psichiatria francese dei primi decenni dell'Ottocento: il problema della *fobie raisonnante*.

Sérieux e Capgras, pur usando una diversa terminologia nosografica (Delirio di rivendicazione è qui largamente sovrapponibile al delirio passionale di Clérambault e Guiraud), descrivono così la questione che ci interessa, facendo la diagnosi differenziale tra delirio interpretativo e rivendicativo:

Sarebbe sorprendente che un soggetto lucido, in conflitto con il mondo esterno, non interpretasse a modo suo, sotto l'influenza della sua idea ossessiva e del suo stato passionale, gli avvenimenti che lo riguardano. È così, anche in uno stato normale, sotto l'influenza di stati emozionali. In simili casi, il rivendicatore commette dunque errori di giudizio, ma queste false interpretazioni non oltrepassano un certo limite: esse restano strettamente circoscritte all'oggetto delle sue pratiche. In occasione di un processo perso, per esempio, accusa giudici e avvocati di parzialità e di corruzione, e, all'uscita del tribunale, gli capita di mal recepire i gesti e le parole degli uditori. Le sue accuse hanno talvolta un carattere tale che non si saprebbe dire se derivano da falsità di giudizio o da mala fede. Insomma si mantiene sempre sul terreno della realtà, mentre l'interpretativo si inganna sempre più nel dominio di concezioni manifestamente deliranti. Il rivendicativo, se snatura gli atti dei suoi avversari, come capita in tutti gli stati passionali, conserva la nozione esatta di ciò che lo circonda, non si abbandona mai alle illusioni di falso riconoscimento, non devia mai verso il delirio metabolico e palingnostico (Sérieux et Capgras, 1902, pp. 146-47).

Come si nota il termine «passionale» è ancora ciò che fa somigliare una determinata patologia a stati che rientrerebbero nella vita normale. Ma è ormai una connotazione limitata a quel particolare tipo di patologia, che pone nel modo più radicale la distinzione apparente tra facoltà intellettive e affettività.

H. Ey nel suo ben noto trattato (H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, 1972), che rappresenta una delle sintesi conclusive della psichiatria, dice che «i deliri passionali paralizzano l'io su una tema erotomaniaco, o di gelosia, o di rivendicazione, o di querulomania» (p. 118). Necessariamente aggiunge poi che «il delirio passionale pone, nei confronti delle passioni normali un difficile problema diagnostico». Ma ormai, nel lessico tecnico della psichiatria, è solo una questione marginale, al punto che dai criteri elencati per la diagnosi differenziale quello che risulta più certo è che «il delirio è particolarmente evidente quando gli avvenimenti e i suoi personaggi sono irreali» (pp. 459-60). Come si vede la pura tautologia.

È possibile qui accennare solo sinteticamente ai fattori principali che hanno determinato il cambiamento che abbiamo rilevato dal tempo di Esquirol alla psichiatria del nostro secolo. Un'utile traccia in proposito è quella fornita da Bercherie (1980).

– Pinel ed Esquirol per primi hanno identificato l'alienazione mentale a partire dall'esclusione della possibilità che le ricerche biologiche del loro tempo ne venissero a capo:

Se si considera l'alienazione mentale come un argomento di indagine a sé, sarebbe davvero una cattiva scelta quella di iniziare una vaga discussione sulla sede della ragione e sulla natura delle sue varie aberrazioni, perché non vi è nulla di più oscuro e impenetrabile. Ma se ci si limita saggiamente allo studio delle caratteristiche originali, che si manifestano con segni esteriori, e se si adotta il principio di esaminare soltanto i risultati dell'esperienza illuminata, allora solamente si imbecca la via che è seguita generalmente dalla storia naturale... (Pinel, 1801, pag. 289).

– Ma una simile posizione nel dominio della medicina non poteva che inaugurare la controversia sulle basi anatomico-fisiologiche e/o psichiche della malattia mentale. Questo dibattito condusse, a partire dalla metà dell'Ottocento, alla separazione successiva di una serie di quadri organici, iniziando dalla certezza che la paralisi progressiva avesse una base infettiva.

L'esigenza tassonomica comune a tutta la scienza positiva di tipo biologico, dal Settecento all'inizio del nostro secolo, ha dominato tutta la ricerca psichiatrica classica, che può essere letta come ricerca di un assetto nosografico accettabile. Si è venuta così frammentando l'unità della specie «alienazione mentale», della quale Pinel ed Esquirol riconoscevano solo varietà.

L'esigenza di cui sopra ha portato a occuparsi sempre più del quadro clinico, per un lungo periodo in modo puramente sincronico, perdendo a lungo di vista la dimensione di storia soggettiva. In tal modo è riemersa e si è affermata una psicologia oggettivante delle facoltà mentali, che Esquirol almeno nella sua pratica tendeva a superare. Questa psicologia ha lasciato un resto di ancora ingombrante attualità che è la distinzione tra sfera intellettiva e sfera affettiva, la quale ha permesso praticamente di abbandonare la questione del determiniamo passionale nei termini che si ponevano all'inizio della psichiatria.

In proposito è importante prender nota della posizione di Galzigna, già accennata, che vede nel determiniamo delle passioni secondo Esquirol ciò che consente di instaurare una dimensione di

continuità tra normalità e follia. Continuità che viene a spezzarsi già con uno dei suoi primi discepoli E.J. Georget (1795-1828), nel momento che si affronta per la prima volta, dal punto di vista psichiatrico, la questione dell'imputabilità giuridica. Per l'approfondimento di questo argomento non posso che rinviare al n. 4 di Sic. [3]

Conclusione

Nelle letture fatte per questo scritto, mi è capitato a più riprese di notare la facilità eccessiva con cui chi ha scritto di storia della psichiatria, vi ritrova precursori e antecedenti della psicoanalisi. Certamente non è sostenibile che Freud abbia inventato la psicoanalisi dal nulla. Ma certi collegamenti non solo appaiono semplicistici, ma evidentemente si fondano sul fraintendimento di concetti o questioni posti dalla psicoanalisi.

In proposito le precisazioni che seguono, sotto le voci pulsione ed etica, credo che siano anche contribuiti a sottolineare l'interesse per il tema trattato.

Freud dice che la pulsione sta al limite tra somatico e psichico, e certamente con questo concetto affronta il problema dell'incidenza della parola, e delle leggi che regolano la condotta, sul corpo reale. Questione presente sicuramente in gran parte della storia della filosofia e della medicina. Ma il concetto di pulsione evidenzia che con il solo ausilio del corpo immaginario, noto già in precedenza, non si riesce a rendere conto di quell'incidenza. Infatti per questa via non si può separare l'immaginario del soggetto da quello sotteso all'intervento terapeutico: che si tratti dell'immaginario medico (anatomico-fisiologico e forse biochimico-fisiologico), o che si tratti di quello di una psicoanalisi regressiva che si basa soltanto su metafore come contenitore/contenente, interno/esterno, introiezione/proiezione, se non ancora più confusivi riducenti il corpo a tubo digerente.

Il corpo pulsionale è per Freud agente e agito nella sua stessa azione, ed è per questo che è soggetto alle passioni, le quali per Aristotele sono appunto categorie correlative o complementari all'azione. [4]

– Foucault (1961, pp. 584-91) afferma, sulla scorta di quanto già indicato in Pinel che:

L'homo medicus non acquista autorità come scienziato nell'asilo, ma come saggio. Se la professione medica viene richiesta, si tratta di una garanzia giuridica e morale, non scientifica. Un uomo di alta coscienza, di virtù integra e che ha una lunga esperienza dell'asilo potrebbe altrettanto bene sostituirlo.

Dopo di che descrive il potere che il medico veniva ad acquistare nel trattamento morale, come potere che all'epoca doveva apparire taumaturgico; e riconosce che questa «pratica morale trasparente e chiara all'inizio» viene eclissata dall'imporsi degli ideali positivistici di oggettività scientifica. Ciò nonostante arriva a concludere che «tutta la psichiatria del XIX secolo converge davvero verso Freud, il primo che abbia accettato nella sua serietà la realtà della coppia medico-paziente». Da questa convergenza gli risulta che «il medico, come figura alienante, resta la chiave della psicoanalisi».

Ma come non accorgersi che questa ascendenza potrebbe essere allora, nei medesimi termini, rivendicata da ogni forma di psicoterapia? E potrebbe estendersi all'indietro nelle tradizioni religiose e pedagogiche che vediamo convergere nel trattamento morale le prime prevalentemente attraverso Tuke, le seconde attraverso Pinel. Infatti sebbene Esquirol sostenga, verrebbe da dire per eccesso di coerenza, che:

Nell'infanzia, niente passioni, niente alienati; nell'età puberale, compaiono le passioni, e l'alienazione si manifesta; nell'età successiva, tutte le passioni si scatenano, e la mania è più frequente; essa scompare nell'età della vita in cui le passioni si spengono (Esquirol, cit. pag. 68),

è fuori discussione che il trattamento morale equipara l'alienato al bambino da educare.

Se la psicoanalisi può idealmente riallacciarsi al trattamento morale ottocentesco, è per lo sforzo che si è potuto rintracciare almeno in Pinel ed Esquirol, di identificare nelle passioni untane i moventi, di per sé unitari, che circoscrivono il soggetto sia nella patologia sia nella supposta normalità. Il soggetto, in questo senso, è il medesimo che concerne la psicoanalisi.

Ma, proprio in questa direzione, l'etica della psicoanalisi innova riconoscendo la propria competenza inevitabile anche su temi concernenti la città o, in termini freudiani, la civiltà. Sarebbe ridotta a snaturata, se si volesse limitarla a un'etica che riguardi solo il rapporto medico-paziente (cfr. esergo).

Per questo se le virtù dell'*homo medicus* dell'inizio dell'Ottocento sono facilmente enunciabili, non è altrettanto facile definire le virtù dello psicoanalista.

In questo senso può essere utile richiamare, per concludere, che J. Lacan ci ha provato. Qui è il caso di annotarlo nella forma che concerne proprio l'elenco delle passioni. Come ogni psicoanalista coerente, anch'egli era portato a ridurre tale elenco al dualismo fondamentale di amore e odio (posizione che ha precedenti significativi ben antecedenti alla psicoanalisi, cfr. Starobinski 1980, pp. 55-56). Ma proprio per la natura particolare dell'etica della psicoanalisi ha ritenuto di aggiungere la passione dell'ignoranza, che viene a connotare la particolare posizione che l'analista, all'interno della sua pratica, viene ad avere riguardo al sapere (Lacan 1966, it. p. 352).

NOTE AL TESTO

[1] Il riferimento è, in modo quasi esclusivo, al testo riportato nella bibliografia. Non solo perché lo ritengo più che sufficiente, ma anche perché in seguito Esquirol, immerso nel dibattito della nascente psichiatria, ha modificato la sua posizione in modo meno chiarificante il nostro tema.

Il testo citato è la *thèse de doctorat*. ↗

[2] Si intende qui per psichiatria classica quella che va da Pinel all'affermarsi della nosografia di Bleuler, per quanto concerne le psicosi. Non vi è qui lo spazio per sostenerne le ragioni, ma resta il fatto che in seguito la ricerca psichiatrica si è ramificata in discipline eterogenee tra loro e rispetto alla storia precedente. ↗

[3] È interessante il riferimento in Foucault, p. 523, alla «prima causa passionale in udienza pubblica» ove giustamente si osserva che «il testo della passione, che nel XVIII secolo si decifrava indifferentemente in termini di psicologia e in termini di morale, è ora dissociato». È la dicotomia tra i due termini che farà decadere la questione delle passioni dal campo della psichiatria. ↗

[4] Per un chiarimento sulla distinzione tra corpo immaginario e corpo pulsionale cfr. Sic. n. 1. ↗

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BERCHERIE, P.

1980, *Les fondements de la clinique*, Paris, Bibliothèque d'Ornicar.

J.E.D. ESQUIROL

1805, *Des passions, considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, tr. it. 1982, a cura di M. Galzigna, Marsilio, Venezia.

H. EY, P. BERNARD, CH. BRISSET

1972, *Psichiatria*, UTET-Masson, Torino.

M. FOUCAULT

1961, *Folie et déraison. Histoire de la folle à l'âge classique*, Paris, Plon, tr. it. 1963, Rizzoli, Milano.

M. GALZIGNA

1982, *Soggetto di passione, soggetto di follia*, introduzione a Esquirol, 1805.

1984, *Infortuni della libertà, introduzione a Georget, Il crimine e la colpa. Discussione medico-legale sulla follia*, Marsilio, Venezia.

J. LACAN

1966, *Écrits*, Paris, Seuil, tr. it. a cura di G.B. Contri, 1974, Einaudi, Torino.

PH. PINEL

1801, *Introduzione alla I edizione di Traité medico-philosophique*, tr. it., integrale in Zilboorg 1963, *Storia della psichiatria*, Feltrinelli, Milano.

SERIEUX et CAPSGRAS

1902, *Délire de revendication*, Rieditato 1982 a cura di P. Bercherie, in «Classique de la paranoïa», *Analytica*, vol. 30, Ed. du Navarin, Paris.

J. STAROBINSKI

1980, *Le passé de la passion*, in «Nouvelle Revue de psychanalyse», n. 21, Paris.

COMPETENZA PASSIONALE DELLA PSICOANALISI
TRE NOTE
KANT MELANCONICO. AFFETTI PURI. CATALOGHI DISTINTI

Giacomo B. Contri

La psicoanalisi è competente per natura e vocazione a intervenire nelle trattative intorno alle passioni, per il semplice fatto di esserne produttrice. Questo titolo è rinforzato dall'essere scienza e pratica di almeno ciò che essa appunto produce.

(Trascuro ora, pur segnalandola come non conclusa, la distinzione tra passioni private e passioni della città).

Tra le passioni maggiori, essa è produttrice della passione dell'amore, in quella sua posizione, o versione, o che altro sia, che va sotto il nome, un po' duro ma non improprio, di «transfert». Il transfert è la passione di un'analisi.

Se si ammette che la produzione di questa passione, almeno richiami quell'altra – che a torto si considera l'opposto o simmetrico della prima – che è l'odio, già il campo s'allarga: tra un momento vedremo che s'allarga ancora.

Bastano queste considerazioni: 1) che l'amore del «transfert» non è uno stato ma un moto; 2) che non è una forza oscura sorgente dalle viscere di una natura, che peraltro non ha viscere se non per metafora analizzabile, ma ha precisi caratteri formali; 3) è un prodotto artefatto, colto, non un'emergenza ingenua da un soggiacente oscuro candore (si noti la contraddizione di questo diffusissimo accoppiamento, politicamente molto usato nel nostro secolo); 4) è una via aperta su una direzione, a seconda del trattamento che se ne fa, e non un ostacolo – assoluto o relativo, dunque da reprimere o da educare – opposto a qualche via o fine.

Bastano queste caratterizzazioni per iniziare a individuare di quale specie possa essere l'apporto psicoanalitico alla dottrina delle passioni. Anzitutto in una definizione: la passione non è il buon o cattivo selvaggio della legalità civile, ma è moto, forma, cultura, scelta (in quest'ultima parola l'accento non è, ora, tanto sulla libertà, quanto sul *libet*, quand'anche indotto, che comunque essa contiene): in breve, è essa stessa una legalità.

Non c'è che proseguire sull'impegno passionale della psicoanalisi, per vedere come questa riconosca acquisito al catalogo delle passioni anche il sapere e l'ignoranza: è infatti *via* transfert, cioè una passione, e il suo trattamento, che quella passione d'ignoranza in cui consisteva per esempio la rimozione, può – cioè non necessariamente – convertirsi in moto-forma-cultura-scelta di sapere.

Non proseguiamo ora in quell'impresa che è stata di molti nel passato, in particolare quello settecentesco, che è consistita nel costruire cataloghi, se non sistemazioni, delle passioni: osservo solamente che basta includervi quelle dell'amore e del sapere, dell'odio e dell'ignoranza, con le proprietà suaccennate, per obbligare il catalogo stesso ad assumere un sapore e un orientamento nuovo e inatteso.

Come pure, che l'inclusione di sapere e ignoranza (quest'ultima con il contributo di Lacan), comporta numerose conseguenze. Una delle quali riguarda un vecchio dibattito psicoanalitico: l'interrogativo sull'esistenza o meno di una pulsione – oppure: di un desiderio – di sapere. Ma è stato sufficiente introdurre quanto si è appena accennato, per ottenere come risultato una maggiore complessità: non si tratta né di pulsione né di desiderio, ma di passione di sapere.

Abbiamo così raggiunto tre termini distinti – secondo i loro concetti prima che secondo i loro lemmi – che sono: passione, pulsione, desiderio. Essi diventano quattro, la serie risultando così completata, quando si aggiunga, come anch'esso distinto, quello di affetto.

Dunque la passione non è impulso cieco che muove dal corpo o da una psiche animalescamente intesa, e cui si tratterebbe di dare risposta: ma è esso stesso una risposta altamente organizzata. Amore, odio, sapere, ignoranza sono tra queste passioni-risposte.

Questi scarni cenni bastano per introdurre una nuova questione: quanti sono gli articoli che compongono una passione – distinta e sul modello di quell'altra già di Freud: quanti sono gli articoli che compongono una pulsione –, e anche una questione che radicalizza la precedente: se esista un movimento umano più ampio e comprensivo di quello che è organizzato secondo passione, e dunque secondo una passione.

La questione della comprensività di una passione si propone allora al confronto con quella della comprensività di un discorso, se non è anzi dello stesso ordine di questo, se cioè «passione» non è sinonimo di «discorso».

Aggiungo soltanto, per dare rilievo a quest'ultimo punto, che tale questione è tra quelle con cui Kant si è maggiormente dibattuto nelle sue opere maggiori: è il problema kantiano della possibilità di una pratica umana che sia autonoma dalla passione, in quanto quella non deve essere meno complessa cioè meno articolata e articolante di questa.

E anche, che gran parte della psichiatria ottocentesca ha tentato l'*escamotage* di ridurre il «patologico»-passione al patologico-clinico.

Quanto alla complessità costituita dai termini in presenza: passione, pulsione, affetto, desiderio, annoto ancora che se Freud ha innovato, come ha fatto, l'innovazione non è partita dalla passione né dall'affetto e nemmeno del desiderio, ma dalla pulsione: è questo il termine nuovo (per la verità, i termini nuovi, anteriormente non presenti, sono due, pulsione e inconscio: nell'ordine cronologico, Freud ha introdotto prima il secondo, nell'ordine logico, prima la pulsione. Ciò è anche dire che pulsione e inconscio sono termini, e realtà, non reciprocamente riducibili).

Noi dobbiamo soltanto aggiungere una conclusione: quando una serie di termini viene completata, è dal termine nuovo che si deve ripartire per ricomprendere ogni termine preesistente della serie.

Propongo ancora queste tre idee:

– una passione è ciò che della pulsione è diventato vivibile e praticabile, in una storia individuale così come in un'epoca della storia umana;

– le dottrine storiche delle passioni sono tutto ciò che ha potuto essere detto della pulsione prima che Freud l'avesse isolata come tale;

– se la psicoanalisi avrà innovato – il che non è oggi massimamente evidente – ciò sarà stato nell'ordine della passione. A prima vista, non è facile vederlo.

1. Nota I. *Kant come melanconico. Testo e commento*

1.1. Hans Vaihinger. *Kant come melanconico*. [1]

«Nella sua dissertazione *Lo sviluppo dell'etica kantiana fino alla comparsa della Fondazione della metafisica dei costumi, parte prima*» (Berlino 1897), il Dr. Paul Menzer parla delle «vedute pessimistiche» di Kant, particolarmente in gioventù: «che Kant sia stato soggetto a simili inclinazioni in giovane età, è già risultato dalle citate dichiarazioni dell'epoca. Ma ancora negli scritti dei sessant'anni, in cui era nel mezzo della vita sociale, e già aveva avuto luogo un ampio mutamento delle sue relazioni esterne, troviamo sempre tracce di queste impronte giovanili. Ciò spicca soprattutto nella caratterizzazione del melanconico come del tutto prossimo al suo ideale etico». [2]

Questa concezione della disposizione naturale di Kant è in netto contrasto con quanto è tradizionalmente ammesso. Le cui rappresentazioni usuali descrivono Kant come un uomo che non sarebbe mai uscito dall'equilibrio, che sarebbe stato una natura assolutamente razionale, in cui non sarebbe mai stato concesso alcun posto all'influsso dei sentimenti e delle inclinazioni: insomma, si considera Kant come una natura puramente intellettuale, senza alcun soprappiù emotivo. Questa concezione è presa dai ritratti di Kant che lo presentano nei suoi anni migliori. Essi sono tutti intonati secondo che ha proposto Jachmann (*I. Kant geschildert in Briefen an einen Freund* [Ritratto di Kant nelle lettere a un amico], Königsberg 1804, p. 47):

L'animo di Kant era per natura intonato ad allegrezza. Guardava il mondo con sguardo lieto, ne coglieva il lato gaio e inversamente trasmetteva il suo buonumore all'esterno. Per cui era di consueto disposto alla gioia. Persino se lo si interrompeva nei suoi lavori più profondi, esternava un umore lieto e allegro che comunicava subito ad altri.

Ma questa allegrezza, come si può dedurre da ogni sorta di indizi, era più prodotta ad arte che un dono di natura. Il fatto che l'autore della trattazione «Intorno alla forza d'animo di padroneggiare i propri sentimenti morbosi per mezzo del solo proposito», abbia padroneggiato se stesso virilmente anche sotto questo profilo, la dice lunga nel senso che al contrario possedesse in proprio una forte inclinazione per la melanconia. Anni fa mi è capitato di esternare ciò una volta e mi sono rallegrato di incontrare la stessa opinione in Menzer. Menzer infatti, indipendentemente da me, ha rinviato come a un autoritratto di Kant, allo stesso passo di cui io proprio allora davo comunicazione a questo scopo. In occasione dello scritto di J.H.W. Stuckenberg, *The life of Immanuel Kant*, London, 1882, dicevo nei *Philos. Monatsheften* XIX (1883), 500 segg. e passim, quanto segue:

La costituzione spirituale di Kant non è, al pari del suo sistema, così limpida, così semplice, come si assume comunemente; al contrario, quanto più profondamente si penetra nell'uomo e nei suoi scritti, si urta contro una certa ἀπορία socratica. Su una cosa specialmente Stuckenberg richiama l'attenzione (136 segg.), su una trasformazione nella costituzione di Kant, che produsse una differenza tra la disposizione naturale e quello che è in definitiva diventato, che però tanto meno possiamo valutare in quanto per noi «il giovane Kant» è tanto buono quanto sconosciuto. Questa «trasformazione» riguarda però più il carattere che lo spirito. Per ciò che riguarda il primo, mi si lasci comunicare una congettura: un passo delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* mi sembra contenere un autoritratto di Kant. Esso suona (Ros. IV, 415 segg.):

La persona il cui sentire tende al melanconico, non viene così chiamata perché, priva delle gioie della vita, si travagli in un'oscura tristezza, ma perché le sue sensazioni, quando si accrescano oltre un certo grado, ovvero prendano, per un motivo qualsiasi, una direzione errata, mettono più facilmente capo alla tristezza che non a un'altra condizione. Il melanconico ha preminente il senso del sublime, e perfino la bellezza, alla quale egli è altrettanto sensibile, non soltanto lo eccita, ma, ispirandogli ammirazione, lo commuove. Il godimento del piacere è in lui austero, ma non per questa minore. Tutte le commozioni del sublime sono per lui più affascinanti che non le prestigiose attrattive del bello. Il suo benessere sarà soddisfazione, prima che allegria; egli è costante, e per questo subordina ai principi le sensazioni, che tanto meno dipendono, in lui, dall'instabilità e dal cambiamento, quanto più il principio cui sono subordinate è universale, e quanto più esteso è quindi l'alto sentimento che domina le sensazioni minori [...]. L'uomo di temperamento melanconico si cura poco di quello che gli altri giudicano[...]; egli si basa soltanto sul suo proprio criterio. Dal momento che in lui i moventi assumono la natura di principi, non è facile condurlo ad altri pensieri; talvolta, la sua costanza degenera in testardagine. [...] Sublime è l'amicizia, e perciò essa si addice al suo sentire; persino il ricordo di un'amicizia spenta rimane onorevole per lui. [...] Sublime è la veracità, ed egli ha in odio il mentire o il dissimulare. Egli ha un alto sentimento della dignità della natura umana: apprezza se stesso, e ritiene ogni uomo creatura degna di rispetto. Non sopporta nessuna abietta ossequiosità, e libertà spira nel suo nobile petto. [...] È severo giudice di se stesso e degli altri, e non di rado ha fastidio di sé come del mondo». [3]

Kant amava simili ritratti presi da originali (cfr. Wobser); e il fatto che si deve contare, come può vistosamente apparire a prima vista, tra i melanconici, guadagna in verosimiglianza se ci si ricorda, come è menzionato anche da Stuckenger a p. 31, di ciò che è tramandato sulla sua disposizione «melanconica», se ci si sofferma inoltre su certe espressioni sicuramente non ottimistiche di Kant.

Del resto, in quell'occasione ho rinviato a un nostro predecessore che parimenti ha concepito quel passo come un autoritratto di Kant: Aug. Schricker, *Aus Immanuel Kants Leben* [Dalla vita di Immanuel Kant] (Bodenstedts Almanach «Kunst und Leben», Stuttgart, 1881). Che tre ricercatori – tutti e tre indipendentemente l'uno dall'altro – siano pervenuti alla medesima congettura, depone per la sua correttezza. E l'immagine di Kant è certo venuta più o meno chiaramente alla mente di qualcuno che abbia letto attentamente quel passo di Kant.

1.2. *Commento*

L'idea di Kant come melanconico era sorta in me indipendentemente dall'averne nozioni della sua biografia e prima di averne di men che vaghe. Era sorta invece dalla lettura della sua filosofia pratica e da quel passaggio kantiano – passaggio soggettivo - a essa, che è testimoniato nel *Canone della Ragon pura*. È stato per questo che, imbattutomi nell'articolo di Vaihinger appena presentato, la mia attenzione ne è stata attirata.

Oggi, tale articolo, con le sue cautele, vale solo come documento di un primo sguardo sulla melanconia kantiana, oggi riconosciuta e studiata nel suo essere persino consapevole proposta kantiana. [4]

Individuo – secondo un percorso di lettura che qui riassumo, e ancor meno, all'estremo – la melanconia di Kant, non, secondo un costume causalistico ingenuo a dir poco, come un dato clinico dalle radici affondate nell'infanzia, e producenti effetti nel discorso kantiano, ma come effetto del discorso prodotto proprio dallo stesso Kant come *homo faber conversationis suae*.

La melanconia kantiana risulta dalla passione kantiana della ricerca (deduzione) della soluzione offerta da una norma sostitutiva di una legge mancante. Cito dal *Canone*:

La ragione, nel suo uso speculativo, ci ha fatto attraversare il campo dell'esperienza, e siccome non le è possibile trovare in esso una soddisfazione piena, ci ha spinto verso le idee speculative; ma queste, da parte loro, hanno finito per ricondurci all'esperienza, compiendo in tal modo il disegno della ragione, con un giro certamente utile ma contrastante con le nostre aspettative. Ci resta però ancora un tentativo da compiere...

Kant ha fame e sete, cioè una passione – e in *Sic 1* valorizzavo il verbo latino *avēre* che ha il senso di bramare avidamente –, non di beni né tanto di giustizia, quanto di norma, e, ciò che più importa, il suo «tentativo» non fallisce ma riesce, e riesce proprio nella portata universale che vuole raggiungere.

La melanconia kantiana, quella che già in altre pagine collegavo come affetto al soggetto-che-vive-di-norma, non è la melanconia oggettiva e sempiterna (non è mia l'idea di una storia della melanconia, e a essa rimando), ma è una soluzione, derivante da una soluzione, all'imperfezione delle altre melanconie: potremmo chiamarla la melanconia perfetta rispetto alle melanconie imperfette.

Nel povero schema causalistico sopra denunciato, che alcuni psicoanalisti considerano psicoanalitico, l'errore deriva dalla dimenticanza di quella che è nientemeno che una delle premesse maggiori della psicoanalisi, che si applica nella sua stessa pratica: cioè che la psicoanalisi tratta, anche nel trattamento di nevrosi e psicosi, con organizzazioni, o soluzioni complesse e altamente elaborate, che articolano in un'organizzazione corpo, pensiero, azione, affetto.

La melanconia kantiana è il risultato (non di pertinenza dell'organizzazione nevrotico né psicotica e nemmeno perversa) dell'elaborazione di una di tali organizzazioni, che in Kant è militata, consapevolmente, e, come lui vuole, libera: Kant realizza in sé la *sua* libertà della volontà.

Possiamo allora dire che c'è stato un *Kant-Arbeit*, allo stesso modo e livello in cui parliamo di un *Arbeit* o lavoro dell'inconscio, e in cui ci interroghiamo sul lavoro psicoanalitico. Un lavoro firmato da Kant che prende una via alternativa a quello dell'inconscio, e oppositiva a quello firmato da Freud.

Chi facesse propria l'elaborazione di Kant, cioè ne imboccasse il discorso così come si imbecca una strada, adirebbe le vie della melanconia di Kant: melanconia civile, mondana. Dall'io-corpo freudiano all'io-corpo morale-civile, mondano, kantiano.

È fin troppo noto che Kant rifiuterebbe la qualificazione come passione del movimento della sua ricerca. Tutt'al più, si potrebbe estorcergliene l'ammissione, a condizione della distinzione tra passione pura e passioni empiricamente determinate, sulla falsariga della distinzione da lui stesso

posta (che riferisco più oltre), quasi un'autoestorsione, tra un affetto puro e gli affetti empiricamente determinati.

L'affetto puro isolato da Kant è quello che egli denomina «orribile rispetto». La passione pura che potremmo isolare noi, dovrebbe chiamarsi passione di morte. Non v'è in questa espressione, nulla di truce almeno per quanto riguarda Kant (ma dobbiamo chiederci che cosa ne sarebbe quanto ad altri soggetti convertiti alla purezza kantiana o che cosa ne è per Antigone, la kantiana *ante litteram*). È la passione di un programma che vuole che in almeno un discorso (*conversatio civilis*, legame sociale) si realizzi la morte della passione. Ma dunque, che tutte le passioni muoiano di soffocamento in un privato sempre più puntiforme. La melanconia assume allora la definizione di affetto della passione di morte.

Un esempio del corpo-a-corpo mortale di Kant con le passioni, si trova nella *Critica della ragion pratica*, là dove Kant, riconosciuto il *Factum* della realtà oggettiva della determinazione non empirica ma pura della volontà a opera della legge morale, dichiara: «io neppur desidero conoscere teoreticamente la natura di un essere in quanto ha una volontà pura». [5]

Sono consapevole che, a questo punto, per procedere bisogna decidere se eran da ciò le proprie penne, e a un tempo, oltre alle mie personali, se eran da ciò le penne della psicoanalisi come tale, il che è appunto l'implicito asserto di queste pagine; in particolare, che attraverso la psicoanalisi freudiana è teoreticamente penetrabile ciò che Kant pone come *causa noumenon*, cioè il concetto di un essere che ha la volontà libera o la causa intelligibile non condizionata dallo schema intuitivo della causalità. Mi sono impegnato in tale senso in pagine diverse da queste, in cui è questione di ciò che qui è appena introdotto, ma come essenziale, cioè la tesi della pertinenza dell'articolazione passione-pulsione, l'asserzione del carattere formale di un'organizzazione pulsionale, l'individuazione nel formalismo morale kantiano, poi nel formalismo giuridico, di una possibilità, alternativa ad altre, di organizzazione pulsionale.

In breve, propongo l'idea che, nell'affermazione ora citata, non è vero che Kant procede per deduzione, ma invece compie una scelta, una scelta coerente con la passione di auto-nomia dalla passione. Con quelle parole sceglie, egli che sa e proprio là dove sa e forse proprio perché sa, la posizione della passione d'ignoranza in quanto il sapere è in un movimento di passione.

Se è vero ciò che sostengo da tempo, che il soggetto dell'inconscio freudiano è lo stesso soggetto pratico kantiano diversamente avviato, e per dir tutto, deviato, allora Freud è chi, dopo Kant, ha compiuto, in questo stesso punto, la scelta opposta a quella di Kant, quella di sapere nella, se non della, passione di sapere.

2. Nota II. *Un affetto puro in Kant. Testo e commento*

2.1. Immanuel Kant, *L'orrore della legge (testi sullo «spaventoso rispetto»)* [6]

L'essenziale di ogni determinazione della volontà mediante la legge morale è: che essa venga determinata solo mediante la legge come volontà libera, e quindi non soltanto senza il concorso degli impulsi sensibili, ma anche con l'esclusione di tutti questi impulsi, e con danno di tutte le inclinazioni in quanto possano essere contrarie a quella legge. In questo senso dunque, l'effetto della legge morale come movente è soltanto negativo, e come tale può essere conosciuto a priori. Invero, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento e l'affetto negativo sul sentimento (mediante il danno che avviene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo vedere a priori che la legge morale, come motivo determinante della volontà, poiché reca danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può esser chiamato dolore: e qui abbiamo ora il primo, e forse anche l'ultimo caso in cui, con concetti a priori, possiamo determinare la relazione di una conoscenza (qui è conoscenza di una ragion pura pratica) col sentimento del piacere e del dispiacere. Tutte le inclinazioni insieme (che possono anche venire ridotte in un sistema tollerabile, e la soddisfazione delle quali in questo caso si chiama felicità).. [...] La Ragion pura pratica reca semplicemente danno all'amor proprio [...]. Ma la ragion pura pratica abbatte completamente la presunzione, in quanto tutte le pretese della stima di sé, che precedono l'accordo con la legge morale, sono vane e senza alcun diritto [...]. Dunque la legge morale abbatte la presunzione. Ma siccome questa legge è qualcosa di positivo in sé, cioè la forma di una causalità intellettuale, ossia della libertà, così quando, in opposizione al contrario soggettivo, cioè alle inclinazioni in noi, indebolisce la presunzione, essa è nello stesso tempo un oggetto di rispetto

[*Achtung*]; e quando l'abbatte completamente, è un oggetto del massimo rispetto, e quindi anche la base di un sentimento positivo che non è di origine empirica, ma viene conosciuto a priori. Dunque, il rispetto della legge morale è un sentimento che viene prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto a priori, e di cui possiamo vedere la necessità (90-91).

Ora la legge morale, la quale soltanto è veramente (cioè sotto ogni rispetto) oggettiva, esclude completamente l'influsso dell'amor proprio sul principio pratico supremo, e reca un danno infinito alla presunzione la quale prescrive come leggi le condizioni soggettive dell'amor proprio. Ma ciò che reca danno alla nostra presunzione del nostro proprio giudizio, umilia. Dunque la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo [...] così comprendiamo come è possibile vedere a priori che la legge morale, poiché esclude da ogni partecipazione alla suprema legislazione le inclinazioni e la tendenza a fare di esse la condizione pratica suprema, cioè l'amor proprio, può esercitare sul sentimento un effetto che, da una parte è semplicemente negativo, e dall'altra [...] è positivo [...]. L'effetto negativo sul sentimento (del dispiacere) è, come ogni influsso su di esso, e come ogni sentimento in genere, patologico. Ma come effetto della coscienza della legge morale [...] si chiama bensì umiliazione [...] ma in relazione al principio positivo di questa umiliazione, alla legge, si chiama anche rispetto alla legge. Per la quale legge non v'è sentimento alcuno; ma nel giudizio della ragione [...] questo sentimento si può anche chiamare [...] un sentimento morale. Dunque la legge morale [...] è anche il motivo determinante soggettivo [...]. Qui non precede nessun sentimento del soggetto [...] ciò è impossibile, poiché ogni sentimento è sensibile [...]. Piuttosto il sentimento sensibile, che è fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è bensì la condizione di quella sensazione che chiamiamo rispetto, ma la causa della determinazione di quel sentimento risiede nella ragion pura pratica: e perciò questa sensazione per la sua origine non si deve chiamare patologica, ma prodotta praticamente (93-94).

Il rispetto è tanto poco un sentimento di piacere che [...] si va in cerca di qualcosa che ce ne possa alleviare il peso, di qualche difetto, per compensarci dell'umiliazione [...] per liberarci di questo spaventoso rispetto [...]. Non dimeno, in questo rispetto c'è tuttavia anche tanto poco dispiacere che [...] (95-96). Ma esso è un sentimento che si riferisce semplicemente alla pratica, che dipende dalla rappresentazione di una legge solo quanto alla forma, non per qualche oggetto di questa legge, e quindi non può esser riferito né al piacere né al dolore: eppure produce un interesse all'osservanza di questa legge che chiamiamo interesse morale; come la capacità di prendere un tale interesse alla legge (ossia il rispetto alla legge morale stessa) è propriamente il sentimento morale [...] (99).

2.2. *Commento.*

Le considerazioni già fatte nel precedente *Commento* valgono anche per questo.

Uno dei meriti da riconoscere a Kant, è quello di aver saputo isolare un nuovo affetto, e in ciò, unicamente al suo contributo esplicito sulla melanconia, egli dovrebbe essere assunto, dagli psicoanalisti in particolare, come un maestro nella dottrina degli affetti, anche nel senso di de-psicologizzarla e proprio per questo di ri-praticizzarla. Aggiungerei anche: de-clinicizzarla per ri-praticizzarla. Ai giorni nostri, accade nel mondo psicoanalitico che il privilegiamento quasi assoluto della clinica, anzi della parola «clinica», va a scapito, non solo della teoria – considerazione che notoriamente non scuote gli animi –, ma proprio della pratica: taluni se ne sono resi conto quanto basta, per coniare il capolavoro d'ipocrisia dell'espressione «pratica clinica».

Penso veramente che, non solo quanto agli affetti, Kant dovrebbe essere assunto dagli psicoanalisti come un maestro, e lo sarebbe con tanta più precisione e pertinenza, quanto più il suo pensiero fosse colto come quello di un maestro dell'antipsicoanalisi. Un'affermazione, questa, da prendere non come polemica ma come illustrativa e propositiva, appunto del pensiero kantiano come tanto più ammaestrante per degli psicoanalisti, quanto più esso diverge punto per punto dal pensiero psicoanalitico. Confrontarsi con Kant serve a chiarirsi, per opposizione, la psicoanalisi.

L'affetto dell'orribile rispetto scoperto da Kant è «puro», cioè, è effetto, sì, ma di una causalità non empirica. Questa distinzione ci permette di tornare sulla dottrina psicoanalitica degli affetti con una questione rinnovata, se non del tutto nuova: gli affetti ordinariamente incontrati nella pratica analitica – i principali dei quali penso siano l'angoscia, la noia, la melanconia tanto della depressione quanto della maniacalità –, sono puri o, diciamo, «impuri»? Non è un quesito al quale siamo avvezzi, e dalla cui risposta dipendono diverse conseguenze, compresa quella di risottomettere a discussione la stessa «purezza» kantiana, come pure tante pseudo-concretezze empiricistiche da parte nostra.

Ribadisco che Kant, nel portare a luce l'affetto dell'orribile rispetto, opera non un'elucubrazione astratta, ma un'autentica scoperta. Così come, più in generale, sostengo (ma di ciò tratto in altra Sede) che quando Kant pretende che la volontà pura esiste, ha una realtà oggettiva, cioè che la

determinazione non empirica della volontà mediante la legge morale a priori è un *Factum*, egli ha del tutto ragione, cioè ha compiuto un'autentica scoperta. Una scoperta degna di essere confrontata – nel senso proprio di confrontabilità come parità logica, così come A non A sono confrontabili – con la scoperta dell'inconscio da parte di Freud. Anche l'inconscio freudiano può essere definito come un *Factum* della ragion pratica. Il risultato che ho ricavato da questo confronto è il seguente: che là dove si pone la volontà pura scoperta da Kant, è escluso che si ponga ancora l'inconscio scoperto da Freud, nel senso che la prima ha sloggiato il secondo (si nota il carattere pratico di questa esclusione, il che fa pensare a una logica particolare, una logica dell'alternativa – tra vie, o leggi – anziché della contraddizione, e in tal modo si fa anche nuova luce sul noto asserto «l'inconscio non conosce la contraddizione»).

L'orrore del rispetto della legge consegue all'imporsi della legge al soggetto nel suo riconoscerla.

È legittimo chiedersi: quale affetto consegue nel soggetto che riconosce e rispetta l'agire in lui dell'inconscio nella sua legge? A chi rispondesse che è pure l'orrore, replicherei – come penso farebbe ogni analista – che in tal caso si tratta, non dell'affetto di uno psicoanalizzato ma di un contro-psicoanalizzato (si tratta della cosiddetta «resistenza»). Poiché è la stessa esperienza a indicare che si tratta invece della pace, di una certa pace, attiva senza coazione, che è un senso (e anche capacità) di riposo suscettibile di passare liberamente all'atto.

Se poi si rivolge lo stesso quesito al riconoscimento del fatto che la psicoanalisi è qualcosa, cioè è almeno un passo oltre il riconoscimento dell'inconscio, si ottiene di vedere che a questa domanda non si sa rispondere. Non che non possa darsi che la risposta sia ancora l'orrore. C'è stato chi ha osservato (Lacan) appunto il caso dello psicoanalista che «ha orrore del proprio atto». Ma in questo caso si può almeno sospettare che quell'analista viva come legge la legge morale kantiana, cioè non sia uno psicoanalista.

Se lo psicoanalista ha come tale una legge, se cioè la psicoanalisi esiste, la questione – questione di sempre fin dal primo uso freudiano di un qualsiasi divano – è: quale è questa legge, e quale ne è, fra i suoi effetti, l'affetto?

3. Nota III. *Cataloghi distinti. Cenni*

Solo qualche cenno, e breve, poiché in caso diverso bisognerebbe proporre una lunga trattazione.

La distinzione più generale è quella già introdotta: tra passione, desiderio, affetto, pulsione. Di certe passioni, inattese nei repertori dei classici, è stato detto (sapere, ignoranza; si dovrebbe aggiungere una certa menzogna, la rimozione come passione). Sugli affetti, i lumi freudiani si sono in parte oscurati (penso alla cura insuperata che Freud ha posto nel distinguere donde procede l'angoscia). Assumo la definizione, insistita da Lacan, dell'affetto come un effetto di discorso (annotando solamente che essa resta largamente inesplorata benché verbalmente molto asserita). Mi sembra che bisognerebbe proseguire con il considerarlo effetto di una passione in quanto articolazione e risposta complessa (ciò porterebbe a proporre una nuova distinzione, forse di interesse non soltanto verbale, tra passioni propriamente dette cioè attive in quanto produttrici di effetti, in specie affettivi, e passioni passive cioè gli affetti).

Tra gli affetti, in pagine diverse da queste sono stato indotto da una certa logica, a ordinare come affetti maggiori: l'angoscia, la noia, la melanconia. Alle quali aggiungerci l'orrore kantiano per la legge, lo «spaventoso rispetto» di cui ho appena riferito, se non lo considerassi (per ragioni che qui non ho spazio per riferire) strettamente connesso all'affetto della melanconia (quella che oggi è divenuto sempre più difficile individuare anche clinicamente, a causa di una sempre più avara, anche clinicamente, restrizione della psicoanalisi a clinica).

Piuttosto, interrogiamoci sul doversi accettare o meno la distinzione kantiana tra affetti puri e affetti empiricamente determinati.

Dico subito che Kant dovrebbe essere considerato come un notevole psicologo clinico, sia per diverse e non ignote ragioni, [7] sia per aver saputo isolare un autentico affetto puro, lo spaventoso rispetto.

Ma allora ci si propone immediatamente la questione: gli affetti considerati comunemente nella pratica e nella dottrina analitica, sono puramente o empiricamente determinati? Applichiamo la questione all'angoscia.

Ebbene, se è vero ciò che sostengo nelle pagine cui ho alluso, e che credo di non essere solo a pensare, che l'angoscia è l'effetto, non della mancanza dell'oggetto, ma della mancanza della legge, allora anche l'angoscia è un affetto puro come quello kantiano: infatti la perdita della legge non è un fatto empirico, come non lo è l'imporsi positivo della legge morale kantiana.

(Questi cenni, che ormai hanno sconfinato nell'appunto, sono davvero scarni: non me ne si voglia per aver voluto informare di quella che è una linea di riflessione).

La mia deduzione prosegue nello stesso senso quanto alla melanconia e alla noia.

Aggiungo ancora che, a quanto mi sembra, la distinzione tra desiderio e passione, resta da esplorare, anzi ancora largamente da porre. Essa si pone, non fosse che a partire dal fatto che amore e desiderio non sono suddivisioni dello stesso concetto: il che impedisce non solo di giustapporli, ma anche di contrapporli. E anche da quest'altra considerazione: che se gli esseri umani sono dei desideranti – quelli che ancora lo sono! –, essi lo devono non alla loro fragile facoltà di desiderare, mille volte sconfitta, né alla loro fedeltà al proprio desiderio, mille volte tradita, ma all'essere iscritti nel movimento di una qualche passione che ne alimenta, e talvolta rinnova, il desiderio. Ed è forse a questo punto che si potrebbe riparlare delle passioni della città. Che nei nostri anni sono diventate così timide: parlerei di disillusione, non del desiderio ma della passione. In questa prospettiva, la distinzione tra «pubblico» e «privato», non dico che si annulla – questo sarebbe un crimine –, ma perde la spaventosa banalità (anche questo è un affetto, molto diffuso) che ha acquistato nei nostri anni recenti.

Termino con una questione che è questione autentica: che ne è della distinzione kantiana tra puro e passionale? O anche: è concepibile, vale la *pena* di provarsi ancora a concepire, un ordine che non sia di passione?

Osservazione finale sulle parole: «passione», «Leidenschaft»

Senza altro opportuno sarebbe l'esame filologico-storico di queste parole (proseguendo le indagini che già ne sono state fatte). Nella parola tedesca, non più debitrice della radice latina come in diverse altre lingue, va notata la distinzione tra *Leid* (come nei *Leiden des jungen Werther*) e *Schmerz*. Non fermiamoci ora su ciò, salvo riconoscere rilievo al fatto che la lingua parlata, come discorso comune, è impegnata nella produzione appunto comune di autentiche distinzioni teoriche della cui verità è bene occuparsi: sono infatti pochi a rendersi conto che quel che c'è da scoprire nel fatto di parlare, non è tanto il fatto che si parla in prosa, quanto il fatto che parlare è già parlare in teoria.

Il divano psicoanalitico è appunto un'ironica base materiale – è proprio il caso di dire – di questa scoperta: che parlare è produrre (anche nel senso di esibire) teorie, che non sono meno personalmente elaborate per il fatto di incontrarle già depositate nella cultura della lingua.

La parola passione, in diverse lingue, la parola *Leidenschaft* che la traduce nella lingua tedesca, si dà come il nome di qualcosa di cui non si dà l'opposto quanto al *patiri*, alla passione come pur sempre sofferente quand'anche perseguita con entusiasmo (tutt'al più si può provare a pensare, come fa Kant, l'autonomia da essa: e in un caso kantiano appena riferito, – e non può esserci dubbio

che Kant parla per esperienza – abbiamo visto che anche a essa un dolore è *immanente necessariamente*). Questo induce a porre, non fosse che per discuterla, la tesi seguente: che questa parola significa una teoria masochista tanto depositata quanto continuamente prodotta nel discorso comune. Quel discorso comune (che mi trattengo appena dal chiamare universale), che alla domanda «sogno o son desto?», risponde non con quel buon assetto *reality testing* delle nostre illusioni sulla psiche umana, bensì con la risposta: son desto perché soffro (rammento il celebre, e ora non più banale, pizzicotto) – e ciò mostra, contro tanta ingenuità, che il più generale *reality testing* che sia già costituito nell'umanità, è il masochismo stesso: dolore dunque realtà, soffro dunque sono. Il Descartes delle *Passions*, versus il Descartes del *Discours*.

E si può ancora porre che certe teorie dotte delle passioni, sono almeno in ciò insospettatamente debitorie del discorso comune del dolore.

Si tratta naturalmente di saper andare oltre l'idea del masochismo come di un moderato servomeccanismo eroticamente servizievole (distinzione già di Freud).

Dire quanto precede presuppone la distinzione tra teoria e discorso – una parola, quest'ultima, in cui sarebbe bene farsi ammaestrare meno dai suoi usi teorici recenti, vagamente e indistintamente foucaultiano-lacanistici, che dal o dai suoi usi cinque- e seicenteschi, nella sua sinonimia con «conversazione» (Della Casa, Guazzo, Hobbes).

Importa chiarire distinguendo: questo masochismo di cultura, in cui cioè si diventa colti in comune (ricordiamo che è Freud stesso a parlare di *kulturelle Neurosen*), quanto alla passione, non è un fatto di passività soggettiva. La loro confusione nella comunità linguistica approfitta sì della comune radice delle parole: passione, patire, passività, pazienza. Ma la loro distinzione non fa che risaltare ancorché almeno si sospettino di masochismo alcuni tipici atteggiamenti auto-nomistici (per esempio: isteria, querulomania). Ricordiamo ancora appena, in questi appunti, l'«assoggettamento» kantiano alla legge nella sua, come Kant stesso si esprime, «violenza», al fine di raggiungere l'autonomia dal «patologico» della passione.

Per concludere, osserviamo ancora che il generale colore masochistico delle teorie delle passioni, si prolunga oggi in una simile coloritura delle teorie psicoanalitiche degli affetti, e questo per una ragione: che continua ad apparire necessario che i diversi affetti non siano altri che i diversi stati della sofferenza psichica (angoscia, noia, depressione...). Un affetto diverso sembra impensabile, salvo che nel senso di una maniacalità moderata o «normale», quando non è nel senso – che pure è tutt'altro senso – di un Nirvana cui non è un caso che Freud abbia pensato. A parte quest'ultima via, che pure sarebbe da riprendere, nella psicoanalisi sembra impensabile altro sbocco alla questione degli affetti, che non sia quello, sempre più vistosamente melanconico, della felicità della riflessione classica. Ma con ciò la psicoanalisi finisce – nel senso proprio di fine – nella filosofia morale, anzi, in una filosofia morale per le masse.

Con questa compilazione di note intendo proporre di promuovere la psicoanalisi al rango di dottrina delle passioni; accennare alla definizione della passione come organizzazione della pulsione, in quanto sovviene alla penuria di causa di cui soffre (ciò è radice, o meglio cespite, del masochismo: non di un masochismo della pulsione, ma del masochismo come un'organizzazione della pulsione); alla facoltà di desiderare che la passione produce, supplementando la pulsione con una causa del desiderio; all'affetto come effetto di passioni: il che permette di chiarire che l'espressione d'uso «tonalità affettiva», si applica, prima che al soggetto, come è corrente fare, alla sua passione o «discorso» (ecco perché dicevo che si può cogliere come melanconica l'opera stessa di Kant – nel suo passaggio alla filosofia pratica –, ancor prima di conoscerne la biografia); all'intellettualismo che pervade i termini di questi quattro cataloghi e le loro relazioni.

Queste righe si chiudono sul tema del masochismo, cioè sulla più intollerante delle tolleranze, più radicale della «tolleranza repressiva» individuata dalla riflessione degli autori francofortesi. L'uomo moderno, programmato all'insegna della critica dell'intolleranza e della critica della valle di lacrime, si trova di fronte alla menzogna della quasi indiscernibilità tra tolleranza e intolleranza.

Freud ha dato un inascoltato allarme scoprendo nel masochismo, e solo in questo, un fatto di narcosi, e dopo avere scoperto che gli uomini sono davvero capaci di tutto pur di non guarire, ivi compreso di... guarire: è la fuga nella guarigione. Capaci di tutto, salvo appunto di guarire, cioè diventare capaci di qualcosa. Una parola, questa di «guarire», ormai così debole, eppure da non perdere, a condizione di chiarire che la guarigione riproposta da Freud è un fatto di discernimento entro indiscernibili, cioè di giudizio, o di critica. Il primo indiscernibile incontrato da Freud fu il sintomo, ma egli si avvide presto che fin qui le cose erano quasi facili, facile l'analisi-critica-discernimento-giudizio di esso, essendo esso stesso già disponibile al discernimento, perché strutturato come un giudizio, e un giudizio veritiero, cioè la riasserzione di una verità di contro a un rigetto e una censura («ritorno del rimosso»). Ben altro il compito dell'analisi allorché (masochismo, resistenza), incontra fatti di indiscernibilità fatta programma, cioè dei giudizi organizzati – e organizzanti le pulsioni, cioè delle passioni – in ordine allo sfuggire il giudizio, cioè il discernimento, cioè l'analisi stessa. Queste passioni sono così organizzate, da organizzarsi come autentiche teorie implicite: implicite in diverse teorie che hanno corso nel nostro mondo.

Ciò è anche dire che la psicoanalisi è una passione – come lo è l'inconscio, che essa si allea e avoca a sé – che non si iscrive in un unico catalogo delle passioni, o pratiche, cioè non condivide un interclassismo passionale, in cui porta piuttosto la spada che non la pace.

NOTE AL TESTO

- [1] Hans Vaihinger, *Kant als Melancholiker*, in *Kant Studien*, 2, 1899, 139-141. ↗
- [2] In *Kant Studien*, 2, 1899, 290-332. ↗
- [3] In *Kant Emmanuele, Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, II ed., Laterza, Bari 1953, pp. 320-322. ↗
- [4] Cfr. Wolf Lepenies, *Melanconia e società*, Guida, Napoli 1985. ↗
- [5] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., 69. ↗
- [6] Da I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1982. ↗
- [7] Cfr. il notevole lavoro di Oscar Meo, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher, Genova, 1982. ↗

II
ANNESI

LAVORO DELL'INCONSCIO E LAVORO DELLA NEVROSI

Isteria e ossessione: una divisione del lavoro [1]

Ambrogio Ballabio, Gustavo Bonora, Giacomo B. Contri, Maria Delia Contri

«Inconscio» è il nome di un lavoro. (Cf. le diverse parole di Freud composte con la parola *Arbeit* e derivati: parliamo allora di *Unbewusst-Arbeit* o lavoro dell'inconscio). L'inconscio è il fatto che il soggetto assume su di sé la questione della sua causa. Questo lavoro è una risorsa, o facoltà, o capacità (tedesco: *Fähigkeit*; kantianamente: *Vermögen, Kraft*). Non è la facoltà dell'*homo faber* (questa, è compromessa dall'inconscio nell'atto sintomatico, o ottura l'inconscio, o lo abolisce), ma è la facoltà di una *cogitatio artifex*.

Il lavoro dell'inconscio non è il lavoro della nevrosi. L'inconscio non è la nevrosi. L'inconscio è tutto ciò che di normale possiamo riconoscere nel soggetto. Se proprio si volesse riconoscere nel soggetto una «parte sana», questa sarebbe l'inconscio stesso (ma non diremmo neppure questo). Non è nell'inconscio che c'è divisione del lavoro tra isteria e ossessione. E non è l'inconscio a produrre isteria e ossessione.

La divisione del lavoro nell'inconscio è tra il soggetto e l'Altro. L'Altro non è un'astrazione, meglio, è un'astrazione concreta: è il luogo di un'offerta al soggetto di soluzioni o risposte (alla questione della sua causa) già pronte per il suo lavoro. Queste soluzioni o risposte sono ordinariamente già problematiche nell'Altro: ecco perché è la relazione con l'Altro a essere patogena (non necessariamente, non deterministicamente). L'Altro non è una batteria significativa fluttuante, ma già impegnata, organizzata. Ci sono più impegni, più organizzazioni dell'Altro. Non c'è un solo Altro, ci sono Altri, plurale.

Il lavoro dell'inconscio è l'elaborazione di una soluzione o risposta articolata a un problema posto al soggetto, non dal godimento (che non difetta) ma dalla soddisfazione (in difetto): la catena causale, la causa, manca.

Il lavoro dell'inconscio opera per mezzo di una mobilitazione del simbolico in vista di un accesso al reale (soluzione reale). Il fallimento finale non dipende dall'insufficienza, quasi naturale, dell'inconscio, ma dall'inadeguatezza del simbolico.

Isteria e ossessione si producono, non come effetti dell'inconscio, ma di fronte al suo fallimento. La nevrosi comincia (meglio: può cominciare) dopo che il lavoro dell'inconscio le ha già provate tutte (identificazione, fantasma, lutto, castrazione). Isteria e ossessione sono risposte o soluzioni fisse date al momento di non soluzione, al momento di sospensione di ogni legge possibile che l'esito fallimentare dell'inconscio costituisce. Il lavoro dell'inconscio è apertura, isteria e ossessione sono chiusura. L'analisi è fatta per riportare il soggetto all'apertura dell'inconscio e alla questione di riuscita da cui è partito il suo lavoro.

La causalità del lavoro dell'inconscio è pensabile come facoltà, capacità d'iniziativa entro condizioni che sono determinate e determinabili come limite. Il limite non è anzitutto dell'inconscio, ma delle condizioni entro cui e con cui lavora. Anzi, l'inconscio elabora il limite di tali condizioni. La dottrina deterministica delle nevrosi è una dottrina nevrotica.

A quale legge obbedisce la «scelta» della nevrosi? Ma c'è una legge secondo la quale il lavoro dell'inconscio va a finire nella scelta della nevrosi? Questa legge non c'è: anzi, una nevrosi inizia (può iniziare) proprio perché per un momento non c'è più legge (angoscia). La nevrosi è l'anarchia del possibile, la nevrosi sono i possibili dell'anarchia. In altri termini: le nevrosi sono i possibili dell'anarchia del regime detto «superio»: che non è una legge, né un credo legale, ma un'usurpazione al posto di una mancanza di legge. A essere diacritico, tra le nevrosi, non è l'inconscio (la legge nel nome del padre), ma la casualità, e non causalità, superegoica successiva al suo fallimento (fallimento della legge).

De père en père. Il caso, dopo questo fallimento, non ammette molti possibili: le nevrosi sono in numero fisso. Una nevrosi inizia consumando la serie ordinata: fallimento dell'inconscio, chiusura alla sua questione, teoria deterministica (del soggetto stesso) che la nevrosi è causata secondo una serie causale. L'inizio di un'analisi è la regressione del soggetto secondo l'ordine inverso di questa serie, e l'abbandono del sistema di giudizi in cui essa consiste (cf. regola di non sistematizzazione).

C'è una questione che in fondo è già nota da decenni, benché in termini diversi da questi: quanti ce ne vogliono perché una nevrosi si produca? (Questione affine a quest'altra: quanti ce ne vogliono perché una psicosi si produca?) È una questione cui è già stata data risposta, benché grossolana: una generazione per le nevrosi, due generazioni per la psicosi. Proponiamone un'altra e nuova: quanti ce ne vogliono perché una nevrosi si conservi? È una questione importante, perché è falso, sia che la nevrosi sia uno stato stabile, come un'anchilosi (infatti deve continuamente sostenersi: c'è un lavoro anche nella nevrosi), sia che la nevrosi trovi in se stessa le risorse del proprio conservarsi.

È qui che c'è divisione del lavoro tra isteria e ossessione: si sostengono reciprocamente. È falso che tra isteria e ossessione ci sia conflitto, guerra, incompatibilità: compatiscono (questo gioco è noto). Al contrario: non c'è l'una senza l'altra. Dire che c'è divisione del lavoro tra isteria e ossessione, è dire che isteria e ossessione non hanno esistenza autonoma: la nevrosi precede le nevrosi. È anche dire che il tipico individualismo nevrotico è un'illusione (Nota bene: anche l'inconscio non si sostiene da solo, ma questa è un'altra questione).

Ma neppure la nevrosi nella sua divisione del lavoro, è autonoma: essa è sostenuta – andiamo in fretta – da società-civiltà-cultura (sostenuta, non causata: questa non è soltanto una distinzione, è un'opposizione) cioè là dove discorsi diversi – andiamo ancora in fretta - collaborano, cioè sono complici, a conservare la chiusura al lavoro dell'inconscio e all'autentica questione nuova che è posta dal suo fallimento.

Malgrado tutto, nella nevrosi collaborante, cioè nella divisione del lavoro tra isteria e ossessione, il lavoro dell'inconscio, se è eluso, non è ancora morto: esso insiste nella produzione del sintomo, nella cifratura (per questo può esserci analisi). Ma allora, la divisione del lavoro tra isteria e ossessione continua, la nevrosi non è ancora... soddisfatta. Infatti, se la nevrosi è fissazione, però non è fissa: *πει τα πάντα* anche nella nevrosi. Continua: potenzialmente fino all'abolizione completa del lavoro dell'inconscio, cioè all'asintomaticità, a un «rifugio nella guarigione» più radicale che in Freud. Questa soluzione è la melanconia: una melanconia più elaborata e civile, spesso, di quella clinicamente manifesta (trascuriamo ora quell'altra soluzione nello stesso senso che è la perversione, collaboratrice domestica e sociale della nevrosi). I due estremi temporali di questa

divisione del lavoro sono: dalla para-noia del «Che cosa vuole da me in quanto Altro?», alla noia dell'Altro (in altri termini: non c'è più questione). Questa divisione del lavoro si fa in vista del fine della liquidazione dell'inconscio, non in vista del rapporto nella coppia sessuata (non c'è nevrosi complementare).

La divisione del lavoro tra isteria e ossessione, avviene sulla coppia disaccoppiata: godimento/soddisfazione. Isteria e ossessione hanno in comune, non il rifiuto del godimento, ma il rifiuto del godimento che può essere raggiunto a condizione dalla soddisfazione come soddisfazione della legge (qui: castrazione), cioè con soddisfazione di una legge del godimento. Il superio come comando osceno e feroce del godimento è l'usurpazione sostitutiva di una legge che dovrebbe (*sollen*) accadere. Quella divisione del lavoro è convivenza con l'orrore del godimento autonomo dalla soddisfazione. Il sintomo è dell'inconscio, perché è compromesso dell'inconscio con la nevrosi: per questo il sintomo è metà vero metà falso, metà soddisfazione metà godimento. La congiura di questa divisione del lavoro riguarda la soddisfazione cioè la legge: la cui questione deve essere abolita. «Abolita» non vuol dire il regime della rimozione in quanto questa resta appropriata al regime dell'inconscio, ma un nuovo regime in-vece dell'inconscio. Il progresso della nevrosi è la morte dell'inconscio (e il passaggio della nevrosi a uno statuto che non è più di nevrosi).


In questa collaborazione, l'apporto dell'isteria è la cultura totalizzante dell'insoddisfazione (la donna è tutta... insoddisfatta). Nella cultura isterica, l'insoddisfazione è chiamata, con vizio sia logico sia linguistico, impossibilità. L'ossessione collabora per mezzo del regime della separazione, nel tempo e nello spazio, tra godimento e soddisfazione.

La collaborazione isteria-ossessione non è solo pratica ma anche teorica: e non solo nell'elaborazione della teoria della causazione della nevrosi, ma anche nella rielaborazione della teoria psicoanalitica, che viene così trasformata: 1° la «mia» e «tua» nevrosi sono identiche alla catena significativa (cioè inconscio e nevrosi sono identici) come causa del destino del soggetto, che viene così a configurarsi come una costellazione zodiacale fissa, i cui effetti possono variare soltanto in rapporto con gli influssi di altre costellazioni con cui abbia appunto «rapporto»; 2° la teoria psicoanalitica viene a essere la teoria del destino così determinato, cioè una forma contemporanea di astrologia, un po' semplificata perché i suoi clienti sono meno esigenti di quelli di Copernico; 3° la pratica analitica viene a essere ciò per cui avviene la scoperta e l'assunzione della propria catena significativa uguagliata alla nevrosi, cioè come un oroscopo fatto perché il soggetto impari a saperci fare con la propria nevrosi.

Il solo fatto dell'instaurarsi della pratica analitica, è una rottura di questa divisione del lavoro, così come dell'iscrizione di questa nella complicità della Cultura. Ciò ha a che fare col giudizio: la nevrosi infatti è strutturata come un giudizio. Se questo viene sospeso, a quale altro giudizio potrà accedere il soggetto? E questo un modo, breve, per porre la questione del lavoro psicoanalitico, cioè di ciò di cui non abbiamo ancora comune certezza.

In precedenza sono state poste due questioni con la forma: «Quanti ce ne vogliono per...?» Inventiamone una terza: quanti ce ne vogliono, perché un soggetto desideri e possa lasciar cadere il programma del lavoro della nevrosi, per tornare da questo alla questione del lavoro dell'inconscio, del suo fallimento, e del lavoro psicoanalitico che gli darebbe il cambio se esistesse?, per provare a accedere a un altro ordine dei giudizi? Possiamo parlar così: quanti psicoanalisti?

NOTE AL TESTO

- [1] Testo presentato alla Quatrième Rencontre Internationale du Champ Freudien, sul tema Isteria e ossessione, Parigi 14-17 febbraio 1986. 

IL SEMINARIO DEL «DOMINO»

Introduzione al Seminario di «Il Lavoro Psicoanalitico» 1985-86

«Seminario del ‘domino’» per similitudine con il gioco chiamato così e troppo noto per doverne richiamare le regole.

Lo si può interpretare secondo la sceneggiatura competitiva, che è il caso più frequente, non però l’unico. Lo si può infatti interpretare anche come al solitario, oppure in comune tra più soggetti. Negli ultimi due casi il gioco consiste nel fine di riuscita di una sequenza articolata, senza esclusione o resto di pezzi-tessere. Potrebbe sorgere un problema di completezza del set.

Vale la spesa di giocarlo alla sola condizione che sia soddisfacente per i giocatori. Chi non ci trova soddisfazione (non dico godimento) fa meglio a lasciar stare.

L’evidente scelta di questo Seminario è la soluzione o interpretazione comune (si vede come «frequente» e «comune» possano opporsi).

In caso di riuscita del gioco, cioè di riuscita comune, a chi ha messo l’ultimo pezzo potrebbe spettare un primo premio, quando ormai di competere per il primo posto gli è passata la voglia.

Ognuno mette il suo pezzo se e quando lo ha. In caso di errore, occorre un giusto equilibrio di critica e tolleranza.

Le regole secondo cui decidere di proporre il proprio intervento sono allora:

– regola di *articolazione*: ogni nuova tessera deve essere propriamente articolata secondo che le precedenti lo sono state,

– regola di *correttezza*: niente pezzi fasulli. Ecco già due regole di funzionamento sia per il contributo di ciascuno (o anche contributo a più mani) sia per la discussione. Quello e questa trovano posto non soltanto nelle riunioni del Seminario, poiché questo è fatto per ispirare una ricerca che in gran parte ha da avvenire fuori.

Questa del dominio è una similitudine, da non forzare oltre un tanto. Essa raggiunge però un buon grado di approssimazione a ciò che qui interessa. Infatti, oltre al fine di porre delle regole, raggiunge anche la questione dell’ordine dei «pezzi», o temi, o luoghi («topica» vuol dire ordine dei luoghi) della psicoanalisi in quanto luoghi dell’esperienza.

Freud, che ha inventato il gioco e i pezzi, ha poi giocato per primo: una prima volta, ottenendo un certo ordine parziale, poi una seconda, insoddisfatto della prima, ottenendo un secondo ordine ancora parziale. Ci sono forse tracce di un terzo tentativo. Anche la seconda volta, la questione della riuscita, oltre alla riuscita difettosa (= dispiacere, *Unlust*, in-soddisfazione), gli è, ed è, rimasta aperta. Va anche osservato che Freud ha avuto la prudenza di non determinare tutti i pezzi o luoghi, quando non era certo della determinazione di taluno di essi.

Oggi questo ordine continua a essere in difetto (certi luoghi restati emarginati, talvolta uccisi; sequenze parziali disarticolate). Altre volte sono stati introdotti pezzi fasulli: li chiamo filosofemi, biologemi, psicologemi, con tendenziale riduzione dei primi due casi al terzo. Si dà anche un’altra possibilità: che senza parere si sia cambiato gioco (anche qui con perdita di pezzi, ma ancora senza parere).

Soprattutto quest’ultimo caso fa introdurre una terza regola, che è principio prima che regola, e che chiamo di *pertinenza*. Mi è sempre sembrato che nella psicoanalisi la principale fonte di errore sia l’inosservanza di essa, formulabile anche come principio di *applicazione* in duplice senso, quello dell’espressione «scienza applicata», e quello insiemistico di corrispondenza o univocità, donde: tutto ciò che non è suscettibile di applicazione nell’esperienza psicoanalitica, non è dottrina

né ricerca psicoanalitica. Si vede facilmente che questo principio è anche principio di *effettività* (o efficacia).

Si vede anche che, già prima di ogni confronto esplicito psicoanalisi/diritto, la psicoanalisi non ha mai accettato la tipica divisione giuridica: prima la validità, per l'efficacia si ripassi un'altra volta. È questo un modo di rimotivare l'analisi didattica, quella che vuole che il soggetto che resta centrato sulla nevrosi, non possa (facoltà) accedere alla psicoanalisi (prima che non deva: autorizzazione). Quanto alla perversione, la formulazione sarebbe un'altra.

Riprendo quel «Freud ha inventato gioco e pezzi», per ricordare che è a questo gioco e con questi soli pezzi che ha sempre giocato Lacan, che si è appunto definito «commentatore» di Freud, e che solo una volta, tardi, ha sostenuto di aver introdotto un pezzo nuovo, che cioè non era stato posto da Freud.

Mi rammarico un po' di non aver trovato di meglio che una similitudine di gioco, pensando all'uso che di questa similitudine è stato fatto con la teoria dei giochi applicata nelle scienze sociali, e qualche volta nella psicoanalisi. Ma oltre ai benefici suddetti, essa offre anche quello di opporsi all'idea corrente che considera che per la psicoanalisi i giochi siano già fatti. Idea tanto più stupefacente in quanto falsa per tutti: a tutti è infatti manifesto, psicoanalisti e psicoanalizzati da ottant'anni, che non c'è mai stato un gioco finito, cioè, a un tempo, una singola analisi finita e una dottrina compiuta. È stato su questo punto che ho sortito la pratica inevasa del lavoro psicoanalitico nella sua distinzione dal lavoro dell'inconscio, a costo di dover concludere che non c'è nessun lavoro psicoanalitico, cioè che la psicoanalisi non è che psicoterapia (c'è però una seconda alternativa).

Anche Freud dunque ha giocato il suo domino, e non gli è riuscito conclusivamente:

- due topiche, cioè due porzioni di domino, troppe e troppo poco, cioè un doppio gioco, o meglio, per evitare doppi sensi, un gioco doppio (aggiungo un commento: come si può essere di così dura cervice da non vedere che il problema della riuscita della topica, cioè di *una*, non è quello di un lusso teorico per psicoanalisti proiettati in libreria, ma quello del privilegio pratico in cui consiste la riuscita di un'analisi? cioè la condensazione pratica di pertinenza-applicazione-effettività?);

- qualche collocazione impropria di pezzi: il superio come successore sì, ma come erede anziché come usurpatore (e di fatto il luogo del superio è rimasto disarticolato);

- analoghe considerazioni per la sublimazione;

- ci sono altri esempi. Non sembra invece che Freud pecchi in correttezza, e in generale neppure in pertinenza.

Dopo Freud, si sono visti dei domini giocati impropriamente (es. le «buone identificazioni», «buone sublimazioni», «buone rimozioni», poi la «buona depressione», oltre al «superio non troppo severo» ecc.), se non con cambiamento del gioco.

Questi sono solo cenni, in righe povere e non trattatistiche.

Aggiungo, altrettanto brevemente, che Lacan è stato il grande rilanciato, non conclusore, del gioco: il momento di concludere non si è concesso neppure a lui, e a lui che ne ha posto l'istanza. Penso che il malessere dei lacaniani stia nel non aver tratto questa conclusione di non conclusione, con la conseguenza di non poter avvalersi del beneficio del programma di Lacan e delle indicazioni che vi sono iscritte.

«Il Lavoro Psicoanalitico» è, su tanta scorta, modesto programma di riprovare con il lavoro psicoanalitico. Non c'è immodestia, come è vero che questo stesso programma è di fatto quello di ogni analista con ogni analizzando in ogni seduta, indipendentemente dalle ambizioni teoretiche e dalle «scuole» dei singoli analisti. Questo è un fatto anche quando non lo si sa. Il non saperlo ha la

conseguenza di disattenderlo. Ogni nuova analisi è una nuova ripresa del programma del lavoro psicoanalitico. In «Lavoro Psicoanalitico» si sostiene soltanto che sarebbe bene che tutti lo sapessero (così come di parlare in prosa).

C'è solo fattore in più a riunire, come già due anni fa, il nostro domino di oggi: il fatto di giocarlo secondo l'ipotesi esplicita del lavoro psicoanalitico, e non più secondo la sola realtà del lavoro dell'inconscio. Questa è ricerca, comunque feconda.

Ormai più di due anni fa, avevo messo alcune persone a parte dei primi elementi già disposti di questo programma, collegandogli anche un minimo di veste formale modesta, e che tale è bene resti. Oggi ne metto nuovamente la parte, come già con la recente lettera, in termini più sviluppati e ulteriormente disposti.

In questo «domino» il gioco è dunque già iniziato, perché un qualcuno ha iniziato a «metter giù» alcuni pezzi, fin qui articolati, applicati, pertinenti, sulla scorta dianzi menzionata con l'insegnamento che da essa deriva. Alcuni vi prendono parte, altri no, a scelta, la Città è grande.

Una risposta rallegrante alla mia lettera del 28 ottobre è venuta da un ex-Aderente, che diceva di non poter aderire al «Lavoro Psicoanalitico», per non poter assumere il privilegio che esso dà al lavoro psicoanalitico: è dunque possibile dire di no, articolatamente e pertinentemente. Anzi, mi sembra plausibile e conveniente prevedere che prossimamente anche altri abbandonino la loro adesione a questo programma, e ciò con vera buona pace di tutti, di chi lascia e di chi resta. Chi resta farà bene ad avere attenta e pratica osservanza di esso, e ciò per il fatto che senza questa, tutto ciò che si opera qui diviene soltanto futile spreco.

Con termini asciutti, i primi termini depositati sono comprensibili nei termini di: lavoro (lavori), successore (successori), programma (programmi), legge (leggi). Qualche altro termine potrebbe essere aggiunto, ma questo è soltanto un promemoria allusivo. Rammento ancora il doppio enunciato, ricco di conseguenze: che il principio di piacere è un programma, e che il suo programma non è il piacere ma il principio. E anche la distinzione capitale tra le due operazioni del lavoro dell'inconscio: come ordinatore e come sanzionatore.

Credo che convenga continuare, continuando la costruzione, se e solo se questo prender parte (che è più del far parte) ha valore d'esperienza, e d'altronde non ne ha altri. E ancora, che il motivo del continuare stia nei risultati, in quanto essi siano inediti come le premesse, anche se, anzi se, inattesi. Quest'ultima parola è opportuna perché serve a rilanciare la parola «ricerca» in psicoanalisi: infatti non c'è ricerca senza predisposizione al risultato inatteso che sorprende.

Quanto all'applicazione o pertinenza, ricorderei che nel domino di ogni analisi, l'analista è giocatore non competitivo, il che, nel suo caso, vuol dire soltanto la rara *avis* di un desiderio riuscito, tanto da con-vivere con il riuscendo desiderio dell'analizzando, quel desiderio di cui ordinariamente si conosce soltanto la forma isterica cioè fallita.

Perlomeno in ciò l'analista è un'alternativa istituzionale all'aggressività: che non è potenza d'aggressione che spia l'occasione del passaggio all'atto aggressivo, ma è soltanto l'in-capacità a far altro che mandare tutto in... stato inorganico (l'unica cosa in cui gli umani abbiano una versatilità oggettivamente comune), ivi compreso il mandare in lisi l'idea che, se la psicoanalisi è un programma, lo è in atto soltanto se condiviso (condivisibile lo è per definizione).

A proposito di idee, aggiungerei che nella discussione del Seminario non si tratterà di discutere idee, ma articolazioni, pertinenze, risultati (più propriamente, però, i risultati mi sembrano anzitutto da meditare).

In generale, si può osservare che si dice «entrare nell'ordine di idee», ma è un'espressione falsa come tale, perché non esiste un ordine che sia di idee. L'idea dell'ordine di idee si chiama idealismo, cui la psicoanalisi è avversa, e prima di essa lo è già l'inconscio benché fallimentare.

In quelle forme che nel lessico d'uso chiamiamo isteria e paranoia, l'idealismo è galoppante: si crede che, poiché l'Altro di turno esprime, o semplicemente lascia supporre, un desiderio, questo desiderio esprima l'ordine di idee dell'Altro, quando invece questo Altro, nel suo solitamente magro ordine, è soltanto qualcuno in cui un po' di desiderio in fame d'ordine cioè di causa è riuscito a sopravvivere.

Questo Seminario è di formazione per tutti, ciascuno al punto in cui si trova. Per me voglio che lo sia, altrimenti non vedrei il mio vantaggio.

Formativo è l'apporto nuovo, dato su quell'impianto che non mi inibirei dal chiamare «ortodosso», non fosse che la vecchia ortodossia psicoanalitica ha finito per definirsi (con eccezioni) per inibizione del nuovo anziché per disponibilità quasi naturale a esso. Con la conseguenza che oggi nel mondo psicoanalitico è difficile trovare qualcosa che assomigli a un'ortodossia che non equivalga a comportamento conforme. Ed è più che un sospetto il pensiero che lo spostamento d'accento prodottosi verso il «setting» è alibi, cioè spostamento altrove, rispetto al marasma della dottrina.

Il gioco del domino è appunto un set di pezzi (viene da sé la questione della completezza del set dei termini-pezzi della psicoanalisi, e altre questioni connesse). Se c'è un setting psicoanalitico, è quello dei termini o luoghi della psicoanalisi, cioè la topica: il setting della pratica ne è l'applicazione. Se e quando ci sarà, cioè sarà riuscita, la loro topica, ci sarà setting psicoanalitico. Il setting (diverso dalla regola analitica) non può essere preposto alla pratica analitica: perché il setting dei termini è il programma cioè il fine del lavoro analitico. Se messo all'inizio, sarebbe un come-se soltanto conformizzante, cioè che confonde ciò che era stato di distinto da Freud fin dagli inizi: che l'analisi è programma ma non piano, cioè che un'analisi è programmata ma non pianificabile.

Questo Seminario è di formazione (uso questa parola malgrado l'antipatia per essa a preferenza di altre), come tutto ciò che è psicoanalisi. Lo strano è che ci sono persone che fanno un'analisi per cessare di essere in formazione, mentre è per cominciare a esserlo incessantemente che se ne fa una (ecco l'analisi «interminabile»), cioè per risolvere quel suo stop sistematico che è, non la castrazione, ma questa quando si fa «roccia» (dico risolvere, cioè un'altra soluzione, e non «superare», che è proprio ciò che ne fa una roccia).

Il Seminario dovrebbe avere cadenza regolare, ciò per evitare di vivere di puro spirito, ma con questa clausola: se non ci fossero autoproposte di intervento in almeno supponibile osservanza dei criteri enunciato, sarebbe preferibile, caso estremo, che il Seminario non si riunisse mai. Sarebbe un bel caso di metafisica comica, a tutto vantaggio del non sprecare premesse che resteranno buone per un'altra volta.

[A cura di G.B. Contri, con la collaborazione di A. Ballabio, G. Bonora, M.D. Contri]

© Studium Cartello – 2007

Vietata la riproduzione anche parziale del presente testo con qualsiasi mezzo e per qualsiasi fine senza previa autorizzazione del proprietario del Copyright