

ETTORE PERRELLA

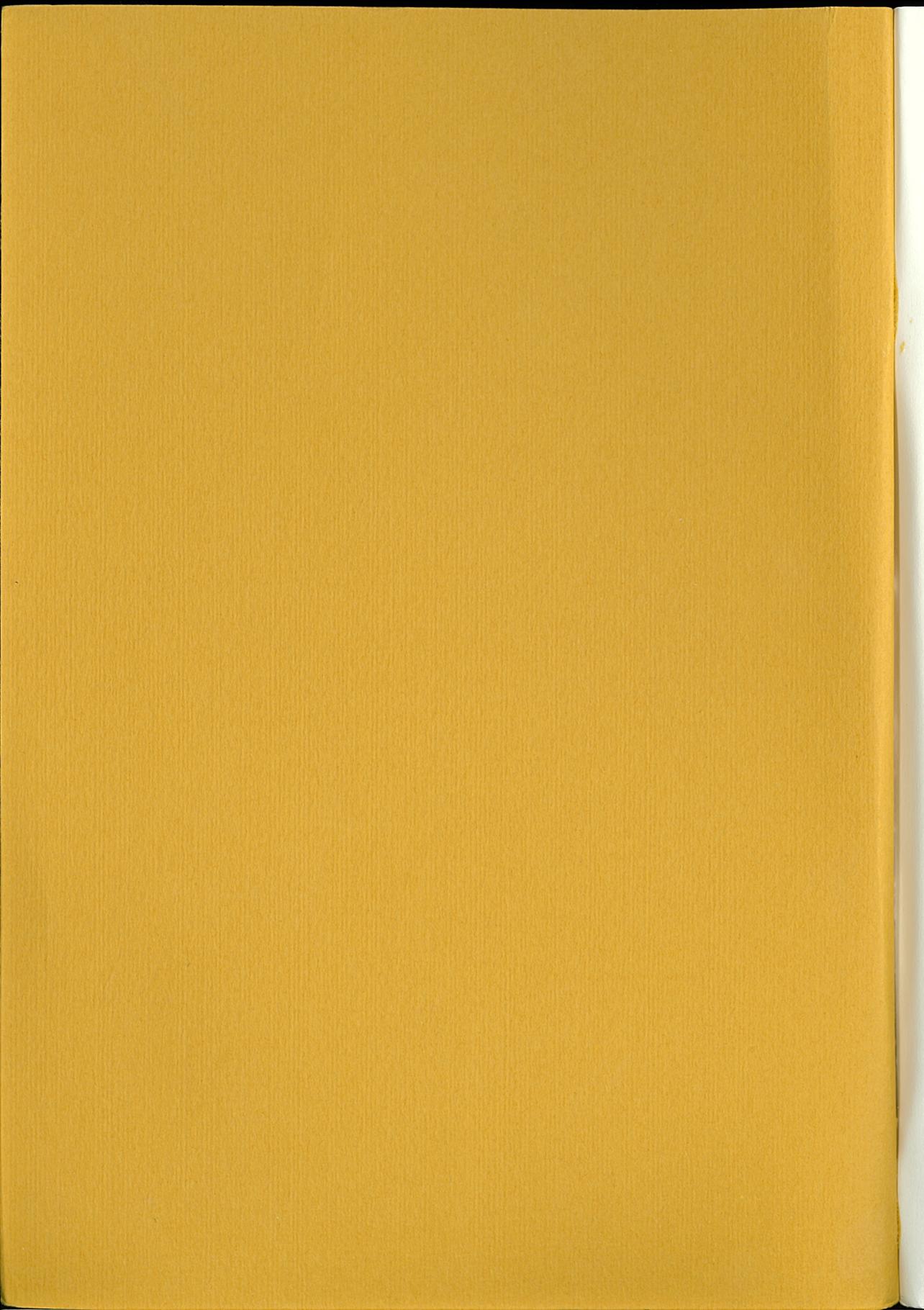
SOMA/PSICHE

Seminario 1984 85



Quaderni del Centro Studi
di clinica psicanalitica

1



ETTORE PERRELLA

SOMA/PSICHE

Seminario 1984 85

Quaderni del Centro Studi
di clinica psicanalitica

1

Trascrizioni a cura di
M. Della Valle E. Macola

Si ringraziano:
P. Bonora, F. Buso, A. Davanzo, D. Dinon, M. Fabris,
D. Gasparin, R. Moro, V. Pavon, M. Santacaterina,
P. Semenzato, F. Sciacca, M. Schena, G. Tasca,
M.L. Tonon, G. Vigo, P. Zaretti.

I.

La scienza, la psicanalisi e il corpo

Freud dice che un sogno serve per continuare a dormire quando si pensa a qualche cosa che potrebbe risvegliarci. Qualche volta ci sono pensieri che risvegliano immediatamente, senza dar luogo a dei sogni. Mi è capitato qualche notte fa di essere risvegliato da uno di questi pensieri e di accorgermi tutto ad un tratto che, con questo, sono ormai dieci gli anni che ho dedicato alla lettura, al commento ed allo studio dei testi di Freud e di Lacan. Dieci anni nella vita di un essere umano non sono pochi, tanto più quando ci si avvicina a quell'età che Dante dice essere "il mezzo del cammin". Dieci anni non sono pochi e a pensare bene non sono neppure anni qualunque, dal momento che sono proprio quelli in cui, come qualche volta è stato osservato, avvengono i cambiamenti più radicali. Intorno agli anni settanta-ottanta di ogni secolo pare che ci siano dei mutamenti radicali nel modo di pensare della gente, nella cultura e nelle situazioni politiche. Dopo dieci anni cose che nel 1974 potevano sembrare attualissime, cose addirittura dell'avvenire, appaiono come delle cose che già dimostrano la loro età, appartenenti in qualche modo al ricordo. In questi dieci anni, se pensiamo alla situazione della cultura europea, sono capitati alcuni fatti, è capitato che alcuni fenomeni che negli anni sessanta erano in piena espansione si sono ad un certo punto conclusi, è capitato che persone come Lacan, o come Foucault o come Barthes siano morte. Del marxismo, che dieci anni fa era quella *χώρα* in cui le persone di cultura si esprimevano, non se ne ricorda più praticamente nessuno; lo strutturalismo è del tutto esaurito. Tutte queste considerazioni, sicuramente molto generiche e probabilmente un po' superficiali, mi hanno condotto a pensare che era tempo di alzare il tiro, nel ruolo che svolgo qui ormai da cinque anni, o perlomeno di cambiare musica. Questo non vuol dire che il seminario di quest'anno sia molto diverso da quello degli anni scorsi, in qualche modo vorrei semplicemente trarre delle conseguenze di alcuni presupposti che sono stati po-

sti nel passato. Ciò che vi posso dire è che quello che vorrei raccontarvi quest'anno, sarà detto da un angolo un po' diverso rispetto a ciò che vi ho detto negli anni scorsi. Ciò non vuol dire, ripetuto, che i contenuti saranno molto diversi, si tratta di un'angolatura leggermente differente.

1.

Il titolo cui ho pensato per il seminario di quest'anno, come suppongo sappiate, è dato da queste due parole, parole greche ormai entrate nell'uso, perlomeno dotto, della lingua italiana: sono soma/psiche, con una barra che le unisce o le divide, che comunque le mette in rapporto; soma/psiche, cioè il corpo e l'anima, ammesso che con queste due parole, corpo/anima, si possano tradurre i termini greci. Il fatto stesso che le due parole siano entrate nell'uso italiano nella forma greca sta a significare che non è possibile tradurle, per esempio non è possibile tradurre psiche con anima, le connotazioni dei due termini sono estremamente differenti, non è affatto detto che il termine greco significasse "anima". Queste due parole sono tali, messe così in rapporto, tuttavia, da mettere in causa una delle questioni fondamentali di tutto il pensiero occidentale. Allora non ho trovato di meglio da fare per introdurre questa sera al tema di questo seminario che andare a pescare queste due parole nel primo testo in cui sicuramente compaiono - proprio così, $\sigma\omega\mu\alpha$ e $\psi\upsilon\chi\eta$, - che sono naturalmente i poemi omerici. Ho scritto sulla lavagna alcuni versi, ce ne sono altri naturalmente, numerosissimi. Queste due parole compaiono qui per la prima volta perché non c'è nessun testo più antico dei poemi omerici che sia giunto fino a noi.

$\lambda\acute{\iota}\sigma\sigma\omicron\mu' \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \gamma\acute{o}\nu\omega\nu \sigma\omega \tau\epsilon \tau\omicron\kappa\eta\omega\nu, [..]$
 $\sigma\omega\mu\alpha \delta\acute{\epsilon} \sigma\acute{\iota}\kappa\alpha\delta' \acute{\epsilon}\mu\acute{o}\nu \delta\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\kappa.$

(Iliade xxii, 338, 342)

$\eta\lambda\theta\epsilon \delta' \acute{\epsilon}\pi\iota, \psi\upsilon\chi\eta \Pi\alpha\tau\rho\alpha\kappa\lambda\eta\omicron\varsigma \delta\epsilon\iota\lambda\omicron\tau\omicron,$
 $\pi\alpha\nu\tau' \acute{\alpha}\upsilon\tau\omega \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\acute{\iota} \theta\mu\mu\alpha\tau\alpha \kappa\acute{\alpha}\lambda' \acute{\epsilon}\iota\chi\upsilon\tau\iota\chi,$
 $\kappa\alpha\acute{\iota} \psi\omega\nu\eta\gamma\upsilon\nu, \kappa\alpha\acute{\iota} \tau\acute{\alpha}\tau\alpha \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \chi\rho\omicron\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\sigma\tau\omicron.$

(Iliade xxiii, 55, 67)

La prima delle due citazioni, tratta del ventiduesimo canto dell'Iliade, è costituita da alcune delle parole che Ettore, prima di essere ormai sconfitto, prima di essere ucciso da Achille, gli rivolge: "ti prego per la tua anima (ma sarebbe una traduzione del tutto inadeguata), per le tue ginocchia e per i tuoi genitori di restituire alla mia casa il mio corpo". Vedete che entrambe le parole, psiche e soma, compaiono in questi due versi. Di solito la traduzione del primo di questi due versi è: "ti prego per la tua vita" al posto di $\psi\upsilon\chi\eta$; sicuramente la concezione greca della $\psi\upsilon\chi\eta$ ha a che fare con la vita, ma in termini che andranno specificati poiché il senso proprio, per lo meno in età arcaica, di questo termine risulta molto meglio dalla seconda citazione, che possiamo tradurre in questo modo: "gli venne sopra ($\eta\lambda\theta\epsilon\ \delta\ '\epsilon\pi\iota$) la $\psi\upsilon\chi\eta$, la psiche dello sventurato Patroclo (questi versi sono tratti dal canto successivo e si riferiscono al sogno di Achille, in cui Achille vede Patroclo e lo prega di dare sepoltura al suo corpo) gli venne sopra, gli si fermò sopra la $\psi\upsilon\chi\eta$ dello sventurato Patroclo, del tutto simile a lui in grandezza, nei begli occhi, nella voce e in tutto il resto, e aveva le stesse vesti attorno al corpo (attorno alla pelle, letteralmente)". Questa seconda citazione fa risaltare meglio che cosa per i Greci dell'età di Omero era la $\psi\upsilon\chi\eta$: era né più né meno che l'immagine, il doppio di un soggetto, l'immagine di qualcuno, pensata però come staccata, dotata di una vita autonoma rispetto al soggetto stesso. La $\psi\upsilon\chi\eta$ è quindi l'immagine speculare, tanto è vero che Omero insiste su questa identità: "in tutto simile a lui. Se volete saperne di più su questo argomento non c'è altro da fare che prendere in mano il bellissimo libro di Erwin Rhode, che ha quasi un secolo ma che rimane lo studio principale sull'argomento, che si chiama appunto Psyche e che è un testo, come è noto, che esamina le varie concezioni della psiche e cioè della sopravvivenza dell'anima nella Grecia antica.

L'anima, cioè la $\psi\upsilon\chi\eta$ di Patroclo, per meglio dire, si ferma dunque sul capo di Achille; in altri termini Achille vede Patroclo in sogno, ma non è semplicemente un'illusione; per i Greci tra la

immagine del morto veduto in sogno e la $\psi\chi\eta$ stessa del morto non c'è nessuna differenza; è proprio la $\psi\chi\eta$ a presentarsi nel sogno. In altri termini la $\psi\chi\eta$ che di regola non è visibile agli occhi umani, è invece visibile agli occhi dei dormienti. E' la stessa che vaga sulle rive dell'Ade secondo la mitologia antica. Vedete che tutto ciò è lontano mille miglia da ciò che intendiamo noi per psiche. E' tuttavia ciò che noi intendiamo con questa parola derivata in qualche modo, attraverso numerosissimi cambiamenti di senso di questa parola, dalla concezione arcaica della $\psi\chi\eta$ come doppio, come immagine. Le $\psi\chi\alpha\iota$ sono fatte insomma della stessa stoffa del sogno. La $\psi\chi\eta$ per Omero non è, in altri termini, niente che abbia a che vedere con un principio psichico o psicologico, benché queste parole abbiano la stessa radice della $\psi\chi\eta$. Difatti per indicare le attività mentali o le funzioni vitali di qualcuno Omero utilizza delle parole completamente diverse, non utilizza mai il termine $\psi\chi\eta$. Queste parole possono essere ad esempio $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ che si riferisce piuttosto all'intelletto, $\varphi\epsilon\acute{\epsilon}\nu\epsilon\varsigma$ che sarebbe il diaframma e indica piuttosto qualcosa come la volontà, $\delta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ che sarebbe il cuore ma anche il coraggio o l'ira, persino le ginocchia che sono considerate da Omero come sede di un principio vitale dell'uomo, infatti Achille viene supplicato per la $\psi\chi\eta$ e per le sue ginocchia nella prima delle due citazioni.

La $\psi\chi\eta$ è piuttosto quel che resta del soggetto quando il corpo diventa un corpo morto, quando il corpo di qualcuno diventa $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$; il termine $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ che è impiegato nella prima citazione indica il corpo, ma Omero non si sognerebbe mai di usare il termine $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ per indicare il corpo di una persona viva, $\tau\upsilon\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ è semplicemente il corpo morto, il cadavere; $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e $\psi\chi\eta$ esistono come entità separate soltanto a partire dal momento della morte. Prima di questo esistono le ginocchia, esiste il $\delta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, esiste il diaframma, esistono tutte queste cose, ma non esiste né il corpo né la anima. La $\psi\chi\eta$ dunque non è un principio psichico, è piuttosto tutto ciò che sarebbe stato psichico se il soggetto fosse ancora in vita. La $\psi\chi\eta$ è il soggetto stesso, ma condannato ad una vita um-

bratile, alla vita dell'Ade, dell'invisibile, secondo l'etimologia. La $\psi\upsilon\chi\eta$ è l'individuo che non vive se non nel ricordo dei viventi. La $\psi\upsilon\chi\eta$ è per così dire la rappresentazione che ci si fa di un soggetto.

Come vedete, per passare da questo primo significato di $\psi\upsilon\chi\eta$ a quello che ci è consueto e che è diventato addirittura di uso quotidiano da quando sono sorti i cosiddetti saperi "psi", psicanalisi, psicologia, psichiatria ecc. ci vuole un bel tratto di strada. Quel che è certo è che già nell'ellenismo, il senso assunto dal termine $\psi\upsilon\chi\eta$ era molto più prossimo al senso attuale del termine psiche che al senso originario, omerico, della stessa parola. Non ho nessuna intenzione, tranquillizzatevi, di farvi qui la storia di tutta questa evoluzione; ripeto, se ne volete sapere di più, andatevi a leggere il libro di Rhode.

2.

Se tuttavia il termine $\psi\upsilon\chi\eta$ è già con l'ellenismo molto più prossimo al senso moderno che al senso arcaico della parola, bisogna aspettare però molti secoli prima che questo termine possa venire ripescato da Freud nel momento in cui conia la parola "psicanalisi". Quel che è certo è che il senso freudiano della psiche - (del resto è curioso che Freud, che parla in tedesco non usi il termine "psiche" che invece trovate se leggete la traduzione italiana di Freud; ogni volta che in italiano trovate la psiche in tedesco trovate die Seele, l'anima, anche se nei composti trovate invece un derivato dal greco psychoanalyse), quel che è certo è che il presupposto necessario del senso freudiano in cui veniva assunto almeno questo termine sta in quella evoluzione del pensiero che va, diciamo così, dall'invenzione della scienza, da Cartesio, fino al positivismo. Cartesio è senza dubbio il passo decisivo per giungere alla concezione attuale della psiche, cioè alla nostra concezione moderna di che cosa è la psicologia e soprattutto di che cosa è il corpo. C'è voluta nientemeno che la scienza, dunque, per togliere al concetto della psiche ogni traccia di corporeità.

La $\psi\upsilon\chi\eta$ di cui parla Omero è evidentemente qualche cosa di assolutamente corporeo, un corpo assolutamente sottile, assolutamente particolare, non visibile in determinate situazioni ma in sostanza la $\psi\upsilon\chi\eta$ è un corpo anche se è un corpo sottile. Persino nel cristianesimo l'anima ha continuato ad essere se non qualche cosa di materiale, perlomeno qualche cosa che conservava ancora la traccia del senso originario del termine spirito, qualche cosa dell'ordine del soffio.

Solo con Cartesio gli occidentali sono giunti a pensare che la res cogitans, la cosa pensante, fosse qualcosa di assolutamente distinto, di assolutamente opposto alla res extensa. Quando noi parliamo di psiche, quando noi parliamo di corpo, inevitabilmente pensiamo a queste due cose all'interno della concezione cartesiana: da una parte ciò che è soggettivo, da una parte ciò che è rappresentazione, che non ha anzi nulla di corporeo, dall'altra ciò che è corporeo, ciò che è materiale. A partire dalla distinzione che è così chiaramente operata da Cartesio, così decisa, sicuramente per la prima volta posta in termini così netti, si poneva però subito il problema di come concepire il coesistere della res cogitans e della res extensa, all'interno degli esseri umani. Una volta chiarita la distinzione, si poneva immediatamente il problema di articolare lo psichico e il somatico, di articolare, per meglio dire in termini cartesiani, la res cogitans e la res extensa. Cosa tutt'altro che facile una volta che le due res erano state separate così nettamente. Problema che la scienza, è di questo che vorrei parlarvi questa sera in questo seminario introduttivo, non è assolutamente in grado di risolvere. Sapete la soluzione comica cui viene indotto Cartesio, di trovare la ghiandola pineale che sta da qualche parte nella scatola cranica degli esseri umani, in questo punto in cui coinciderebbe la res cogitans con la res extensa; non si capisce bene come la res cogitans potrebbe coincidere da qualche parte nello spazio con la res extensa.

Tutto questo breve excursus storico sul termine $\psi\upsilon\chi\eta$ e derivati serve tuttavia per introdurre la questione del corpo. Perché il

paradosso è che nel momento in cui si distingue la res cogitans dalla res extensa ciò che diventa impossibile da pensare è proprio la corporeità. Di fatti paradossalmente, se leggete Cartesio la cosa è chiarissima, la res extensa in Cartesio è altrettanto poco corporea di quanto lo è la res cogitans; la res extensa non è altro che il puro spazio. Cartesio dunque imposta la questione in termini estremamente chiari ma dà subito luogo ad un vespaio che non è altro che la storia della filosofia dal XVII fino a questo secolo, in cui tutti i filosofi si sono rotti la testa per cercare di vedere come articolare questi due tronconi in cui l'esperienza umana era stata divisa diciamo da Cartesio, ma in realtà dall'esperienza scientifica. Non sto evidentemente a raccontarvi che l'empirismo costituisce un primo tentativo di articolare la faccenda, che tutto Kant non è altro che un tentativo imponente di mettere assieme quelli che lui chiamava i due ceppi della conoscenza, cioè la sensibilità e l'intelletto, la corporeità e l'anima, diciamo così; quel che è certo comunque è che solo a partire da Kant incomincia ad essere pensabile una soluzione diversa da questa strettamente dualistica posta da Cartesio. Perché solo Kant intuisce per la prima volta chiaramente che il problema della conoscenza è quello della divisione del soggetto. Qualche anno fa avevo dedicato, quelli che erano presenti se lo ricorderanno, dei seminari alla lettura dei passi della Critica della ragione pura, in cui la cosa viene articolata. Solo a partire dalla riflessione critica e cioè dalla nozione di soggetto trascendentale è possibile concepire il corporeo e lo psichico, soma e psiche, come qualche cosa di non assolutamente separato, di concepire cioè il soggetto come corpo e psiche assieme, come qualche cosa che è dell'ordine del movimento. Credo che non ci sia che la riflessione trascendentale a poter rendere conto - in termini sicuramente ancora inadeguati sia in Kant che nella fenomenologia, tuttavia secondo un'impostazione imprescindibile - della questione del corpo. Per quanto riguarda la psicanalisi invece è tutto un altro discorso, perché quando Freud parla della psiche, o parla del corpo, siccome non è un filosofo, lo fa a partire dall'uso linguistico di questi termi-

ni e quindi inevitabilmente lo fa a partire dalla concezione scientifica di che cosa è il corpo, di che cosa è la psiche. Mi sembra perciò necessario soffermarci un attimo a vedere che ne è della concezione della corpo nella scienza.

Freud certamente era così lontano dal supporre che per interpretare i dati della propria esperienza fosse necessario nientemeno che ricorrere alla riflessione trascendentale che, quando inizia a cercare di costruire una teoria che spieghi i dati della sua esperienza, parte con una certa disinvoltura filosofica a tracciare un Progetto, il famoso Entwurf, il Progetto di una psicologia, con un intento che è sfacciatamente positivistico. Si dice in altri termini: dal momento che lo psichico è un oggetto che si riscontra in natura come tutti gli altri vari oggetti di cui si occupano le scienze perché non costruire una scienza quantitativa, una scienza per principio matematizzabile dello psichico? Perché non trattare lo psichico come se fosse un oggetto come tutti gli altri oggetti della scienza? Sorge da qui questo famoso Progetto di una psicologia scientifica, che è uno scritto che Freud non pubblicò mai, che è stato pubblicato soltanto dopo la sua morte, dopo essere stato fortunatamente ritrovato, e che è uno scritto tuttavia estremamente istruttivo perché ci insegna molto sugli errori, sulle erranze della riflessione di Freud. Dall'intento positivistico di studiare lo psichico come se fosse un oggetto naturale salta fuori questo Progetto che, benché sia un testo fittissimo di spunti che poi Freud utilizzerà sino alla fine della sua vita, praticamente è e resta un delirio scientifico. Un delirio pieno di verità come tutti i deliri ma ciò nonostante un delirio. Un delirio perché l'oggetto psiche, l'oggetto-oggetto, essendo per l'appunto il soggetto, non è passibile di una conoscenza oggettiva. E tutti gli sforzi di Freud tesi a costruire una ipotesi scientifica cioè oggettiva del soggetto, nel Progetto, portano a costruire una teoria che definivo prima come delirante, che non è ancora la metapsicologia, perché Freud suppone ancora, nel Progetto, di poter trovare una base fisiologica ai processi psichici: parla ancora dei neuroni, delle scariche che passano da una par-

te all'altra di questi neuroni ecc. Soltanto alcuni anni dopo, con l'Interpretazione dei sogni, abbandonerà il terreno che gli era all'origine più familiare, perché è noto che Freud era un neurologo prima di diventare quello che poi sarebbe diventato. Il Progetto è un delirio scientifico perché suppone di poter fondare addirittura a livello istologico la conoscenza del soggettivo, un delirio né più né meno di quello di Cartesio quando pensa di poter individuare nella ghiandola pineale il rapporto tra lo psichico e il somatico. Il paradosso, il punto problematico, attorno al quale ruota tutta la riflessione della psicanalisi è invece proprio questo, che il soggetto in quanto tale non è passibile di una conoscenza oggettiva. Il soggetto è un oggetto che non si ritrova fra gli oggetti dell'esperienza. E' precisamente da questa constatazione che aveva preso le mosse Kant nella Critica della ragione pura. Ma se a livello del Progetto c'è questo tentativo di fondare una supposta scienza del soggettivo in quanto oggettivo, possiamo dire con questo che ci troviamo dinanzi ad una riflessione sul corpo? Sicuramente no, non c'è la minima traccia della corporeità nel Progetto, per gli stessi motivi per cui in medicina, come spero che avremo modo di dimostrare prossimamente, non c'è alcuna traccia della corporeità. Ridurre il corpo all'organico, all'organismo, è evidentemente un modo di continuare a scartare il problema del corpo. Infatti che cosa è per la scienza il corpo? E' la questione che volevo porvi questa sera. Su questa questione di che cosa è per la scienza il corpo torneremo fra poco, anticipiamo frattanto che Freud passa dal delirio scientifico alla psicanalisi quando incomincia a studiare il fenomeno del sogno. E non è un caso che proprio il sogno gli fornisca gli strumenti adatti a fondare la psicanalisi, cioè qualche cosa di diverso dal delirio scientifico del Progetto. Il sogno difatti è un oggetto di esperienza; ognuno di noi ha esperienza del sogno, tuttavia è un oggetto che ha questo di particolare, di non avere nessuna sussistenza oggettiva. E' perciò che sono ridicoli tutti i tentativi di studiare il sogno psicologicamente con strumenti vari, con elettroencefalogrammi e cose di questo tipo. Tutto ciò non dirà

mai nulla sul sogno come fatto psichico, come fatto di esperienza, dirà semplicemente qualcosa sul funzionamento del sistema nervoso; ma fra il funzionamento del sistema nervoso e ciò che a noi giunge come fatto soggettivo tuttavia c'è ancora per la scienza d'oggi una separazione assoluta. Soltanto gli universitari, soprattutto quelli che insegnano psicologia, perché è il loro mestiere possono credere che sia possibile giungere allo psichico partendo dalla scienza, cioè partendo dalla considerazione di dati oggettivi o presunti tali. Difatti è proprio lo studio del sogno che fa sì che Freud si accorga che la leva fondamentale per poter affrontare la questione di una scienza del soggettivo era il linguaggio. Il sogno non ha altra sussistenza oggettiva se non quella che gli viene dal fatto di essere raccontato. Nell'Interpretazione dei sogni Freud mette dunque il linguaggio al posto del soggettivo, ed è questo l'atto di fondazione della psicanalisi.

La psicanalisi è la scienza del soggettivo in quanto ha sostituito il soggetto con il linguaggio e attraverso il linguaggio può manovrare il soggetto, può operare con il soggetto attraverso il linguaggio. Il linguaggio messo al posto del soggetto, considerato come l'equivalente del soggetto, è l'inconscio. L'inconscio non è altro che l'incognita che il soggetto è per se stesso, la cui misura è presa dal linguaggio. L'inconscio non è altro che il lapsus, per esempio, in quanto a questa effetto di linguaggio si suppone una motivazione soggettiva. Dire "tu hai detto questo invece di quello altro perché stavi pensando a qualche altra cosa", per esempio, è semplicemente un'ipotesi, è per l'appunto l'ipotesi dell'inconscio. Poiché l'inconscio, come abbiamo visto qualche anno fa, non ha altro statuto se non quello di essere un'ipotesi. A livello del Progetto di una psicologia Freud non ha trovato ancora questo apriti-sesamo, non ha trovato ancora questa chiave che gli avrebbe consentito di fondare la psicanalisi. Crede di poter fondare una scienza naturale del soggettivo. Per far questo deve evidentemente fondare il soggettivo, cioè lo psichico, nel fisiologico. Magari al livello istologico che gli era più familiare: il che scientificamente è un

problema assolutamente disperato, un problema senza soluzione. In un primo momento, come sapete, Freud aderisce alla teoria del parallelismo psico-fisico, come si chiamava, per cui da una parte esistono i meccanismi psichici e dall'altra esistono i meccanismi fisiologici e queste due cose non si incontrano mai: questo per esempio negli studi sulla afasia. Più avanti respinge questa concezione come troppo semplicistica.

Ma il problema che mi preme di porre questa sera è di vedere quale è lo statuto del corpo all'interno del discorso scientifico, nella misura in cui Freud rileva in proprio se non altro il livello di approccio della scienza a questo tipo di discorso e a questo concetto del corpo. Il problema in altri termini è di vedere se, attraverso una nozione di organismo, arriviamo a farci una ragione della nostra esperienza del corpo. Un passo successivo sarà di vedere se, in qualche modo e in che termini la psicanalisi, che è l'analisi della psiche, stando all'etimologia della parola, tenga in qualche conto la esperienza del corpo. L'esperienza del corpo, detto del tutto tra parentesi, è un'espressione ridondante: non abbiamo altra esperienza se non quella del corpo.

3.

Il problema è di vedere intanto che cosa intendiamo con questo termine "corpo", il termine $\sigma\omega\mu\alpha$, come abbiamo visto in Omero, indica semplicemente il corpo-cadavere, il corpo in quanto ridotto a mera cosa, a mero oggetto inanimato. Come possiamo passare dal cadavere come oggetto inanimato e quindi come oggetto naturale, alla conoscenza del corpo in quanto corpo vivente? La scienza è in grado di operare questo passaggio? Il problema non è così astratto come si potrebbe pensare, perché io credo che ognuno di noi se pensasse di avere un'idea chiara di che cosa intende ogni volta che adopera il termine "corpo", ebbene sicuramente si sbaglierebbe. Ogni volta che noi usiamo questo termine, e lo facciamo di continuo, tanto più che da qualche decennio a questa parte le questioni connesse con il corpo sono diventate di moda, in realtà non possiamo fare a meno di intendere questo termine all'interno di una concezione scientifica,

ciò all'interno di una concezione che in realtà nega e svuota di contenuto il concetto corrispondente a questa parola.

In quanto modernizzati, non possiamo fare a meno di pensare al corpo cartesianamente e quindi di pensare al corpo come a quella cosa estesa, res extensa, che ci dà una consistenza nel reale. Si tratta di una concezione minima che evidentemente è di una ingenuità sbalorditiva, a partire dalla quale però diciamo di continuo di avere un corpo. La scienza non ha altro modo di accostarsi alla questione del corpo se non a partire dalla nozione di materia, cioè a partire dalla nozione cartesiana della res extensa. A partire dalla materia giungeremo mai a pensare il corpo? Quando diciamo di averne uno, è chiaro che ci riferiamo proprio a questo corpo fatto di carne ed ossa e cioè di materia, di acqua, come sappiamo, per la maggior parte, mescolata con qualche sale minerale e cose di questo genere. Il corpo non può essere affrontato dalla scienza se non a partire dalla materia, a partire dalla chimica organica per esempio. Certamente nell'uso linguistico il termine corpo e il termine materia sono del tutto distinti, ma il modo moderno di considerare il corpo si fonda inevitabilmente sulla concezione della materia. Il concetto di materia dunque è il presupposto del modo in cui noi moderni pensiamo il corpo, supponendo che tutto ciò che è materiale sia corporeo, il che è ben lungi dall'essere dimostrato.

Un gas, per esempio, sicuramente è della materia, ma sarebbe già strano che dicessimo che è un corpo. Certamente possiamo dire tuttavia che ogni corpo è fatto di materia: questo portacenere è fatto di materia, come è fatto di materia il tavolo o una mela o un oggetto qualsiasi. Non riusciamo a dire che un gas è un corpo perché non ha nessuno dei requisiti essenziali di ciò che per noi è un corpo, cioè una estensione delimitata nello spazio; tuttavia non possiamo certamente dire che un gas è incorporeo, non possiamo dirlo perché sappiamo, perché la scienza ce lo ha dimostrato, che anche un gas, questa cosa del tutto inconsistente nella quale galleggiamo in continuazione, è fatto di atomi.

L'atomismo è sempre stato un modo rigoroso di pensare in termini materialistici. E' stato l'unico tentativo in definitiva di dare

una versione non contraddittoria del reale in termini materialistici. Però dobbiamo dire che questo è stato vero sino ad un certo punto. Questo poteva essere vero per l'atomismo greco di Democrito, di Epicuro, in quanto l'atomo per definizione era considerato come l'indivisibile, come un limite al di là del quale non si poteva scendere nella divisione della materia. L'atomo nel concetto greco del termine era il minimo comune denominatore tra ciò che è corporeo e ciò che è materiale, è un corpo che è materia: il minimo mattone con cui è fatto tutto ciò che vi appare come materiale, minuscola pallina impenetrabile con cui si fa il gioco di costruzioni del mondo. Tuttavia ciò che poteva essere vero per l'atomismo antico e per l'atomismo dell'inizio del secolo scorso, sicuramente non è più vero per la concezione fisica dell'atomo attualmente. Difatti sappiamo di vivere nell'era atomica, cioè in quell'era che è stata inaugurata a partire dal momento in cui è stato possibile produrre nientemeno che la scissione dell'atomo. Il fatto che viviamo in un mondo che è determinato dai fatti scaturiti da questa scoperta che era possibile scindere l'atomo, ha tra l'altro una curiosa coincidenza con il fatto che la psicanalisi parla della scissione del soggetto. Il fatto che si sia potuto scindere l'atomo, cioè questo mattone minimo che era il minimo corpo materiale con cui la materia e il corpo coincidevano, ci ha introdotti in un universo in cui la nozione di materia e la nozione di corporeità si sono separate anche per la scienza.

Sicuramente anche noi quando pensiamo gli atomi li pensiamo di solito a partire dalle illustrazioni che vengono fatte sui libri di chimica o su quei modellini di plastica che ci mostrano tutti gli atomi come si congregano per formare le molecole, cioè come delle palline. In realtà se poi andiamo a vedere queste palline un po' più da vicino succedono delle cose curiose; se ne sappiamo un attimo di più di fisica vediamo che questo modello dell'atomo fatto come una pallina, come una piccola sfera, è in realtà un modello assolutamente errato; sappiamo infatti che l'atomo ha un nucleo e almeno un elettrone che gli gira attorno, che forma come una specie

di piccolo sistema solare; ciò non ci impedisce di pensare ancora che gli elettroni, i protoni e i neutroni siano altrettante palline che si congregano a formare questo sistema solare. Siamo abituati evidentemente a pensare in termini di palline, forse perché con le palline impariamo a contare sugli ábachi. In realtà prendiamo per esempio un oggetto qualsiasi, un'arancia o una mela, di cui sappiamo che è un corpo, anche se non è un corpo dotato di psiche (già i Greci non sarebbero stati d'accordo: avrebbero attribuito anche alla mela una sua anima, perlomeno vegetale), ma prendiamo questa mela e cerchiamo di ingrandirla fino al punto di rendere i suoi atomi visibili. Tanto per rendere la cosa percepibile diciamo che per portare un atomo della mela alla grandezza di una ciliegia, cioè della famosa pallina che per noi sarebbe visibile, dovremmo ingrandire la mela alla grandezza della Terra. A questo punto avremmo di fronte un conglomerato delle palline che però sarebbero diventate assolutamente invisibili. In altri termini la famosa pallina non è altro che un punto centrale con dei punti che ci girano attorno, ma alla grandezza della ciliegia non vedremmo assolutamente nulla, neppure del nucleo, che è la quasi totalità della massa dell'atomo, nemmeno del nucleo potremmo ancora vedere nulla nella ciliegia. In altri termini, ingrandendo la mela alla grandezza della Terra sparirebbe tutto, non ci sarebbe altro che il vuoto. Per rendere il nucleo visibile dobbiamo ancora ingrandire ulteriormente la ciliegia sino a farla raggiungere più o meno la grandezza della cupola di San Pietro; nella cupola di San Pietro mettiamoci un granello di sale al centro, quello è il nucleo. Potete immaginare cosa è diventata la mela in cui ogni atomo ha ora la grandezza della cupola di San Pietro. Tutto ciò per dimostrarvi che la riflessione scientifica ha reso del tutto separato il concetto di corpo dal concetto di materia, sino a dissolvere, e liquefare, a far scomparire completamente dalla circolazione il concetto stesso di materia.

Uno dei paradossi cui ha portato la scienza contemporanea è che la materia è qualche cosa di assolutamente immateriale, come ricor-

da il principio einsteniano "la materia e l'energia si equivalgono", e che quindi la materia non è affatto materia ma energia.

Abbiamo così scoperto di vivere a galla fra due abissi, da una parte l'abisso dell'infinitamente grande che è qualcosa che non riusciamo a concepire. Senonché forse l'infinitamente piccolo è per noi ancora più refrattario all'immaginazione di quanto lo sia l'infinitamente grande. La fisica contemporanea non solo ha dissolto la nozione che potevamo avere della materia come qualcosa di corporeo ma ha addirittura posto al cuore della materia qualche cosa che curiosamente è dello stesso registro della soggettività. In altri termini questi elementi minimi con cui si compone la materia sono fatti di una stoffa curiosamente, paradossalmente simile alla stoffa della soggettività. Il colmo è che neppure lo spazio è rimasto qualcosa di identico a sé, di rigido, come Cartesio poteva immaginare che fosse a partire dalla geometria euclidea. Non possiamo neppure immaginare la corporeità come un qualcosa di spazialmente definito. Sappiamo ormai i paradossi a cui ha portato la teoria della relatività, per esempio il fatto che un'automobile che viaggiasse ad una velocità vicina alla velocità della luce potrebbe entrare tranquillamente in un garage che fosse più corto dell'automobile stessa, per non parlare dei paradossi del tempo, ecc. In altri termini lo spazio stesso subisce delle trasformazioni in funzione della velocità. Anche in questo, di nuovo, si introduce nella scienza qualche cosa che è dell'ordine del soggettivo. Non esistono, per esempio, per la teoria della relatività, eventi che siano contemporanei in assoluto. Non si può dire che esistano eventi contemporanei perché per poterli misurare bisogna arrivare da un posto all'altro con il messaggio, il messaggio più veloce è quello della luce, ma la luce viaggia ad una velocità finita, 300.000 Km. al secondo circa, quindi impiega del tempo, quindi non esiste una contemporaneità assoluta, né lo spazio né il tempo sono identici a se stessi. Se dunque verso l'infinitamente piccolo vediamo che la materia si dilegua in energia, verso l'infinitamente grande vediamo che lo spazio ed il tempo perdono tutti i loro connotati, tutti quei connotati cui sia-

mo abituati a partire dalla nostra esperienza.

4.

Quando Freud scriveva l'Interpretazione dei sogni tutte queste trovate della fisica contemporanea erano in via di formazione e mi sembra molto difficile che Freud si accorgesse che fra i risultati della psicanalisi e i risultati della meccanica quantistica e della teoria della relatività c'erano delle curiose convergenze. Era difficile che Freud si potesse accorgere di questo, cioè del fatto che sia la psicanalisi che la stessa fisica ad un certo punto sono diventate delle scienze del soggettivo; questa affermazione naturalmente molti epistemologi mi direbbero che è assolutamente sbagliata, ma è un altro discorso; la stessa fisica secondo me è perlomeno in prospettiva una scienza del soggettivo, che si differenzia comunque dalla psicanalisi in quanto riesce ad operare delle misurazioni, cosa che non è possibile per la psicanalisi. Freud non si poteva accorgere di questo perché l'esperienza della psicanalisi resta quella non certo degli spazi infiniti, né degli atomi; ma la psicanalisi opera nelle medie dimensioni in cui noi ci troviamo ad operare nella nostra esperienza quotidiana. Quel che è certo tuttavia, dopo questo lungo excursus, è che quando parliamo di corpo in psicanalisi non possiamo certamente riferirci a nulla che sia dell'ordine della scienza, che sia dell'ordine della fisica, che sia dell'ordine della chimica e quindi tanto meno dell'ordine della biologia. La scienza ha fatto completamente esplodere la nozione di corpo, tanto è vero che attualmente si parla di "campi" più che di corpi. Che cosa è un campo? Il campo è il raggio della capacità di azione di un certo evento. Il campo gravitazionale della terra è quella parte dello spazio in cui la terra è in grado di attrarre degli oggetti che le si avvicinano. In altri termini dobbiamo scientificamente smettere di pensare a dei corpi per pensare a dei campi, cioè a delle zone di azione di un evento. E quella mela da cui eravamo partiti per fare l'esempio dell'atomo non ci appare più come un corpo, ci appare completamente come la somma di un numero altissi-

mo, benché non infinito, di campi, cioè gli atomi. Questa mela, questo oggetto che sembrava del tutto immobile, un corpo, un oggetto immediatamente dato dalla nostra esperienza, si dissolve in una quasi infinita complicazione di eventi. Ogni oggetto pressoché inanimato è in realtà tutto un pullulare di eventi, di accadimenti. In questo modo tuttavia la stessa fisica ci riporta sul terreno di quella che potrebbe essere l'esperienza freudiana, sostituendo l'evento al corpo e l'azione alla res extensa, allo spazio in quanto identico a se stesso; sembra in altri termini che la stessa fisica si iscriva in quel principio che Freud aveva tratto, come sappiamo, da Goethe, in cui parafrasando l'inizio del quarto vangelo si dice che in principio era non già la parola ma l'azione; "in principio era l'azione" è la citazione del Faust di Goethe che Freud utilizza. E' curioso che la psicanalisi, che è una pratica della parola, dica che in principio non era la parola ma l'azione. Questo sia detto per mettere al loro giusto posto nell'idiozia contemporanea quelle interpretazioni lacaniane che hanno ridotto la psicanalisi ad una specie di mistica della parola.

M. DELLA VALLE: - Ci penserei un attimo a liquidare lo strutturalismo.

Per me lo strutturalismo non è passato semplicemente di moda, lo strutturalismo è letteralmente morto, finito, chiuso completamente. Lo strutturalismo in realtà è morto perché non è mai esistito. Perché se poi andiamo a vedere i singoli cosiddetti strutturalisti, quelli che negli anni sessanta si chiamavano strutturalisti, ognuno di loro diceva di non essere strutturalista, e che gli strutturalisti erano gli altri. Lo strutturalismo esisteva per Piaget, per esempio, non per Lacan.

M. DELLA VALLE: - Per Lévy-Strauss, però?

Per Lévy-Strauss, certamente. Lacan ha sempre detto di non essere strutturalista. Questo perché? Perché in Lacan ci sono due elementi: tutto l'insegnamento di Lacan verte attorno a due poli fon-

damentali; qualunque cosa si vada a vedere in Lacan ci sono sempre due cose; c'è per esempio da una parte la struttura, da una parte il linguaggio, dall'altra c'è il soggetto, c'è il desiderio. C'è sempre una bipolarità di questo tipo. Quando dico che lo strutturalismo è morto e sepolto non voglio certamente dire che la nozione di struttura non debba più essere utilizzata.

M. DELLA VALLE: - Quando lei parla di campo gravitazionale, il campo gravitazionale ha a che fare con il magnetismo e il magnetismo ha a che fare con un certo tipo di struttura. Anche la res extensa cui lei ha proposto di sostituire l'azione, l'evento, è qualche cosa che ha a che fare con la struttura.

Certamente. La sua domanda, devo dire, è molto perspicace, perché individua un punto su cui dopo avremo certamente modo di tornare ("tutto si chiarirà nel corso degli eventi"). Credo che lei abbia comunque già colto con la sua perspicacia e in modo un po' cattivello, sicuramente quello che è il punto in cui credo di dover stabilire una certa distanza. Io credo, dal momento che questo è un seminario sul corpo, che non arriveremo mai a poter pensare il corpo a partire dalla nozione di struttura, anche se è del tutto evidente che un corpo è una struttura.

M. DELLA VALLE: - No, non son d'accordo, perché se corpo è linguaggio, linguaggio è struttura.

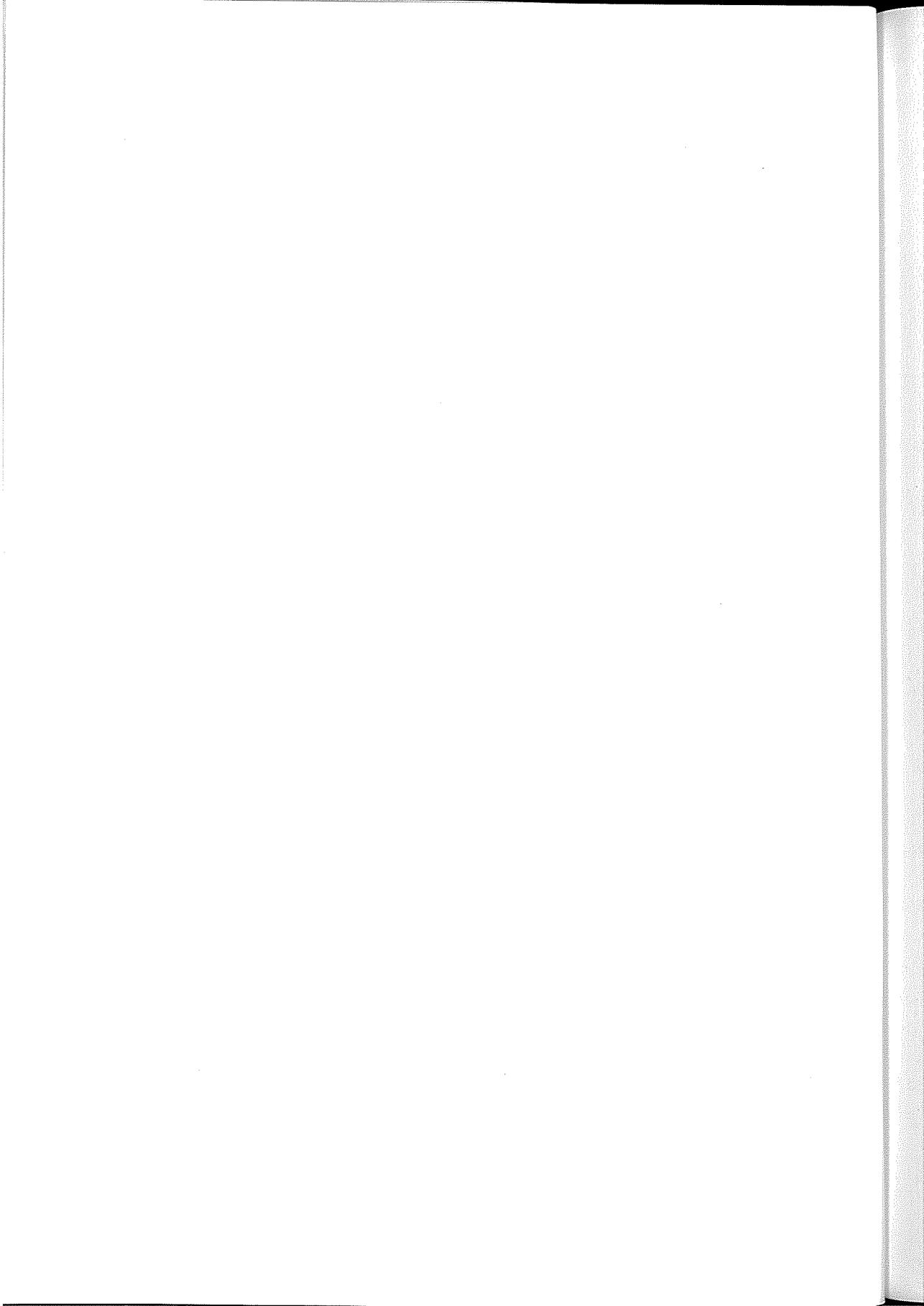
Io non ho mica detto che il corpo è linguaggio.

M. DELLA VALLE: - Sì, ma dobbiamo partire da quello, diciamo che non è materia ma è qualche cosa che ha a che fare con il linguaggio, no? E quindi è struttura, secondo me. Questo è da dimostrare, ma sarà da dimostrare anche quello che dice lei.

La ringrazio di questa questione di cui veramente resto stupito perché non ho detto niente di quello che voglio dire quest'anno ma lei ha già colto il punto. Io credo che questa storia che il corpo è linguaggio è tutta da dimostrare. C'è qualcosa del genere che dice Lacan, non dice che il corpo è linguaggio ma dice che c'è il corpo del linguaggio che s'incarna nel corpo come noi lo pensiamo. Questa è un'altra faccenda. E' tuttavia da vedere se per la strada del-

la struttura arriviamo a pensare l'esperienza del corpo, cioè l'esperienza del corpo in movimento. Perché attraverso il linguaggio arriviamo a pensare all'immagine del corpo, ma l'immagine del corpo non è il corpo del movimento. Questa è l'idea di fondo che vorrei sviluppare in questo seminario. Mi congratulo con lei che è riuscita, nonostante che io abbia parlato di tutt'altro, ad individuarla sin dal primo momento.

Padova, 8 novembre 1984



II.

Freud e il principio di causalità

Abbiamo visto giovedì scorso - perlomeno è quello che ho cercato di dimostrare - che se pensiamo di accostarci al tema del corpo a partire da ciò che ce ne può dire la scienza, imbocchiamo inevitabilmente un vicolo cieco, che finisce per impedirci di procedere in qualsiasi direzione. Per la scienza - e qui bisogna precisare, per la scienza cartesiana - non c'è assolutamente nulla che corrisponda a ciò che, diciamo pure nel linguaggio comune, nell'esperienza degli esseri parlanti, corrisponde al corpo. Al posto del corpo, cartesianamente, non possiamo trovare altro che la res extensa, cioè la geometria. D'altra parte la scienza, la scienza moderna, quella che, direi, giunge fino ad Einstein, ai nostri giorni, non è neppure compatta, tanto più che proprio in quella che per tutti questi secoli è stata la scienza guida rispetto alle altre, cioè la fisica, agli inizi di questo secolo si sono aperte delle prospettive, sia dal punto di vista della relatività, sia dal punto di vista della teoria dei quanti, che non sono più descrivibili all'interno delle categorie cartesiane. Così lo stesso concetto di materia che poteva sembrare ovvio fino alla fine dell'800, già con l'affermazione del principio einsteiniano per cui la materia e l'energia si equivalgono, ha cambiato completamente di statuto; in definitiva, se vogliamo azzardare una formula che vale quel che vale, al posto della materia, possiamo dire, non troviamo altro che una indeterminazione. Cioè non troviamo altro che un fattore, in ultima istanza, "soggettivo", con tutte le virgolette che merita in questo caso l'uso di questa parola. Tuttavia anche se la scienza ha finito con lo scontrarsi nei limiti delle concezioni classiche, è certo che, dati gli immensi successi della scienza classica in moltissimi campi, noi continuiamo ancora a pensare e a parlare in termini che sono del tutto interni ai concetti della scienza classica, mentre ciò che mette alla prova, che mette in discussione i limiti della scienza classica, per esempio la relatività e la teoria dei

quanti (potremmo fare altri esempi) rimangono del tutto estranei alla pratica quotidiana e non sono entrati a far parte di quel sapere più o meno saputo, più o meno insaputo, che la lingua veicola e con il quale, proprio per questo motivo, proprio perché veicolato dalla lingua, ci troviamo ad operare quotidianamente nella nostra esperienza. In altri termini i luoghi comuni che la lingua che parliamo veicola non sono altro che i resti o i detriti di concetti, che per la scienza, in alcune delle sue espressioni di punta, sono superati, ma che continuano a funzionare perfettamente, fin troppo perfettamente, nella nostra esperienza quotidiana. Dico fin troppo perfettamente perché il fatto che funzionino così bene ci impedisce poi di rivolgere la nostra attenzione a tutti quei fatti che invece non sono spiegabili all'interno delle categorie classiche, oppure ci costringe a degli enormi tours de force per cercare di fare rientrare questi fatti all'interno, appunto, della concezione cartesiana, della concezione classica. Come cercherò di dimostrarvi questa sera, la teoria freudiana è in gran parte dettata da questa esigenza di far rientrare i dati della esperienza della psicanalisi all'interno di una concezione classica, mentre la parte tuttora più interessante, più inedita della concezione freudiana sta invece in tutti quei punti in cui questo tentativo incontra i suoi limiti, in cui dunque Freud è costretto a introdurre delle ipotesi supplementari per spiegare appunto i dati dell'esperienza: ipotesi supplementari che, ripeto, Freud si sforza di non fare uscire dai limiti della scienza classica.

1.

Quando parlo, tuttavia, di un sapere che è veicolato dalla lingua e che pertanto è determinato anche, diciamo, dal successo della scienza e dal successo della tecnologia, dal successo di queste pratiche che inevitabilmente determinano dalla mattina alla sera la nostra esistenza, posso riferirmi anche a delle cose in apparenza più mastodontiche, quindi tanto meno osservabili. Per esempio, per tornare al tema del seminario, quando affermiamo di avere un corpo,

questa frase che sembra così ovvia, che può sembrarci così naturale, questa frase è carica di tutta l'ideologia e di tutta la concezione del mondo scientifico. Una frase di questo genere, "io ho un corpo", non avreste mai potuto trovarla, per esempio, come abbiamo visto giovedì scorso, in Omero. In base a concezioni sicuramente sorpassate dal punto di vista scientifico, benché, ripeto, continuino a funzionare, pensiamo di avere un corpo più o meno come possiamo avere, che so io, un'automobile o un appartamento in cui abitare, con un'unica differenza, che non possiamo cambiare di corpo come si cambia di macchina o come si cambia di casa. Cosicché questa impossibilità di cambiare di corpo diventa immediatamente una specie di tirannia della necessità, che ci porta fino a porci poi dei problemi supplementari riguardo all'uso che possiamo fare dei nostri corpi. E' in quanto pensiamo all'interno di una concezione scientifica o tecnologica che non possiamo pensare il corpo se non come mero $\sigma\tilde{\omega}nd$, cioè come mero corpo morto, come sostrato materiale, di una materialità che però non ha niente della complessità della nozione scientifica di materia. Pensare il corpo a partire dalla scienza, significa dunque inevitabilmente non pensarlo. Di qui questi problemi supplementari che sorgono quanto all'uso. Scientificamente non c'è altro corpo vero che il corpo inanimato. E' vero, esiste una biologia, cioè una scienza della vita in quanto tale, ma la biologia è pur sempre una scienza cartesiana, è pur sempre una scienza che si sforza di comprendere i meccanismi della vita in termini di meccanica, cioè nei termini della scienza, di quella parte della fisica classica che permette di concepire gli esseri viventi come una sorta di macchina particolarmente complicata. Sapete come nel '700 questa metafora del corpo come macchina fosse giunta all'esasperazione, fino al punto di immaginare degli automi che funzionassero come degli esseri viventi. La biologia non può darci della vita altro che il meccanismo.

Facciamo un esempio: uno dei grandissimi successi della biologia è stato la messa a punto della struttura del D.N.A. . Ebbene

questo straordinario successo di una biologia che adopera, per raggiungere questi risultati, dei meccanismi di tipo classico, non deve far dimenticare, per esempio, che attraverso questi metodi di studio non è possibile ricavare nulla quanto allo sviluppo biologico. Dal momento che, come sapete, qualunque cellula di un determinato individuo vivente ha lo stesso corredo cromosomico, che cosa fa sì che nella genesi alcune cellule si specializzino nel dar luogo al tessuto osseo mentre altre danno luogo a quello nervoso? Questo problema non è affrontabile nei termini classici, cioè nei termini di una concezione cartesiana, e ciò fa sì che sino ad oggi non sia ancora stato risolto. Ma a parte questo, esistono delle conseguenze molto più quotidiane, molto più pratiche, che determinano l'esistenza degli esseri umani nel nostro tempo. Vorrei farvi solo tre esempi abbastanza mastodontici delle conseguenze a cui porta questa inevitabile, quasi fatale, predominanza di una concezione scientifica in definitiva sorpassata. Sono esempi che riguardano sicuramente tutti, diciamo, l'uso moderno del corpo.

Uno di questi esempi è sicuramente quello della medicina. La medicina moderna sicuramente si è fondata sulla scienza, sulla scienza classica, sulla fisica, sulla chimica, su concezioni che sono incluse senza residui all'interno di un principio di ragione classico, quello espresso una volta per tutte con il famoso motto nihil est sine ratione, "nulla è senza ragione". Di conseguenza, se c'è una malattia, occorre andare a trovare la ragione di questa malattia, cosa abbastanza facile laddove esiste una malattia determinata, che so io, battericamente; in questo caso una serie di analisi cliniche del tutto cartesiane permettono di appurare l'origine della cosa e d'individuare il batterio di cui si tratta, e quindi l'antibiotico che può risolvere la cosa, e il problema è risolto. Tuttavia già per Pasteur - fu lui a dimostrare il ruolo determinante dei microbi nelle genesi delle malattie; in definitiva sono cose abbastanza recenti, che risalgono al secolo scorso -, questa riduzione a una causa unica era già limitata. Esistono dei batteri che in determinate condizioni provocano delle malattie che in altre condizio-

ni non provocano affatto. E' evidente dunque che per fare un discorso medico serio bisogna andare già al di là del principio di ragione sufficiente. In realtà gli esseri umani di cui si occupa la medicina sono dei marchingegni così complicati che nessun modello di tipo meccanicistico potrà mai rendere conto dell'enorme complessità di questo sistema. Enorme complessità che è accresciuta dal fatto che gli esseri umani non sono semplicemente degli esseri viventi, sono anche degli esseri parlanti, cioè sono dei soggetti. La medicina evidentemente non può, essendo una scienza nel senso di una scienza cartesiana, tenere nessun conto di questo aspetto soggettivo; la scienza classica si definisce scienza di ciò che è oggettivo, per cui tutto ciò che non è riscontrabile a livello oggettivo verrà inevitabilmente messo via dalla medicina come uno pseudoproblema. Di conseguenza, gli ospedali sono pieni di gente malata - che, per lo meno, si sente o si dice malata - di cui non esiste nessuna prova obiettiva scientifica di quale sia la malattia e che quindi non può venire curata. La medicina, in altri termini, quanto più si vuole scientifica, tanto più finisce per essere una pseudoscienza; in altri termini non può definirsi scienza una scienza che dimentica, che non tiene nessun conto di quale sia l'oggetto di cui si occupa, dal momento che la medicina dovrebbe occuparsi dei soggetti; la malattia è un malessere del soggetto e invece, per volersi scientifica, la medicina è costretta ad occuparsi di entità oggettivabili, ma sicuramente inadeguate, insufficienti a definire ciò di cui si tratta.

Un'altra conseguenza alquanto importante di questa inadeguatezza dei concetti con cui pensiamo, ed è un'altra conseguenza del tutto collegata con la prima, è il modo in cui pensiamo la morte. A partire dalla scienza, semplicemente non esiste che il corpo sia vivo o sia morto. Nella misura in cui al corpo ci si rivolge in termini di meccanismo, quindi nei termini cartesiani, fra la vita e la morte non c'è nessuna differenza, in altri termini questa distinzione assolutamente fondamentale, per tutti gli esseri viventi e per gli esseri umani in primo luogo, fra ciò che è vivo e ciò che è morto,

dal punto di vista scientifico non ha alcun senso. Le conseguenze di questa sorta di svalutazione, di svuotamento di senso dell'esperienza stessa della morte, sono assolutamente enormi. Chi ha una esperienza analitica può constatare lui stesso il fatto che degli eventi che un tempo erano determinanti per il senso dell'esistenza umana come il nascere o il morire di qualcuno, (che erano determinanti in quanto venivano sostenuti nei termini di un sistema simbolico, in tutta una serie di rimesse in circolazione di significanti che permettevano di assorbire questi eventi bruti, questi eventi irreversibili, all'interno di qualcosa che permetteva di darne una certa significazione) hanno finito per cancellarsi per i soggetti in quanto soggetti parlanti; con la conseguenza che pensiamo inevitabilmente, un po' come i selvaggi, se vogliamo, ma in termini un tantino più stupidi, che la morte sia un fattore in linea di principio casuale, cioè un fattore che in linea di principio potrebbe evitarsi, di conseguenza l'età massima tende ad allungarsi incredibilmente. Non esiste nulla che possa evitare che questa società di vecchi verso la quale ci avviamo inevitabilmente, sia altro che una società di relitti umani. A partire da questa nozione scientifica della morte non può esserci in altri termini elaborazione del lutto. Ne consegue che non può esserci altro che la fuorclusione della perdita in cui consiste la morte stessa, questo sia che si tratti della morte di qualcun altro, sia che si tratti della morte del soggetto stesso. Il che produce una situazione sociale che è indiscutibilmente una situazione psicotica: l'impossibilità di elaborazione del lutto della scomparsa del soggetto, produce una sorta di fuorclusione a livello della lingua che parliamo, produce dunque una sorta di psicotizzazione nel quotidiano stesso della nostra esistenza. In altri termini, non riusciamo a dare altro significato al fatto di morire, per cui, siccome non possiamo evitare di morire, questa esperienza, che non possiamo evitare, ci si pone di fronte come un reale assolutamente inevitabile, quindi non possiamo far altro che rigettarla, che escluderla dal campo della nostra esperienza, con conseguenze inevitabilmente nevrotizzanti

o psicotizzanti sui singoli soggetti.

Terza conseguenza - naturalmente l'elenco potrebbe continuare, ma limitiamoci a queste tre - è che non sappiamo più cosa farcene dei nostri corpi. Condannati come siamo a modi di vita essenzialmente sedentari, abbiamo inventato gli sport, per cercare di mantenere in funzione questi marchingegni piuttosto ingombranti che ci danno delle preoccupazioni continue, ma con cui non possiamo entrare in nessun rapporto di significazione, di senso, che sono i nostri corpi. Sennonché, se poi andiamo a vedere lo sport, anche lo sport è completamente all'interno di questa logica, per cui anche lo sport che ci viene propinato in continuazione è in realtà uno sport quantificato, in cui contano i record, un centesimo di secondo in più o in meno di Tizio rispetto a Caio. In realtà, non c'è nessuna "educazione fisica", il che vuol dire che non c'è nessuna educazione, perché, da che mondo è mondo, l'educazione è prima di tutto educazione corporea, prima di essere educazione intellettuale. Perciò non esiste altra educazione per noi, che quella che ci viene impartita sin dall'asilo infantile, sin dalla famiglia, non esiste educazione che non si risolva in una, diciamo, diseducazione del corpo. La contenzione del corpo è tutto ciò che l'occidente ha inventato quanto all'educazione del corpo. Attraverso questa breve panoramica si vede chiaramente, mi pare, quanto grosse, quanto importanti, quanto determinanti siano le conseguenze di questa piccola frase che ci sembra talmente ovvia e naturale: "ho un corpo". Nella misura in cui questo "ho un corpo" ci pone, come soggetti, da un'altra parte rispetto al corpo che siamo, ma crediamo di avere. Il che non significa, del resto, che sul versante psichico, sul versante di colui che ha il corpo, cioè sul versante del soggetto, le cose vadano molto meglio, dal momento che la "psiche", nella mentalità comune, cioè nella mentalità psicologica, è supposta essere il soggetto che ha, per l'appunto, quel corpo di cui si parlava prima.

2.

Ridurre la psiche all'io che avrebbe il corpo, è questo la psicologia. E' chiaro che la psicologia, così come ne parlo, benché come scienza o presunta scienza o sedicente scienza, sia un fattore del tutto moderno, non sorge su dal nulla, e non ha aspettato neppure la scienza per formularsi. In quanto al pregiudizio sulla psiche e il soma, per meglio dire fra il soggetto e il corpo, in realtà tutta la storia occidentale, per lo meno a partire da Platone, dipende in qualche misura da questa scelta psicologica che consiste nella riduzione del corpo al soma, cioè al corpo morto. La cosa è scritta in chiare lettere, per l'appunto, in Platone, se avete qualche dimestichezza con i suoi testi. Direi, non che la psicologia è un frutto della scienza, perché sarebbe un frutto del tutto spurio, in quanto manca di quegli elementi essenziali di rigore che la scienza ha sempre tenuto fermi, ma piuttosto che la scienza stessa è un frutto e anche un frutto tardivo della psicologia, in quanto la psicologia in definitiva non è altro che la metafisica stessa, cioè la decisione di concepire un soggetto come opposto a qualche cosa che ne sarebbe il substrato materiale, cioè il soma. Allora a questo punto, veniamo al dunque: in che rapporto sta la psicanalisi con tutto ciò? In che rapporto sta la psicanalisi con la scienza in quanto espressione della metafisica o, se volete, della psicologia? Ho già accennato prima che Freud fa di tutto per far rientrare all'interno della concezione scientifica i risultati della sua esperienza. Già giovedì scorso abbiamo fatto riferimento al Progetto di una psicologia, in cui Freud "partiva in quarta". Freud parte dalla scienza come se niente fosse, con il risultato di produrre in questo scritto, che per altro è pieno di spunti che sosterranno poi tutta la sua opera per molti decenni; una sorta di delirio scientifico.

La scelta di considerare un soggetto alla stregua di qualsiasi altro oggetto di scienza (il che è evidentemente un controsenso, dal momento che una scienza cartesiana non potrà mai considerare il soggetto come un oggetto, dal momento che l'oggetto soggetto non è

osservabile, non è misurabile, non è quantificabile) all'inizio è proprio quella di quantificare questo non quantificabile. Il "punto di vista quantitativo" deriva da questa opzione preliminare. E' del tutto evidente che partendo da questi punti Freud non avrebbe potuto elaborare alcunché a proposito di una teoria della corporeità. Tuttavia abbiamo anche visto come Freud fosse già indotto, pochi anni dopo, ad abbandonare questa prima rozza schematizzazione dei risultati della sua esperienza, anche se nell'Interpretazione dei sogni, nel settimo capitolo, riprende l'essenziale di ciò che aveva sostenuto nel Progetto, ma presentandolo in termini del tutto nuovi. Al posto del soggetto interviene una produzione di linguaggio. Al posto del soggetto in quanto tale, che Freud naturalmente tenta di schematizzare con i neuroni, il sistema nervoso ecc., interviene il sogno, cioè un oggetto che non ha alcuna sussistenza oggettiva, dal momento che nessuno può mai aver fatto il sogno di qualcun altro. Il sogno è un oggetto di scienza, ma un oggetto di scienza per definizione soggettivo, uno di quegli oggetti che non potevano mai entrare all'interno della scienza classica, e sul quale Freud si appunta per cercare di renderne conto in termini scientifici. In termini scientifici che però, per Freud, devono essere ancora, per evidenti motivi, quelli della scienza classica. Di qui il punto di vista economico, il ruolo imprescindibile dato al fattore quantitativo, di qui in definitiva la nozione stessa di inconscio, come cercherò di spiegarvi meglio fra poco. Bisogna dunque dire che Freud non si risolve né si risolverà con la chiarezza che, oggi, dopo ottant'anni, potremmo ritenere auspicabile, non si deciderà mai, dicevo, a far corrispondere all'oggetto assolutamente inedito della sua propria esperienza, un altrettanto inedito metodo scientifico. Quando per esempio dovrà occuparsi del corpo in quanto fonte della pulsione, in quanto corpo sessuale, in quanto corpo desiderante, non potrà far altro che introdurre un concetto, che vedremo meglio giovedì prossimo, quello di pulsione, che ha la funzione di ricondurre fatti di esperienza, per esempio quelli del desiderio, a una determinata causa. Di una causa del tutto supposta,

del tutto indimostrabile, che chiamerà pulsione, che però ha il compito, se pure ipoteticamente, se pure per via d'ipotesi (perché come l'inconscio la pulsione per Freud non sarà altro che un'ipotesi), ha il compito, dicevo, di ricondurre all'interno del principio di causalità di tipo classico - "nulla è senza ragione" - i dati della propria esperienza.

Questo, dicevo, vale sia per il concetto di pulsione, sia per il concetto di inconscio. Difatti dopo il Progetto Freud rinuncia a realizzare il proprio discorso in un terreno, strettamente parlando, biologico. Tutta la questione dei neuroni passa in secondo piano, viene espulsa; resta quella che sarà la retorica dell'inconscio, la metafora, la metonimia; di tutta l'impalcatura biologica resterà il linguaggio in quanto tale. E il linguaggio in quanto tale è quello oggetto che Freud chiama l'inconscio. Quando Lacan dirà: "L'inconscio è strutturato come un linguaggio", sarà un passo ulteriore verso il riconoscimento di questo dato di partenza. In altri termini, alla meccanica del corpo biologico viene a sostituirsi, con Freud, la meccanica, per esempio, delle associazioni, la meccanica del significante, in quanto tale, in quanto entra in rapporto con un altro significante, i due assi della condensazione e dello spostamento. In definitiva cos'altro è l'inconscio freudiano se non il soggetto, ridotto alla sua determinazione nel senso proprio del termine, cioè ridotto alla sua determinazione causale? Quando Freud, nella Psicopatologia della vita quotidiana, per fare un esempio molto appariscente, sostiene che non è possibile che vi venga in mente un numero a caso, questo non sta a dire che tutto ciò che è soggettivo è sottoposto alle stesse regole di determinazione univoca e assolutamente ("sufficiente") che regola tutti gli eventi naturali. Il fatto che vi venga un numero a caso, ovviamente, è un fatto naturale, come può essere che oggi piove, tutto quello che volete. Da questo punto di vista, mettendo al posto dell'oggetto di scienza il soggetto, Freud compie il passo direi più ambizioso, il passo che nessuno aveva osato fare fino a quel punto, il passo più ambizioso della metafisica, porta al culmine la scelta psicologica. In altri ter-

mini la scommessa metafisica di partenza diventa talmente ambiziosa da pretendere di porre se stessa, cioè il soggetto, a oggetto della propria stessa esperienza. È una sorta di autofondazione, diciamo così, e proprio di autofondazione del discorso della scienza, che nessun metafisico aveva mai osato spingere fino a quel punto, perché per la metafisica rimaneva sempre un punto al di là del quale non si sarebbe potuto andare, un dio, da qualche parte, che avrebbe garantito dall'esterno tutto il meccanismo delle cause.

Tuttavia nel momento stesso in cui Freud compie questo passo follemente ambizioso, di fondare a livello della scienza la posizione stessa del soggetto, questo meccanismo di autofondazione

produce, all'interno di ciò che si tratta di fondare, cioè della scienza, un buco. Non poteva essere altrimenti. Con lo stesso fatto di pensare l'inconscio come un soggetto che sarebbe, senza resti, passibile di una determinazione oggettiva, finisce per capovolgere tutto il discorso, sino a produrre la posizione di un soggetto che finisce ^{per} far buco, e che interrompe le possibilità della scienza al momento in cui essa deve dare un'interpretazione del reale. Vediamo meglio come.

Con Freud, dicevamo, per questo determinismo cocciutamente, petulantemente perseguito sin dal primo momento, il soggetto ha assunto uno statuto di assoluta oggettività. Al limite, idealmente sarebbe possibile inseguire qualunque catena di connessioni causali di associazioni e potremmo andare avanti sin dove? Quando si pone questa questione, già Freud va a sbattere sull'evidenza che non si può andare avanti all'infinito. Allora salta fuori, per esempio, il famoso brano sull'ombelico del sogno: esiste un punto di infinita complicazione in cui non serve continuare perché non arriveremo da nessuna parte. Ecco, già con questo concetto dell'ombelico del sogno, Freud segna il limite delle possibilità di oggettivazione del soggettivo. Altro esempio: che cosa garantisce dal punto di vista scientifico (il problema dell'interpretazione dei sogni è questo) di dare un'interpretazione scientifica della validità della ipotesi freudiana? Che cosa garantisce dal punto di vista scientifi-

co che l'interpretazione del sogno sia un'interpretazione vera e non una fantasia dell'analista? A questo punto Freud si lascia sfuggire una frase di questo tipo: "La memoria è senza garanzia". In altri termini noi possiamo dire di ricordare tutto, tutte queste associazioni di portano da qualche parte, ma non potremo mai dimostrare che queste associazioni che facciamo in questo momento presente a proposito del contenuto del sogno fatto in un momento precedente, fossero all'opera già in un primo momento. E a questo punto, se andate a leggermi il passo cui mi riferisco, che è verso la fine dell'Interpretazione dei sogni, vi accorgete che c'è un non liquet che Freud cerca di mascherare alla meglio, ma che, in realtà, non è affatto articolato.

Il determinismo freudiano, per cui nulla accade per caso, a livello psichico è la punta più avanzata, l'espressione più ambiziosa, del principio di ragione sufficiente. Con la quale, tuttavia, Freud tocca i limiti della ragione scientifica classica, sino a dimostrare che nella ragione scientifica classica, cioè nel principio di ragione sufficiente, cioè nel tempo kantiano, è impossibile dare una spiegazione assolutamente convincente del sogno, per esempio. Se noi restiamo, come spesso capita, all'interno di questo concetto, un tempo scientifico, oggi assolutamente volgare, del tempo, la psicanalisi resta una metafisica. Resta cioè qualche cosa che pretende, con un'ambizione assolutamente stupida, cieca, di poter spiegare tutta senza alcun limite, salvo poi a non potere, di questo tutto, verificare un bel nulla, nei termini di questa ragione scientifica classica a cui si richiama. Allora che cosa fa Freud quando si accorge di questo che vi dicevo, che "la memoria è senza garanzia"? Nel momento in cui si accorge che non è possibile andare oltre, dal punto di vista causale, per dimostrare che le associazioni di oggi si riferiscano effettivamente al sogno, mettiamo, di ieri, Freud se la cava (ed è questo il punto, vi dicevo, che risulta come una specie di mascheratura della faglia che si apre nel testo, nel procedimento della dimostrazione) stabilendo una sorta di assioma che fa passare, però (ed è questa la mascheratura, la falsificazio-

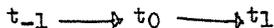
ne che si trova nel testo), non come assioma, ma come una constatazione di esperienza, laddove il livello del suo ragionamento non è certo quello empiristico. E questo assioma mascherato da constatazione, dice: tutto ciò che mi viene in mente, in qualunque momento, su un sogno qualunque, ha sempre a che fare, poco o molto che sia, col sogno stesso; dobbiamo supporre, dobbiamo ammettere - non si dice perché dobbiamo ammettere, né Freud poteva dirlo in quel momento -, che questi contenuti associativi avessero poi a che fare con l'insorgere del sogno stesso. Questa affermazione, che è il pilastro di tutta quella che dovrebbe essere la dimostrabilità scientifica della teoria freudiana del sogno, in realtà non è, né poteva essere, dimostrata. Viene dunque introdotta come un assioma che occorre prendere alla lettera. Questo assioma dice, in definitiva, che se io in questo momento penso qualche cosa a proposito di un sogno che ho fatto ieri sera, tutto sommato sono lo stesso soggetto che ha fatto quel sogno lì, per cui è verosimile, plausibile che le associazioni che mi vengono in mente in questo momento siano le stesse che avevo in mente al momento in cui ho fatto il sogno. E' una sorta di assioma di identità, diciamo così, del soggetto del sogno e del soggetto dell'interpretazione. Bisogna dire che Freud da questo punto si limita e dice: io posso, attraverso le associazioni libere, interpretare il mio sogno di ieri sera, oppure il mio sogno di trent'anni fa, non posso però interpretare il tuo sogno, il sogno di un altro soggetto, se tu non mi dai le tue associazioni. A questo livello Jung avrebbe fatto un passo al di là, ricadendo con ciò nella condizione della metafisica più piatta, avrebbe detto: l'inconscio è una sorta di linguaggio universale, esistono degli archetipi, quindi chiunque può interpretare il sogno di chiunque altro. Freud si limita, dicevo, da questo punto di vista, però con una limitazione che non è motivata, né poteva essere motivata, perché questo assioma dell'identità del soggetto, tra il soggetto di ieri e il soggetto di oggi, per intenderci, in realtà andava contro, se poi andiamo a riflettere un attimo, a quello che è il principio testimoniato da tutta l'esperienza analitica, cioè andava

contro il fatto che, se c'è una cosa che l'esperienza analitica dimostra, è che il soggetto non è mai identico a se stesso, che oggi non è quello che era ieri e che nello stesso istante in cui parla è già diviso. Questo assioma si introduce dunque con tutte le apparenze di un principio di identità curiosamente classico, ancora una volta (per cui io = io, soggetto del sogno = soggetto dell'interpretazione). Ora Freud può cavarsela, a questo punto, con quella mascheratura di cui parlavo prima, perché l'ultima cosa che sarebbe venuta in mente ai suoi eventuali lettori sarebbe stata di mettere in discussione un simile principio di identità dal momento che tutte le obiezioni degli interlocutori sarebbero state, semmai, proprio sulla messa in discussione freudiana di questo principio di identità. Se poi Freud se la cava per il rotto della cuffia, come suol dirsi - la cuffia in questo caso è questo principio di identità soggettivo -, è perché in realtà ha già fatto un'operazione che, in questo caso sì, andava al di là della concezione della ragione classica: è perché ha già stabilito che l'inconscio, come si esprime, ignora il tempo. Affermare che esiste un oggetto di scienza che in quanto tale ignora il tempo, vuol dire uscire inevitabilmente dai presupposti della scienza e della filosofia classica. Vuol dire porre qualche cosa che è assolutamente estraneo alla teoria kantiana del tempo, come forma a priori dell'intelletto. Vuol dire uscire nello stesso tempo dal principio di ragione leibniziano del nihil est sine ratione. Quindi, se per un verso tutta l'elaborazione freudiana riporta all'interno del principio scientifico i dati della propria esperienza, questo li fa uscire, perché già nello stesso tempo ha aperto quel varco, quel buco di cui parlavo prima, attraverso il quale è già uscito dalla ragione classica.

3.

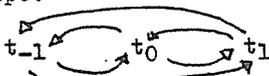
Perché dico che il principio di ragione, nella forma del "nulla è senza ragione", e il tempo della concezione kantiana classica, cioè il tempo unidirezionale, quello che noi misuriamo con gli orologi, per intenderci, sono la stessa cosa? Evidentemente perché

nel tempo classico non sarebbe concepibile che un evento che è causa di un altro sia per esempio posteriore nel tempo. Possiamo schematizzare se vogliamo la cosa in uno schemino piuttosto elementare:



Poniamo su una linea unica le tre dimensioni del tempo. Chiamiamo il presente t_0 ; questo presente t_0 sarà determinato da un presente t_{-1} e determinerà a sua volta un presente t_1 . La freccia di cui si tratta, la famosa freccia del tempo, se volete, può essere letta sia "come precedente di t_1 ", sia come "causa di", è né più né meno che la stessa cosa: post hoc, igitur propter hoc. Ciò che precede è inevitabilmente causa di ciò che segue, questo è il presupposto.

Inventando questo marchingegno dell'inconscio che sarebbe fuori del tempo, che quindi ignorerebbe questa determinazione causale, pur essendo a sua volta nient'altro che una rete di connessioni causali, introducendo questo doppio aspetto dell'inconscio, per un verso causale dal principio alla fine, per un altro verso fuori dal tempo, è come se Freud spaccasse qualcosa a livello della freccia del tempo, cioè separasse, nella concezione del tempo, ciò che riguarda la temporalità da ciò che riguarda la causalità, senza abbandonare evidentemente il principio di causalità, ma dandone una forma temporale molto più complessa. Proporrei uno schema del tempo freudiano di questo tipo:



I tre tempi sono sempre gli stessi, sono il passato, il presente e il futuro, "legati al filo del desiderio", come dice Freud, alla fine dell'Interpretazione dei sogni, ma le frecce sono di diverso tipo. Dobbiamo ammettere insomma che non è solo ciò che è passato a determinare causalmente ciò che segue, ma anche che ciò che è futuro può determinare o rideterminare causalmente ciò che precede. E' ciò che Freud chiama il Nachtrag, l'azione retroattiva. In altri termini la trovata freudiana è che il passato può essere modificato, né più né meno di come si può modificare il futuro. Cosa che, per quanto possa sembrare paradossale in questi termini, è tuttavia il

minimo che si richiede per poter dare una spiegazione un tantino plausibile degli effetti della psicanalisi. La prima domanda che vi pone un analizzante è: se ho avuto nella mia infanzia questi problemi, a che serve che io venga a parlare di cose che sono state e che non possono essere modificate? Se effettivamente fosse così, avrebbe perfettamente ragione il tizio in questione a dire che è inutile spendere tempo e denaro in una cosa che chiaramente non darebbe nessun risultato.

Questo marchingegno esprime tuttavia un concetto che è pur sempre un principio di causalità, è pur sempre un principio di ragione, ma non un principio di ragione sufficiente, così come si esprimeva prima Freud. L'anno scorso, quelli che erano qui lo ricorderanno, avevo chiamato questo scherzosamente il principio di ragione insufficiente, formula che potete trovare nelle pagine dell'Uomo senza qualità di Musil. Ma, in definitiva, vi si richiama lo stesso Freud nello scritto sulle Costruzioni in analisi, che sicuramente, scritto nel 1937, è il testo decisivo sull'argomento, in cui si pone ancora la questione di giustificare i risultati dell'esperienza analitica. Qui Freud scherzosamente, spiritosamente, dice, come in una certa barzelletta: "Tutto si chiarirà nel corso degli eventi"; cioè l'andamento dell'analisi è costituito da anelli di retroazione, sicché soltanto in seguito si potrà capire quale fosse la significazione di un elemento emerso in precedenza.

Così ciò che in un primo momento sembrava, a livello di una teoria freudiana, un determinismo spinto sino all'assurdo, è in realtà decisamente il contrario. Perché in realtà ciò che chiamavo il principio di ragione insufficiente è, né più né meno, un principio di indeterminazione, proprio nel senso in cui queste parole funzionano nella meccanica quantistica. Allora, se la psicanalisi non è una psicologia nel senso in cui assimilavo la psicologia alla metafisica, è perché in realtà, nel momento stesso in cui pone il soggetto come oggetto di se stessa, in quanto scienza, dissolve in realtà questo oggetto. Se la psicanalisi non è una psicologia, è perché la psiche non è affatto l'oggetto della psicanalisi. E sicuramente

sarebbe preferibile, se potessimo cancellare con un colpo di spugna la storia, trovare un'altra parola per chiamare la psicanalisi. In altri termini, se questo marchingegno che ho chiamato il principio di ragione insufficiente sta alla base dell'invenzione freudiana, dobbiamo dire che la $\psi \vee \chi \eta$ non è affatto l'oggetto della psicanalisi, o perlomeno dobbiamo dire che quando, per esempio, Lacan dirà: "L'oggetto della psicanalisi è il soggetto della scienza", questa affermazione esprime soltanto una mezza verità. L'oggetto della psicanalisi è il soggetto della scienza, purché non si dimentichi mai che questo oggetto è pur sempre il soggetto della psicanalisi stessa. Si instaura in altri termini una complementarità - ancora una volta, proprio nel senso della meccanica quantistica - tra due livelli diversi. Uno è quello oggettivo ancora definibile all'interno della scienza classica, in cui il soggetto è l'oggetto, però attraverso una descrizione complementare in cui ciò che per un verso ci appariva come oggetto, ci si pone invece proprio in quanto soggetto, ed è ciò che fa sì che la psicanalisi non possa rientrare - e che non possa essere stato dimostrato da Popper - nei limiti della scienza classica. Non può rientrarvi perché non può produrre enunciati che non siano soggettivi. Tutto ciò che produce la psicanalisi a livello di teoria come a livello di pratica non è oggettivabile. Nessuna teoria analitica potrà mai essere dimostrata come è dimostrata una legge di fisica. Ed è per questo che l'analisi stessa, l'esperienza stessa dell'analisi è dal principio alla fine opera del soggetto che la svolge, cioè dell'analizzante, ed è ancora per questo che l'analista non è affatto "uno psicanalizzatore" (non esiste neppure la parola, grazie a dio). L'analista non è colui che analizza il malcapitato che lo viene a trovare, come un analista di quelli che fanno le analisi chimiche analizza l'urina del paziente di un certo ospedale. Per questo, se volete, tutta l'esperienza della psicanalisi è inclusa nell'esperienza dello psicanalizzante, che dunque alla fine del proprio percorso si troverà ad essere stato retroattivamente lo psicanalista della propria esperienza, ed è per questo che la psicanalisi tende inevitabilmente a diventare didattica.

Cerchiamo di concludere; mi pare che si è già fatto tardi. Con questo che chiamavo il principio di ragione insufficiente non abbiamo tuttavia fondato una pratica esterna alla scienza, nella misura in cui il principio di ragione, per quanto insufficiente, resta pur sempre un principio di ragione, abbiamo semplicemente allargato i limiti della scienza classica con quella complementarietà di cui vi dicevo prima. Questo allargamento, ripeto, è del tutto parallelo, fra l'altro proprio negli stessi anni, a quello che avviene nella fisica, laddove per esempio la fenomenologia (che sempre in quegli stessi anni, poneva la questione dei limiti della scienza classica, quella che Husserl chiamava la crisi delle scienze europee, con delle descrizioni e delle diagnosi che sono indiscutibilmente valide sui motivi della crisi di questa scienza europea) laddove, dicevo, la fenomenologia, sia in Husserl che in Heidegger, benché con movimenti diversi, finiva inevitabilmente col chiudere la questione dell'esperienza scientifica. Difatti la fenomenologia non potrà mai produrre da se stessa una scienza. La fenomenologia tende inevitabilmente a riconvertirsi in ermeneutica, cioè in un sapere del senso. Non che la psicanalisi evidentemente non abbia corso mille volte questo rischio. Una sorta di riflusso nella direzione ermeneutica si instaurò quasi subito, basti pensare a Binswanger, che a un certo punto lascia il gruppo degli psicanalisti per rifluire nella corrente fenomenologica.

Allora in che modo il principio di indeterminazione freudiano resta un principio di indeterminazione, dicevo prima, ma all'interno di una relazione causale, attraverso la nozione del Nachtrag, cioè attraverso il tempo retroattivo? Quando un analista dicesse per esempio: questa situazione familiare della tua infanzia è la causa di questo tuo sintomo d'oggi, questo stesso enunciato può essere una splendida interpretazione in un caso, una grande fesseria in un altro. Non è a livello di un enunciato che possiamo valutare la verità di una interpretazione. Dobbiamo porre la cosa sia sul versante dell'enunciato sia sul versante dell'enunciazione, ed è questa la complementarietà della psicanalisi. Quando un'interpreta-

zione è riuscita? Quando una costruzione è riuscita? Anche qui, a questo proposito c'è un passo di Freud in cui quella specie di mascheratura di cui vi avevo dato un esempio nell'Interpretazione dei sogni, acquista un carattere, se volete, ancora più marchiano. Questo passo si trova proprio nello scritto che ricordavo prima sulle Costruzioni in analisi, dove Freud dice che, quando una costruzione è riuscita, capita che ci sia un ritorno di ricordi in precedenza dimenticati e questa è sicuramente una conferma della verità della costruzione. Poi aggiunge: tuttavia, non sempre è possibile ottenere una simile conferma, ciò nonostante un saldo convincimento da parte del soggetto può avere lo stesso effetto terapeutico. Il fatto che Freud tiri fuori il "saldo convincimento" è veramente una specie di lapsus assolutamente marchiano, dal momento che tutta la psicanalisi non fa altro che staccarsi dal saldo convincimento, cioè diciamo pure dalla suggestione. Al culmine, sembrerebbe tornare alla suggestione, dunque sicuramente non è questo. Se Freud compie questo passo falso è perché non può articolare diversamente qualche cosa di cui, in qualche modo, ha capito che è ciò che funziona, ciò che ha effetto a livello della risoluzione del sintomo. Non è la verità oggettiva di ciò di cui si parla, è qualche cosa che è piuttosto dell'ordine di quel rimettere in circolazione dei significanti nel tempo della storia del soggetto che è piuttosto dell'ordine, diciamo così, del dar senso a degli eventi della propria storia, del ricostruire la storia, del modificare il passato nel senso di modificarlo nelle tracce che ne restano nel presente, perché il passato non esiste se non in quanto supposto alle tracce del presente. Allora l'interpretazione è riuscita quando il soggetto si assume in qualche modo la responsabilità dell'enunciazione dell'enunciato in cui consiste l'interpretazione o la costruzione. Dicendo per esempio: ora, in questo istante, riconosco che per me quell'esperienza di cui mi ricordo, ha questo senso. E' un fatto, che con l'andar del tempo, con la progressiva psicanalitizzazione, se mi consentite il termine, dei soggetti che affrontano l'esperienza di analisi, l'importanza della rimemorazione va piuttosto scemando.

Laddove diventa sempre più chiaro che, quando si va alla ricerca della significazione che è racchiusa nel sintomo, specie nel caso dei sintomi nevrotici, ciò da cui bisogna partire è sempre l'attualità, cioè il sintomo in quanto elemento determinante del rapporto fra il soggetto e gli altri soggetti che lo circondano, ma non in quanto questi altri soggetti pongono una intersoggettività, come direbbe un fenomenologo, piuttosto in quanto questi altri soggetti sono per lui l'esponente, se volete, di ciò che Freud chiamava l'inconscio e cioè del linguaggio, in quanto si oppone al soggetto come un alcunché di esterno, di estraneo, e in ultima istanza di determinante quanto al destino del soggetto stesso.

M. DELLA VALLE: - Non c'è già in Cartesio un concetto del tempo come qualcosa di discontinuo, e non di continuo? E' possibile leggere già in Cartesio questo?

Io credo che sia possibilissimo leggere questo in Cartesio o leggervi qualunque altra cosa. Tempo fa, se vi ricordate, abbiamo trovato possibile persino leggere in Cartesio l'inconscio. Questo nella misura in cui Cartesio è chiaramente qualcuno che pensa e, pensando, Cartesio non è affatto cartesiano, questo è del tutto evidente, che so io, quando scrive, per esempio, a una principessa che era malata e le dice che probabilmente questi sintomi devono avere origine nello stress, origine psicosomatica, chiaramente come medico non era un medico cartesiano come i medici d'oggi. Quando si adoperano questi aggettivi, per esempio "cartesiano", lo si fa per indicare un pezzo di storia. Cartesio non è cartesiano come Marx non era marxista, come forse Freud non era freudiano, come Lacan non era lacaniano.

M. DELLA VALLE: - Nella sfera metapsicologica, lei come si spiega, se non c'è possibilità se non soggettiva di avere enunciati, l'insistenza con cui Freud, e non solo Freud, sottolinea l'importanza della teoria?

Proprio per questo Freud chiama la metapsicologia "strega". La strega fa i suoi intrugli, fa i suoi pasticci. Se la chiama strega, come da un'altra parte, la chiama fantasmaticizzazione metapsicologica,

è proprio perché si rende conto che al livello della metapsicologia l'enunciazione conta almeno quanto l'enunciato, o che per lo meno l'enunciato senza l'enunciazione non ha alcun valore a livello di costruzione.

M. DELLA VALLE: - Si deve accettare non solo il passato, e il passato così come uno lo ricorda, ma anche cercare di modificare. Perché in effetti la risposta sia nella nevrosi, che nella psicosi, è una risposta alterata, forse anche proporzionata a un evento traumatico, ma qualche volta non c'è proporzione tra il trauma e la risposta.

Questo lo escluderei a priori, che non ci sia proporzione, perché se non ci fosse una proporzione assolutamente rigorosa fra l'agente causante e il prodotto causato, questo ci porterebbe a demolire tutta l'impalcatura della teoria che vogliamo costruire. Dicevo nessuna delle due ipotesi, delle due possibilità che lei crede di ricavare, diciamo, da quello che dicevo prima mi sembra quella giusta, e nello stesso tempo sono giuste tutte e due sempre per quella questione di complementarietà che dicevo prima. Mi spiego meglio. Se prendiamo la prima ipotesi, rifarsi il passato come si dice rifarsi una vita, rifarsi un'immagine ecc., rifarsi un passato sicuramente non sarebbe possibile, perché rifarselo sarebbe uno sbaglio, sarebbe una menzogna di cui il soggetto stesso sarebbe cosciente, quindi non si vede su che cosa dovrebbe fondarsi, dal momento che, se volesse delle balle su cui fondarsi, potrebbe trovarne chissà quante senza dover ricorrere, per questo, alla psicanalisi. L'altro discorso sembra a prima vista più plausibile. Farsi una ragione di quel che è stato può portare ad accettare meglio, diciamo così, gli eventi che sono stati. In realtà questo è un luogo comune abbastanza corrente, che attraverso un'analisi si tratterebbe di farsi una ragione, nel senso proprio di giustificare qualcosa: se io ho avuto una mamma che non mi ha voluto bene era perché aveva dei problemi con il suo papà. Non è di questo che si tratta, evidentemente. Perché nulla può risarcire un soggetto di ciò di cui è stato privato. Ecco, l'unico risultato cui può portare un intervento di questo genere è lo stabilirsi di una depressione che fra l'altro è l'esito medio, dicia-

mo così, delle analisi di un certo tipo, che producono un livello di accettabile depressione negli psicanalisti formati in un certo modo, che clinicamente sono dei "depressi normali".

Allora, dicevo, nessuna di queste due ipotesi è di per sé valida. Però, sicuramente, nella seconda ci si avvicina di più a ciò di cui si tratta. Farsi una ragione di quello che è accaduto vuol dire riuscire a dargli un senso. In altri termini, per usare un'espressione nietzschiana, sarebbe come dire che si tratterebbe di riuscire a dire di sì a quel che è stato. Cioè, il motto, la parola d'ordine potrebbe essere quella nietzschiana dell'amor fati che è un po' complicato, bisogna dire, produrre a livello della nevrosi, perché se c'è un orecchio da cui il nevrotico non ci vuol sentire, è quello di accettare quel che è stato, proprio in forza della necessità di ciò che è: il nevrotico è uno che rifiuta una cosa anche se solo è necessaria. Diciamo che c'è una rivendicazione a livello di quello che Hegel chiamava il delirio della presunzione, da parte del nevrotico, che lo porta inevitabilmente a rifiutare ciò che gli appare come necessario, in quanto ciò che gli appare come necessario, gli appare come non soggettivo, quindi inevitabilmente falso. Quindi dicevo nessuna delle due proposte è quella giusta, e sono giuste tutte e due. Sono giuste tutte e due nella misura in cui sono complementari, nella misura in cui, in altri termini, farsi una ragione di qualche cosa porta inevitabilmente a rifarsi un passato, ma non certo a livello della pulsione, ma a livello di riuscire ad accettare ciò che è stato come l'unica cosa che poteva portare il soggetto ad essere quello che è nel momento in cui lo accetta. Credo che sia veramente il massimo.

Padova, 15 novembre 1984

III.

Fra psichico e somatico: la pulsione

Già per il solo fatto di occuparsi dell'isteria, Freud si è trovato di fronte al problema di cui ci occupiamo quest'anno: la relazione tra psichico e somatico. Abbiamo già visto le volte precedenti come nel Progetto egli avesse tentato di fare i conti con la questione logica ed epistemologica di cui ci occupiamo, fino al punto di introdurre il concetto di pulsione, uno dei concetti di fondo della psicanalisi, che funziona nella teoria di Freud come punto di articolazione tra la sfera psichica e la sfera somatica.

Vorrei dedicare il seminario di questa sera alla considerazione del concetto di pulsione, anche se tutto il seminario di quest'anno avrà a che fare con questo problema, ponendo la questione se, e sino a che punto questo concetto riesce a svolgere quella funzione che Freud gli affida, appunto di articolare queste due sfere che, nella concezione scientifica, restano del tutto inassimilabili, non tanto perché la scienza si faccia del corpo un concetto inassimilabile a quello dello psichico, quanto perché la scienza non può farsi alcun concetto del corpo in quanto tale. La questione che si pone questa sera è di vedere se invece la psicanalisi si faccia un concetto del corpo.

1.

Vi avevo già accennato giovedì scorso come la nozione di pulsione fosse un parallelo della nozione di inconscio. Potremmo dire con una formula che vale quello che vale che, come la nozione di inconscio ha il compito di oggettivare il soggetto, ponendolo come equivalente al linguaggio in quanto tale, così la pulsione ha il compito di oggettivare il soggetto come equivalente al corpo. La nozione di pulsione è in un certo senso il rovescio di quella di inconscio. Questa proporzione che potremmo scrivere "inconscio : pulsione = linguaggio : corpo", implica che il linguaggio risulti l'equivalente del corpo. Su questa equivalenza ritorneremo a partire da

giovedì prossimo. Vediamo intanto questa sera in che termini Freud pone questo concetto di pulsione (Trieb). Cominciamo col dire con Freud che la pulsione è un mito teorico della psicanalisi: la cosa va di pari passo con ciò che Freud dice dell'inconscio quando dice che è un'ipotesi. Ma il fatto che Freud usi il termine ipotesi per l'inconscio e mito per la pulsione significa già uno spostamento. Con l'ipotesi siamo su un terreno più saldamente scientifico di quanto non sia il concetto di pulsione. Sta di fatto che è proprio a proposito delle pulsioni che Freud scriverà i suoi testi più lontani dalla sperimentazione, più lontani dal metodo scientifico, per esempio Al di là del principio di piacere; i testi più filosofici di Freud sono proprio quelli dedicati alla pulsione. Così come l'inconscio, nessuno ha mai potuto osservare o misurare la pulsione. Così come l'inconscio non è altro che una ipotesi che serve a rendere spiegabile i fatti di esperienza come i sintomi, i lapsus, e tutte le formazioni dell'inconscio, la pulsione a sua volta è una ipotesi per spiegare in termini scientifici quella che potremmo chiamare le formazioni del desiderio.

La definizione più pregnante, più precisa e più enigmatica che Freud abbia dato della pulsione è quella che si ritrova nell'articolo del 1915, Pulsioni e loro destini, dove troviamo la definizione della pulsione come concetto limite tra il somatico e lo psichico; cito testualmente, discostandomi leggermente dalla traduzione Boringhieri, imprecisa in questo punto: "La pulsione ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che hanno origine all'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura della richiesta di lavoro che viene rivolta allo psichico a causa della sua connessione con il corporeo". Questo passo fondamentale, in apparenza lineare e semplice, in realtà pone molti quesiti. Emergono due punti fondamentali: a) il "concetto limite tra psichico e somatico"; ne deriva che la questione della pulsione si pone in quel luogo difficile per la filosofia che è il rapporto tra il soggettivo e il reale, o se volete tra la "res cogitans" e la "res extensa", per dirlo in termini cartesia-

ni. La pulsione è quindi il rappresentante del corpo per la psiche. b) essa appare come concetto quantitativo, una misura (Mass) di una quantità di lavoro (Arbeit), essa appare dunque come qualcosa dello ordine dell'energia, tale dunque da poter entrare nell'armamentario dei concetti scientifici. Queste due definizioni sono di ordine completamente diverso: b) un concetto energetico, una forza costante, a) qualcosa che agisce a livello psichico. Queste due determinazioni corrispondono ai due livelli che la pulsione deve articolare. Supponendo che il somatico sia simile alla "res extensa" e lo psichico alla "res cogitans", la pulsione dovrebbe permettere il passaggio dall'uno all'altro, lasciando in sospeso se effettivamente sia così. Il fatto stesso che la pulsione sia il rappresentante psichico del corpo e che non venga definita come il rappresentante corporeo della psiche, che questa determinazione non sia reversibile, ci pone già un punto di domanda su questa questione. Si pone dunque la domanda se la pulsione è qualche cosa che funziona un po' meglio di quella ghiandola pineale cui Cartesio aveva dato il compito di funzionare come punto di coincidenza tra le due sostanze, soluzione clamorosamente inadeguata nel testo di Cartesio. Il problema che si pone è quale sia lo statuto del corpo nel pensiero di Freud.

Freud pensa il corpo a partire da un modello scientifico, biologico. Egli crea un mito che espone nel testo del '15, quello dello io-piacere (Lust-Ich) che funziona come una specie di soggetto originario, che sarebbe un soggetto precedente al soggetto determinato dal linguaggio. Freud dice che in un primo momento abbiamo un Ich, una entità soggettiva che coincide con il reale, in cui la percezioni costituiscono un tutto indifferenziato, un Io che ignora la distinzione tra ciò che è se stesso e ciò che è altro da lui. In realtà, se proviamo a pensare a cosa potrebbe essere un soggetto che aprisse gli occhi al mondo senza nessuna esperienza, ci renderemmo conto che egli non può avere nessuna idea di ciò che distingue le sue immagini sensoriali da se stesso. All'interno di questo io-reale, dice Freud, si opera una prima distinzione: dal Real-Ich si distingue un Lust-Ich, un io-piacere che rigetta al di fuori di sé ciò

che è spiacevole. Una prima distinzione sarà operata dunque dal Real-Ich a seconda che gli stimoli siano piacevoli o spiacevoli; quelli spiacevoli lo indurranno ad una reazione di fuga o di espulsione, quelli piacevoli ad una reazione di inglobamento o di fagocitazione. Pensate ad un neonato che mette in bocca alcune cose e ne mette via delle altre. Attraverso questa prima distinzione si opera una distinzione tra un interno e un esterno che non equivale alla nostra; interno è per il Lust-Ich tutto ciò che è piacevole, esterno tutto ciò che è spiacevole; non è così per noi: interno è tutto ciò che rientra nei limiti del nostro corpo, esterno è tutto ciò che sta fuori. In questa prima distinzione esterno-interno ne dobbiamo introdurre dunque un'altra. Dice Freud: esistono stimoli spiacevoli ai quali il Lust-Ich non può sfuggire: se uno ha fame non può sfuggire da questo stimolo perché la sua fame lo segue. Questi stimoli da cui non c'è fuga fanno sì che ad un certo momento si ponga un interno da cui non è possibile la fuga, indipendentemente dal fatto che sia piacevole o spiacevole. E' a partire da questi stimoli interni che non possono essere sfuggiti che Freud introduce la necessità della rimozione, che consente di dimenticare ciò che non è possibile sfuggire.

E' a partire dalla rimozione che si pone il problema di isolare, tra gli stimoli che questo Ich originario riceve, quelli che hanno carattere pulsionale e quelli che non lo hanno; una sensazione di caldo, di freddo provenienti dall'esterno non è uno stimolo pulsionale perché è possibile sfuggirlo, invece uno stimolo proveniente dall'interno ha carattere pulsionale perché la fuga non è possibile. In questo senso Freud dice che gli stimoli pulsionali sono funzioni di una forza costante (Konstantekraft) e non di una forza d'urto momentanea, quella che nel caso di uno stimolo esterno provoca il movimento che fa cessare lo stimolo. Pensate allo schema dell'arco riflesso, stimolo/risposta; nel caso della pulsione la cosa non funziona così, perché lo stimolo provoca il movimento ma questo non fa cessare lo stimolo: un bambino che ha fame comincia a strillare, ma per quanto si agiti questo non lo porterà a far cessare lo stimolo,

a meno che non intervenga qualcun altro a dargli da mangiare.

Essendo espressione di una forza costante, gli stimoli pulsionali hanno carattere imperativo ed esigono assolutamente la soddisfazione. Mettendo la pulsione all'insegna di questa impossibilità della fuga, Freud manifesta il fatto che la pulsione è, presso lo psichico, espressione di un reale (il reale è per definizione ciò da cui non vi è fuga possibile), del reale del corpo; essa dunque manifesta presso il soggetto, il nonreale, l'esistenza di un corporeo; grazie alla pulsione lo psichico prende atto che esso stesso possiede un suo reale e questo reale si manifesta come corpo. Il corpo non è altro che il reale del soggetto, il reale del nonreale. Coincidenza curiosa, era la definizione che avevo dato altre volte dell'inconscio; non sto dicendo che il corpo e l'inconscio sono la stessa cosa, ci stiamo mettendo tuttavia in un direzione che è la stessa a cui accennavo prima quando dicevo: il linguaggio (e l'inconscio non è altro che il linguaggio) e il corpo possono risultare equivalenti. Lasciamo ancora in sospenso questa osservazione.

Ciò che la pulsione manifesta al soggetto è dunque il suo carattere cosale, il soggetto impara che esistono degli stimoli da cui non si può fuggire di essere una cosa tra altre. Il soggetto di per sé non sarebbe una cosa, ma piuttosto un nonreale.

In base a tutto ciò che abbiamo detto si capisce come per Freud il rimosso originario sia costituito da rappresentanti pulsionali, cioè da significanti che acquistano un particolare valore per il fatto di essere collegati a esigenze pulsionali. Quanto abbiamo detto finora non ci fa avanzare di molto circa la questione che ci eravamo posti, cioè se la pulsione sia o no in grado di articolare lo psichico e il somatico, trovando una unità comune che possa consentirci di metterli assieme. Cerchiamo allora di abordare la questione per il versante della connessione che abbiamo visto essere decisiva, la nozione di pulsione e quella di rimozione.

2.

Torniamo per un attimo al modello freudiano del Lust-Ich, dello

io-piacere; abbiamo visto che è determinato dall'esigenza di evitare il dispiacere espellendo tutto quello che è spiacevole. Quando questa espulsione non è possibile il meccanismo è quello della rimozione (Verdrängung). La rimozione è rivolta soltanto agli stimoli interni perché non avrebbe senso rimuovere gli stimoli esterni da cui è sufficiente la fuga. Già qui si pone un problema che è questo: dal momento che il soddisfacimento di qualunque stimolo pulsionale è per definizione piacevole, come si spiega il fatto che alcuni stimoli pulsionali vengano rimossi, come si spiega che alcuni stimoli, se soddisfatti, provocherebbero dispiacere anziché piacere? Se non partiamo da questo non possiamo capire il perché della rimozione. Freud dice che, quando il soddisfacimento di una pulsione provoca dispiacere, è perché entra in conflitto con un'altra pulsione diversa; in altri termini esiste una impossibilità di fondo a soddisfare tutte le pulsioni in uno stesso tempo. Coloro che conoscono i testi lacaniani avranno capito che andiamo nella direzione del "non c'è rapporto sessuale"; non è neppure concepibile un godimento totale, per il semplice motivo che il soddisfacimento di una pulsione provoca l'insoddisfazione di un'altra, dunque l'esigenza della rimozione. E' escluso dal reale dell'organismo che tutte le pulsioni possano essere soddisfatte contemporaneamente. C'è una discordia, un "polemos" originario, che costringe Freud ad introdurre una nozione paradossale come quella di pulsione di morte.

Cosa viene rimosso quando una pulsione viene rimossa? La pulsione, essendo espressione del reale del corpo, non è certo eliminabile, altrimenti ci sarebbe una fuga possibile dallo stimolo. Viene rimosso il rappresentante della rappresentazione della pulsione (Vorstellungsrepräsentanz des Triebes). Con questo termine entriamo nel territorio del significante in quanto dotato di un significato; "rappresentante" mettiamolo a livello del significante, "rappresentazione" mettiamolo a livello del significato. Quindi la pulsione non dobbiamo considerarla come un fatto naturale, biologico, ma nella sua connessione col significante (Psychische Vorstellungsrepräsentanz).

Esiste tuttavia una piccola ambiguità a questo livello, il cui

segnale è in questo passo a cui mi riferisco e che è veramente un hapax, perché non ricorre in nessun altro passo di Freud: il Vorstellungrepräsentanz è scritto con una parentesi: (Vorstellungs)repräsentanz. Questa curiosa parentesi può farci riflettere: sembra che la pulsione sia qui ciò che è rappresentato dalla Vorstellung (rappresentazione) di cui il significante è Repräsentanz, rappresentante. In tedesco Vorstellung è la rappresentazione nel senso di rappresentarsi qualcosa magari immaginandola, Repräsentant può essere rappresentante di commercio, non c'è nessun rapporto rappresentativo: io non assomiglio per niente alla casa farmaceutica, la rappresento nel senso del significante. La Repräsentanz è la rappresentanza arbitraria, sempre nel senso del significante, la Vorstellung è motivata, va nel senso della rappresentazione filosofica. Ciò che viene rappresentato nella mimica rappresentativa (Vorstellungsmimik) è quindi, a livello della significazione, l'oggetto in quanto tale, motivo per cui si confonde il significato di una parola con quello che in linguistica si chiama il referente; quando dico "casa", questo suono "casa" non rassomiglia in nulla ad una casa concreta, mi permette però di avere la rappresentazione di una casa anche se in giro non se ne vede nessuna. Allora la rappresentazione è del livello del concetto, cioè del significato, mentre il significante "casa" è dell'ordine del Repräsentanz, di ciò che rappresenta la rappresentazione.

I significanti hanno una loro significazione, non necessariamente hanno un loro senso. Tuttavia l'elemento stabile nell'uso corrente del linguaggio è sicuramente la significazione. La differenza tra significazione e senso è che la significazione del termine "casa" la individuiamo senza starci a pensare, invece il senso che può essere espresso da questo significante è qualcosa di più raro; perché si produca del senso occorre che la significazione si incarni in una esperienza.

Chiudiamo questa parentesi e torniamo a ciò che per Freud viene rimosso: il rappresentante della rappresentazione della pulsione, il significante che rappresenta la rappresentazione che il soggetto

si fa della pulsione. In pratica, prendiamo il feticcio; che cos'è? E' un significante, un tacco di scarpa, una pelliccia, una frusta, che acquista il suo carattere pulsionale, il suo carattere di rappresentare il desiderio del soggetto, in quanto esso esprime al soggetto una sua esigenza pulsionale. Considerando il significante come il rappresentante della rappresentazione della pulsione, mettiamo la pulsione al posto del referente, le diamo uno statuto oggettuale. Così come il significante "casa" può riferirsi ad un oggetto concreto che è un casa, così un rappresentante pulsionale potrebbe riferirsi alla pulsione in quanto cosa. In che modo potremo dare alla pulsione uno statuto di oggetto? Vedremo che è proprio questa l'operazione da fare per dare un minimo di rigore alla nozione di pulsione.

Direi di stabilire in partenza che la pulsione ha statuto di oggetto. Non mi riferisco qui a quello che Freud intende come oggetto della pulsione, quella tra le sue quattro componenti che può essere variata più facilmente. Quando parlo di oggetto della pulsione non mi riferisco al fatto che una pulsione possa riguardare la madre del soggetto come oggetto pulsionale. L'oggetto della pulsione, o l'oggetto del desiderio, se volete, e la pulsione come oggetto, non sono necessariamente la stessa cosa. Vediamo dunque come possiamo concepire la pulsione in quanto oggetto. Nulla è meno oggettivo della pulsione che nessuno ha mai sentito, né visto, né percepito.

3.

Se questa affermazione che la pulsione è un oggetto appare così paradossale è perché siamo abituati a pensare all'oggetto come objectum, come qualcosa che ci sta di fronte. In questo concetto dell'oggettività, fondamentale per intendere tutto quello che la scienza articola come oggettività, è al lavoro una certa nozione filosofica che potremmo andare a rintracciare fin da Platone; riferitevi, se volete, a ciò che su questo punto ha articolato Martin Heidegger. Per noi oggetto è oggetto di percezione, soprattutto oggetto della vista, in quanto la vista ha tra i vari sensi il privilegio di es-

sere costitutiva di oggettività. Tutta la scienza si fonda sul fatto che ciò che è visibile ha valore oggettivo. Non riusciamo a concepire l'oggetto se non come ciò che viene a sorgere contro i cinque sensi: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto, che corrispondono ai cinque buchi del corpo; l'oggetto è per definizione ciò che viene a tappare un buco del corpo. Ma non è a questo livello che ci si manifesta l'esigenza pulsionale. Ciò che noi percepiamo quando abbiamo voglia di qualcosa non è dell'ordine della percezione di un oggetto, ma della percezione di una mancanza. In altri termini, quale che sia il bisogno pulsionale, questo bisogno si presenta più che al livello dei cinque sensi, al livello del senso interno. Il fatto è che noi non ci limitiamo a percepire gli oggetti esterni, percepiamo anche il nostro corpo come un oggetto, ed è a questo livello che notiamo la mancanza, avvertiamo l'esigenza pulsionale. Del corpo non ho dunque solo delle percezioni oggettive, che sono tra l'altro molto parziali: posso guardarmi i piedi, le mani, la faccia, ma non posso guardarmi la schiena se non con l'aiuto di uno specchio; esistono delle altre percezioni del corpo che siamo inclini a non tenere in dovuto conto, delle percezioni immediate, di cui non teniamo conto perché sono più confuse, indefinite, meno "oggettive".

Del mio corpo posso avere dunque percezione immediata nel caso che esso sia abitato da uno stimolo pulsionale di qualunque tipo: se ho fame, ho la sensazione di questa fame, di questo appetitus, che non è oggettivo, perché l'oggetto della fame non è certo ciò che potrei mangiare per appagare questo appetito. In cambio non ho nessuna percezione dei piedi se non ho male ai piedi, né dello stomaco se non ho fame. Come dire che il corpo si costituisce come un oggetto per noi, a prescindere dalla sua costituzione speculare, solo a condizione di essere abitato da un bisogno o da uno stimolo pulsionale. Esiste dunque per il soggetto un oggetto che è il corpo, ma che ha statuto diverso da quelli oggetti che definiamo come oggetti esterni. Il corpo non è per me un Gegenstand, "ciò che sta contro", che sta dall'altra parte di me, ma sta dalla mia stessa

parte. Il corpo è dunque un oggetto cui non diamo statuto oggettivo, perché manca di quella unarietà che lo potrebbe rendere un oggetto d'esperienza.

A differenza dunque dagli altri oggetti, questo oggetto che è la pulsione stessa, in quanto il corpo si manifesta a livello dell'esigenza pulsionale, non è in apparenza qualcosa di unario; soltanto in apparenza, perché in realtà quando sono dominato da una esigenza pulsionale, io mi identifico e sono tutt'uno con questa esigenza pulsionale; si dice per esempio che il dolore abbruttisce, il desiderio stesso quando supera certi limiti ha un effetto di desoggettivazione. In definitiva anche questo oggetto interno è unario, nella misura in cui coincide con il soggetto stesso. Dobbiamo dunque pensare il corpo non in base alla nostra esperienza speculare, ma come l'oggetto che il soggetto è per se stesso.

La pulsione non è altro che questo: l'oggetto che il soggetto è per se stesso. Lo stimolo pulsionale a cui non si può sfuggire non è altro che il manifestarsi del soggetto a se stesso, cioè il manifestarsi del reale del soggetto al soggetto stesso come il reale di un corpo. Tutta l'articolazione dello psichico con il somatico, della anima con il corpo, può essere azzerata, ridotta a questo punto di incontro, per il fatto che il corporeo e lo psichico sono la stessa cosa; sono il soggettivo, che si manifesta come tale dalla parte dello psichico, e come oggetto quando si manifesta come corpo. Diceva Kant: il soggetto non può conoscersi se non come oggetto, ed è su questo doppio versante che possiamo situare lo psichico e il somatico, che sono in realtà la stessa cosa: è lo stesso soggetto trascendentale che si manifesta una volta come psichico, una volta come somatico.

Per riepilogare direi che la pulsione è ciò attraverso cui si presentifica al soggetto il suo essere cosa nella sua divisione - il soggetto come soggetto e il soggetto come oggetto - nell'istante stesso della percezione. A questo livello il corpo non ci si presenta come un sacco di organi, esso è piuttosto l'esternarsi, lo spazializzarsi della divisione costitutiva del soggetto. Il corpo è

tempo spazializzato, dal momento che il tempo è la dimensione stessa del soggetto in quanto soggetto. Concepirlo soltanto come corpo immaginario, a partire dalla costituzione narcisistica del soggetto, ci porterebbe a mancare l'essenziale, cosa che purtroppo è successa in psicanalisi, cioè a mancare il fatto che il rapporto del corpo con il significante non è soltanto quello in cui il corpo si fa, come accade nell'isteria, il luogo in cui il significante viene iscritto, ma è anche l'unica possibilità di dar senso alla significazione, attraverso un movimento soggettivo. Questo, molto in sintesi, quello che nel seminario di quest'anno vorrei cercare di rendere più esplicito.

4.

Torniamo, per concludere, al punto da cui eravamo partiti: Riesce a Freud di articolare lo psichico al somatico attraverso questa nozione di pulsione? Se sì, a che prezzo? La pulsione ci appare come Psychische Vorstellungsrepräsentanz, come una nozione a due facce: per un verso è un rappresentante del corpo, per l'altro è un rappresentato, qualche cosa che viene a farsi rappresentare da un significante. Il percorso sembra a questo punto del tutto circolare: il registro del corpo attraverso la pulsione ci rimanda a quello della psichico e viceversa. Questo "viceversa" funziona assai meno bene, perché non possiamo considerare la pulsione come un rappresentante somatico della psiche, ma come un rappresentante psichico del corpo.

Tuttavia se riusciamo ad intendere la pulsione come un oggetto, la cosa può mettersi in termini molto più chiari. Infatti questo significa seguire una indicazione di Lacan, che in Posizione dell'inconscio dice che la pulsione è un organo irreali, il che non vuol dire immaginario; articola questo con il mito della lamella, della placenta, che è in qualche modo il prototipo dell'oggetto. Lacan chiama lamella quella parte del feto che si stacca al momento della nascita, quando un individuo viene a formarsi in quanto tale, a partire dalla perdita di quella parte di sé che in un primo momento lo avvolgeva, la placenta per l'appunto, e che costituisce il mito

dell'oggetto perduto, dell'oggetto causa di desiderio. La cosa ha tutta una rilevanza clinica su cui adesso non sto ad insistere.

Dire che la pulsione è un organo comporta di determinare la pulsione come un oggetto diverso da tutti gli altri, come un oggetto negativo che non ci si presenta se non come una mancanza. La pulsione ci appare come oggetto negativo, come l'indice del reale soggettivo, come l'indice del corpo stesso.

Se non che la breccia creata da Lacan con questa sua definizione non è mai stata ampliata, perché la psicanalisi ha sempre pensato il corpo solo a partire dalla medicina. L'esigenza stessa di pensare una nozione come quella di pulsione, così come viene presentata nel testo di Freud, deriva dall'esigenza di pensare il corpo in termini che eccedono dai limiti di quello che può essere il corpo medico o il corpo della scienza, e tuttavia di intenderlo all'interno degli stessi parametri che sono propri del discorso scientifico, ed è proprio per questo che la nozione di pulsione assume questi termini paradossali di oggetto negativo.

Che esperienza offre del corpo la medicina? Quella del corpo morto, del cadavere da tavolo anatomico. In questo senso il corpo è il soma, il corpo morto. Bisogna vedere se la psicanalisi può farsi un concetto del corpo in quanto non morto. Finché la psicanalisi si limiterà a vedere il corpo come il semplice supporto del significante, la risposta a questa domanda non potrà che essere negativa.

Se andate a rileggere Radiophonie vedrete che si pone la questione del corpo a partire dalla questione del linguaggio e a questo livello, dice Lacan, "che sia vivo o morto è la stessa cosa". Per la medicina il corpo dice la sua verità soltanto nella misura in cui è morto, la sua verità di soma; se è vivo, questa verità è inquinata dall'esperienza soggettiva per cui il malato potrà dare dei propri sintomi delle immagini false. E' tutta la questione diagnostica su cui si inserisce l'isteria.

La questione se la psicanalisi possa farsi del corpo una concezione diversa da quella medica da cui tuttavia è partita, e di come possa farsela, questa questione costituirà l'oggetto del seminario

di quest'anno. Finora ho cercato di darvi degli elementi introduttivi, a partire dalla prossima volta cercherò di darvi un inquadramento più preciso della faccenda, cercando di considerare il corpo lungo tre dimensioni, quelle che Lacan chiama "le tre dimensioni dell'impossibile": il sesso, il senso, la significazione. Perché queste tre dimensioni hanno a che fare con il corpo? La cosa appare evidente per quanto riguarda il sesso, meno evidente per quanto concerne la significazione e il senso. Per la significazione, come dicevo prima, dal momento in cui parliamo, il corpo non ci si offre se non come supporto del linguaggio, se non come corpo detto; il corpo ha invece a che fare con la dimensione del senso, perché come cercheremo di vedere, soltanto a partire dal corpo in quanto corpo in movimento, e cioè dal gioco, il significante può, quando ci riesce, acquistare un senso.

Ciò che mi pare non sia riuscita a fare la psicanalisi è pensare il corpo come corpo in movimento. Tutto ciò che trovate articolato sul corpo nei testi psicanalitici, lo è a partire da una nozione strettamente medica, il che esclude che ci si trovi all'interno di una interrogazione analitica, oppure all'interno di quel movimento raggelato, arrestato che è il significante. Il corpo è stato sollecitato dalla ricerca analitica a livello della sua immagine; quando trovate il termine "corpo" nei testi analitici ci si riferisce all'immagine speculare del corpo. Intendere l'esperienza che ogni soggetto ha del proprio corpo in quanto corpo della sua stessa esperienza implica tuttavia che il corpo venga inteso nella sua capacità di movimento, cioè nella sua azione o, se volete, nel suo gioco. Una teoria del senso non ci si potrà presentare se non a partire da una teoria del gioco.

Con questo volevo darvi soltanto una specie di rappresentazione anticipatoria della tripartizione che vorrei dare al seminario di quest'anno. Cominceremo giovedì prossimo a considerare il rapporto tra il corpo e la significazione, cioè a considerare il corpo come corpo del significante.

M. DELLA VALLE: - Come preliminarmente a questo, mi pare necessario considerare una serie di soggetti con i quali la psicanalisi si confronta, importanti per lo studio di questo registro corporeo, come i bambini psicotici; è importante la questione del corpo in movimento, ma il corpo in frantumi, il corpo lacerato, il corpo senza pelle, il corpo pieno di buchi? Se la ricerca si giocasse anche su questa frontiera?

Non è una frontiera sulla quale la psicanalisi non ha mai giocato. Esiste una vasta produzione teorica sull'argomento; se però prendessimo questa strada resteremmo nei limiti della prima delle tre sezioni che vorrei articolare. Che cosa è morcelé nel corpo psicotico? L'immagine. La patologia del corpo nelle nevrosi e nella psicosi ci lascia nei limiti dell'immagine del corpo: il patologico è ridurre il corpo all'immagine del corpo, cioè ridurre il corpo al significante, fare del corpo lo strumento del linguaggio. C'è qualcosa che mi sembra più importante, più urgente, più impellente di una teoria del patologico, ed è una teoria della salute. La psicanalisi non ha mai detto sinora una riga su un concetto della salute, che mi pare essenziale per stabilire un concetto di patologico. Nietzsche diceva che "ci sono mille saluti che ancora non conosciamo".

F. SCIACCA: - Volevo chiedere se questa sensazione interna è quella che la medicina chiama sensazione cenestesica, perché mi pare che Freud nei Tre saggi sulla teoria sessuale parli proprio di movimento.

Molto giusto, certo. Tutte le pulsioni sono pulsioni di movimento, in definitiva. Freud parla anche di un piacere del movimento (Bewegungs-lust) perché il movimento in quanto tale fa piacere. Freud dà la cosa un po' per scontata e nei suoi testi non le dà un grande sviluppo. Tutto il problema sorge dal fatto che Freud parte da uno schema che è quello che gli forniva la scienza del suo tempo: lo schema dell'arco riflesso, secondo cui esiste un'azione esterna cui corrisponde una reazione da parte dell'organismo. Con questo restiamo nei limiti di quello che Nietzsche avrebbe chiamato "il nichilismo", e cioè concepiamo le forze come forze reattive. Tutta l'attività soggettiva non sarebbe altro che la reazione a qualcosa che verrebbe subito. Finché restiamo a questo livello, non potremo mai cogliere il problema del movimento in rapporto al piacere/dispiacere, il problema

del ritmo, questa sfinge che appare nel testo di Freud e ci lascia con tutti i nostri interrogativi. Per andare oltre bisognerebbe concepire la pulsione non come una forza reattiva; non c'è l'azione dall'esterno cui corrisponde la reazione da parte dell'organismo, c'è un'azione ancora dall'interno, cui corrisponde un'altra reazione. Questo giro in più provoca tutta quella serie di complicazioni che portano alla formulazione di concetti, come quello di inconscio, che sono delle autentiche contraddizioni in termini. Se riflettete un attimo, i concetti di fondo della psicanalisi esprimono dei paradossi della scienza. E' possibile fare subire alla teoria analitica una specie di capovolgimento, di rotazione, tale da evitare questo giro in più che porta tale enorme complicazione, semplificare la teoria fino al punto da farle esprimere la forza come non più reattiva ma attiva? Il movimento in quanto tale? Questa è la scommessa di fondo su cui sto cercando di lavorare. Mi rendo conto dell'ambizione del progetto, o se volete della tentazione luciferina, ma era per questo che all'inizio del seminario ho detto che quest'anno si cambiava musica.

Padova, 22 novembre 1984

IV.

La protesi

Mi rendo conto che, col seminario di giovedì scorso, ho impresso al percorso che avevamo già iniziato in precedenza una sorta di accelerazione che probabilmente per alcuni di voi può non essere andata senza strappi e senza qualche punto un po' arduo da superare; era tuttavia quella accelerazione che era necessaria per metterci, diciamo così, in fase di decollo: una volta che abbiamo raggiunto la quota di crociera, adesso possiamo andare un po' più tranquilli e considerare più da vicino, più in dettaglio, più petalantemente, se preferite, le questioni che sinora abbiamo soltanto sfiorato.

In particolare, dopo l'introduzione dei primi tre seminari, questa sera vorrei cominciare a vedere più da vicino il tema del corpo, in connessione con il primo di quei tre punti sui quali vi avevo detto la volta scorsa che avrei cercato di articolare il lavoro di quest'anno, e cioè la significazione, cui seguiranno il sesso e il senso.

1.

Che ne è dunque del corpo nella psicanalisi? Si dice, qualcuno ha detto, o perlomeno è uno dei luoghi comuni che è più facile sentire attorno alla psicanalisi (perlomeno che era più facile sentire negli anni settanta da cui siamo appena usciti), che la psicanalisi trascura, o perlomeno non tiene in debito conto, per lo stesso fatto di essere una pratica di linguaggio, il corpo. Questo non solo si è sentito da parte, diciamo così, delle persone esterne al campo analitico; qualche volta è stato sostenuto anche teoricamente da alcuni analisti; per citare il caso più eclatante, estremo, è sufficiente pensare a Wilhelm Reich, che a un certo punto ha creduto di dover valorizzare il corpo sino a trasformare la psicanalisi in una tecnica corporea, nella quale tuttavia la psicanalisi cessava, per questo spazio che veniva dato al maneggiamento, diciamo così, del

corpo in quanto tale, di essere quello che era. Sembra, in altri termini, che l'intento di valorizzare il corpo in quanto tale allo interno dell'esperienza analitica abbia portato, perlomeno nel caso di Reich, a queste conseguenze deliranti o quasi, che sono note, come quella della teoria orgonica.

Che la psicanalisi, tuttavia, sia in posizione di dover non dico certamente non tener conto, ma perlomeno mettere tra parentesi il corpo stesso nella sua pratica, è un dato di fatto, addirittura un dato di partenza: è noto, per esempio, che già all'inizio dell'esperienza analitica Freud escludeva che vi si potessero introdurre degli elementi di maneggiamento del corpo, che sarebbero stati invece del tutto ovvio nella pratica medica, da cui la psicanalisi era sorta. Quindi, in un certo senso, la psicanalisi sorge dalla pratica medica, che è immediatamente una pratica del corpo, con una messa fra parentesi del corpo stesso. Al posto della manipolazione, diciamo così, del corpo troviamo invece la manipolazione del linguaggio e senza dubbio il minimo che si possa dire è che il linguaggio e il corpo sono cose diverse.

Che posto dobbiamo dare allora al linguaggio fra quei due poli, quello psichico e quello somatico, in cui abbiamo articolato l'arco della distanza, i due punti estremi, per così dire, del campo che quest'anno ci siamo dati il compito di esplorare? Possiamo dire che il linguaggio è ciò che fa da articolazione, da punto medio fra soma e psiche? Possiamo dire cioè che avrebbe la stessa funzione che Freud riconosceva alla pulsione?

In un certo senso, già giovedì scorso avevamo risposto in modo affermativo a questa domanda: alla fin fine, la pulsione è proprio questo, qualcosa, abbiamo visto, dell'ordine di una energia che tuttavia si attacca alle parole, a quelli che Freud chiama i Vorstellungsrepräsentanz des Triebes, i rappresentanti della rappresentazione della pulsione; della pulsione non possiamo giungere a sapere nient'altro se non ciò che ce ne fa supporre il significante, in quanto dotato di un suo valore pulsionale, come dire di un suo valore di significante sessuale.

Il linguaggio e la pulsione sembrano essere dunque in una sorta di rapporto di equivalenza, per cui nella pratica della psicanalisi possiamo agire sulla pulsione, promuovendo o eliminando alcuni degli esiti, alcuni dei destini della pulsione stessa: per esempio togliendo delle rimozioni, promuovendo delle sublimazioni, provocando dei capovolgimenti nel contrario, eccetera; tutto ciò senza mai manovrare direttamente la pulsione - la quale del resto nessuno aveva mai potuto osservare -, ma operando invece sul linguaggio.

Allora, come è possibile questo in linea di principio? Che cosa giustifica questa sorta di equivalenza fra una entità del tutto supposta e che ha lo statuto di un concetto energetico come quello della pulsione e quell'entità niente affatto supposta, perché di esperienza quotidiana, e che non ha affatto invece uno statuto energetico, che è il linguaggio? Che cosa permette di articolare questi due livelli? Che cosa fa sì che la parola, in altri termini, entri in relazione con il corpo?

Credo, o perlomeno mi sembra che questa sia la strada migliore, che per rispondere a questa domanda non ci sia altro modo se non quello di ricorrere, come del resto Freud stesso ha fatto, alla nozione del movimento. Già alcuni anni fa, quando avevo affrontato una sorta di lettura-commento del saggio di Freud sull'Inconscio, ero giunto alla conclusione che bisognava intendere il Vorstellungsrepräsentanz, il rappresentante della rappresentazione, cioè il significante, nei termini di un rappresentante, cioè di un sostituto, di un movimento corporeo che, grazie a questo rappresentante, cioè grazie al significante, non veniva effettuato; questo è quel fattore di risparmio energetico, diciamo così, di risparmio di movimento che consente quella straordinaria accelerazione, quello straordinario effetto sul reale che ha avuto il genere umano in quanto composto di individui parlanti, dal momento che sicuramente la specie "homo sapiens", curiosamente detta "sapiens", è quella che ha influito, modificato incomparabilmente più di tutte le altre la faccia del pianeta. Gli effetti che l'uomo "sapiens" ha avuto a livello proprio della conformazione geografica, se volete, del pianeta

Terra non si sarebbero mai potuti raggiungere senza questo ausilio, senza questa protesi, senza questo strumento, questa leva, questa macchina, in definitiva, questa protomacchina che è il linguaggio stesso, attraverso il quale è possibile giungere a dei risultati senza compiere tutti quei passaggi intermedi che sarebbero necessari, senza compiere tutti quei tentativi, quegli errori, quelle ripetizioni che sarebbero necessari per arrivarci diversamente.

Il linguaggio si presenta dunque, sin da questo momento, per un verso come una protesi, per un altro come un parassita del corpo; vediamo poi di chiarire queste due determinazioni, in apparenza eposte, ma che in realtà si implicano a vicenda.

Allora, per quanto riguarda il rapporto fra il corpo e la parola, per aprire una breccia in questa direzione, mi è sembrato opportuno partire da una citazione di Lacan che, nella scritto su Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi, si esprime in questi termini:

"La parola infatti è un dono di linguaggio, e il linguaggio non è immateriale. E' corpo sottile, ma è corpo. Le parole sono prese in tutte le immagini corporee che catturano il soggetto; esse possono ingravidare l'isterica, identificarsi all'oggetto del Penisneid, rappresentare il flusso di urina dell'ambizione uretrale, o l'escremento trattenuto del godimento dell'avarò."

Mi sembra che questo passo di quello che forse è lo scritto fondamentale di Lacan possa servirci come filo conduttore per aprire la questione. Detto questo, non voglio rubare il mestiere all'Annalisa Davanzo che ha il compito, nel suo corso, di commentare questo scritto di Lacan; mi limiterò soltanto ad alcune considerazioni su queste poche righe, che però pongono, come vedremo, alcune questioni su cui è il caso di soffermarsi attentamente.

2.

Incominciamo dunque a vedere che ne è del corpo nell'insegnamento di Lacan; dicevo che alla psicanalisi si è obiettato di non tenere in debito conto il corpo: sicuramente Lacan è stato uno degli analisti che più è stato fatto oggetto, diciamo così, di questa critica.

Tuttavia, negli scritti di Lacan, se poi andiamo a vedere, oppure nei seminari, sono numerosissimi i riferimenti appunto al corpo, e qui ne abbiamo trovato uno in cui si dice addirittura che il linguaggio non solo non è un qualche cosa di diverso dal corpo, ma è corpo a sua volta, benché "corpo sottile". Ciò per cui invece Lacan si discosta dalle varie filosofie del corpo che il nostro secolo ha prodotto, bisogna dire, con straordinaria abbondanza a differenza di tutti gli altri secoli della storia occidentale, sta in questo: cioè nel fatto che per Lacan il corpo non è mai stato una sorta di realtà originaria, rispetto alla quale il linguaggio si ponesse come un qualche cosa di secondario, una qualche cosa di venuto dopo, ma piuttosto il contrario: il corpo, in quanto corpo dell'essere parlante, del "parlessere", non è un dato naturale, ma è corpo solo perché a sua volta incorporato in un altro corpo, che è propriamente quello del linguaggio.

Allora, cerchiamo di vedere che cosa significa questo. In una conferenza tenuta in Belgio a questo proposito, cioè a proposito del concetto lacaniano del corpo, Colette Soler ricordava come non possiamo dire che un animale "abbia" un corpo. Senza dubbio, da un primo impatto è evidente che non è la stessa cosa quando diciamo che un essere umano ha un corpo e quando diciamo che ce l'ha un gatto, un cane o un cervo. La persona che ricordavo prima aggiunge immediatamente dopo: "Un animale non ha un corpo perché è un organismo".

Probabilmente, se la prima affermazione mi sentirei di sottoscrivere appieno, questa seconda mi pare che avrebbe bisogno di una leggera messa a punto. Che gli animali non abbiano un corpo nello stesso senso in cui ce l'hanno gli esseri parlanti è senza dubbio vero; dire però che non lo hanno perché sono piuttosto degli organismi mi sembra un tantino ingiusto nei confronti di quelle che curiosamente si chiamano "le povere bestie"; dico che mi sembra un tantino ingiusto, perché basta un minimo di riflessione attorno al mondo animale per accorgersi di quanta cura gli animali abbiano del loro corpo, di quanto compiacimento, "narcisistico" sembrerebbe, se fosse ammissibile l'esistenza del narcisismo animale, di quante cu-

re appunto dedichino al loro corpo soprattutto alcune specie, alcune specie piuttosto che altre, ma in ogni caso, quale più quale meno, tutte quante. Basta che osserviate qualunque gatto di casa che si lisci il pelo con particolari cure per accorgervi che il minimo che si possa dire è che di questo corpo gode.

Allora, certamente non possiamo dire che un gatto abbia un corpo, e non lo possiamo dire semplicemente per il fatto che non possiamo dire che un gatto sia un soggetto. Essere soggetti comporta immediatamente di avere un corpo, benché tutta la filosofia e la religione si siano ingegnate a pensare che possa sussistere un soggetto senza il corpo; tutte le varie teorie dell'anima, dagli orfici ai pitagorici, a Platone, al Cristianesimo e giù giù per tutta la storia della filosofia, in definitiva dicono questo: il soggetto, e cioè la psiche, è più reale del corpo; in altri termini, la psiche può sussistere senza il soma e non viceversa; è dunque la psiche che "ha", che possiede il soma.

Allora, il problema è che, quando si ha una cosa, proprio nel momento in cui la si ha, se ne è separati. In altri termini, qualunque piccolezza si abbia, il minimo che possiamo dire è che per avere qualche cosa bisogna anche rassegnarsi ad averla perduta, cioè a non averla. Avere, possedere qualunque cosa implica che ci sia comunque una distanza, un minimo di distanza tra chi possiede e ciò che viene posseduto. Avere un corpo, in definitiva, significa che questo corpo, è, rispetto al soggetto, un qualche cosa di estraneo. Il soggetto, in quanto soggetto parlante, è dunque per definizione privato del corpo, del corpo in quanto - beninteso, adesso ne parlo in un senso un po' diverso da quello in cui ne parla Lacan nel brano che vi ho citato prima - del corpo in quanto, diciamo, sostegno biologico, sostegno reale della propria sussistenza.

In altri termini, ciò che per un qualunque animale si dà in una immediatezza che dobbiamo supporre assoluta, per un essere parlante si dà invece in un rapporto molto più complesso, che implica una separazione. Avere qualche cosa comporta una perdita come la condizione stessa dell'avere. Se io posso dire di avere un corpo, devo

immediatamente riconoscere che, in quanto lo "ho", io non sono identico, in quanto lo dico, con il corpo di cui sto parlando. Avere implica immediatamente non essere identico con l'oggetto di questo avere.

E' in questa sorta di paradosso, che da qualche parte ho chiamato "l'antinomia della ragione pratica", che si riassume tutto il problema del rapporto fra il soggetto e il corpo, in termini, vedremo poi nella seconda parte del seminario, tanto precisi e tanto estesi che tutta la questione della determinazione sessuale del soggetto, intendo dire della determinazione del soggetto in quanto maschile o femminile, e che quindi tutta la questione famosa della castrazione, di cui dovremmo riconsiderare i termini essenziali, può essere ricondotta, o se volete dedotta, da questa che chiamavo l'antinomia della ragione pratica. Per esempio: avere il fallo implica immediatamente di non esserlo; avere il fallo implica immediatamente di averlo perduto: è ciò che il fantasma articola nel fantasma di castrazione.

Passare dal fantasma ad una articolazione della sua logica è ciò che occorre per dare alla nostra considerazione del fantasma stesso, così come lo si può riscontrare con infinite varianti nell'esperienza dell'analisi, un minimo di consistenza, diciamo, matematica, cioè un minimo di qualche cosa che possa essere insegnato e cioè trasmesso.

Per tornare dove eravamo rimasti, direi che se un animale non ha un corpo allo stesso titolo in cui gli esseri parlanti dicono di averlo non è tanto perché sia un organismo, perché vivaddio anche gli esseri parlanti sono degli organismi; ma è piuttosto perché l'animale stesso, in quanto non parlante, non può avere il minimo sospetto di ciò che ho chiamato l'antinomia della ragione pratica, non può dunque avere il minimo sospetto del fatto che lui e il suo corpo non sarebbero la stessa cosa: un animale e il corpo dell'animale sono né più né meno che la stessa cosa. A partire invece dal momento in cui si cominciano ad articolare delle parole, il corpo appare immediatamente in una distanza, come un qualche cosa che si ha, quindi come un qualche cosa che si è perduto.

La domanda che pongo è dunque questa: dobbiamo allora ammettere che essere soggetti e avere un corpo, averlo nel senso di averlo perduto, sono la stessa cosa? In tutte le mitologie c'è qualche cosa che riguarda questa perdita originaria di una condizione di fusione di partenza, di una condizione di felicità originaria, in cui non ci sarebbe distanza, quella distanza segnata nel mito ebraico cristiano, per esempio, dalla consapevolezza del peccato, di una distanza fra il soggetto e il corpo; il famoso mito del paradiso terrestre, in definitiva non è altro che il mito di una verginità di rapporto fra il soggetto e il proprio sostegno biologico.

Tuttavia, la questione che vorrei porre è la seguente: fra i due estremi, quello mitico, diciamo, del mito dell'Eden, di questa supposta verginità originaria, di questa supposta identità del soggetto col proprio corpo, e la situazione che constatiamo dall'esperienza del sintomo, per esempio, in cui il corpo non ha altra consistenza che quella di essere il supporto del significante, in cui dunque il soggetto è espropriato dal proprio corpo, che diventa una sorta di pezzo di linguaggio - in definitiva il corpo isterico che cos'è? Il corpo isterico è il corpo "scritto", no? Il corpo che si fa supporto di un messaggio, di una parola che non viene detta, ma che finisce col parassitare il corpo sino a espropriare il soggetto di ogni possibilità di accesso, di accesso a che cosa? Non certo al godimento, perché che l'isterico goda del proprio sintomo è il minimo che si possa dire; senza dubbio, però, di accesso alla propria azione.

In fondo, il sintomo nevrotico per definizione, non solo isterico ma anche nelle altre nevrosi, è proprio questa sorta di sbarramento di possibilità di azione, che trae la propria origine in questa che potremmo dire la espropriazione del corpo.

Allora, diciamo, fra questi due estremi, quello del corpo parassitato, se mi consentite questo francesismo, dal linguaggio, e quello del mito di una originaria identità, non esistono forse delle possibilità intermedie? In altri termini: quando, per esempio, nella stessa conferenza di cui parlavo prima la Soler, riassumendo in

poche parole, molto precisamente, la teoria di Lacan a questo proposito dice: "Come soggetti del significante siamo disgiunti dal corpo", in questa formula, che mi sembra assolutamente esemplare perché molto concisa ed estremamente chiara, in questa formula si riassume una necessità del rapporto del soggetto al corpo in quanto mediato dal linguaggio, oppure si riassume piuttosto un modo di questo approccio, precisamente quel modo che è definito dalla storia in cui ci riconosciamo?

In altri termini mi chiedo: esistono altre possibilità di pensare il rapporto del soggetto con il corpo che non riducano il corpo ad una sorta di linguaggio?

Abbiamo visto già la prima volta, nell'esergo omerico che avevo dato a questo seminario, come per Omero il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, il corpo, non avesse altra realtà che quella di essere il corpo morto, il cadavere. E' a partire dal cadavere che abbiamo cominciato a pensare di avere un corpo. Ma se voi sfogliate i poemi omerici dal principio alla fine, non trovate nessun passo, non trovate nessun sospetto, nessuna possibilità di intendere che un essere parlante e tuttavia vivente potesse pensare minimamente di avere un corpo. In altri termini, la distinzione fra psiche e soma la trovate solo a proposito dei trapassati; gli esseri viventi non hanno un corpo, in Omero. Quando trovate, nella traduzione, che, ad esempio, il tizio si mise sul corpo un certo vestito, se andate poi a confrontare il testo greco trovate qualche cosa in cui il corpo non c'entra niente; si dice, per esempio: il tizio mise un mantello attorno alla pelle, $\pi\epsilon\pi\acute{\iota}\chi\epsilon\omicron\iota$; non esiste il corpo in quanto tale, esiste per esempio la pelle, esistono le ginocchia, esistono i piedi, le gambe, le braccia, tutte quelle parti del corpo che sono gli strumenti di una azione; il corpo in quanto tale, così come lo pensiamo noi, non esiste minimamente, se non come corpo morto. Sembra, in altri termini, che Omero ignori il fatto che degli esseri viventi hanno un corpo.

Facciamo un altro esempio, tratto questa volta non da un testo letterario ma da un reportage di un antropologo. Il solito missionario intervista il solito selvaggio e gli chiede: che cosa ti ab-

biamo portato noi? Lo spirito, non è vero? Il selvaggio lo guarda e dice: no, noi conoscevamo lo spirito; ciò che voi ci avete portato è stato il corpo. In altri termini, questo signore di non so quale isola dell'Indonesia e della Polinesia era rimasto sorpreso, negli insegnamenti occidentali, non tanto dal concetto di spirito, che chiaramente è un concetto che è alla base di qualunque esperienza religiosa per quanto primitiva, quanto dal concetto del corpo, che invece loro non avevano in quanto tale.

Ciò significa che nella mentalità che possiamo definire arcaica (e spero di aver modo, una di queste sere, di precisare che cosa può essere un concetto dell'arcaismo, o dell'arcaico), a differenza che per la nostra mentalità modernizzata (beninteso, questa modernizzazione incomincia molto presto: già in Platone è del tutto un fatto compiuto; la modernità incomincia ancora prima di Platone), ciò significa, dicevo, che per la mentalità arcaica non c'è un corpo da avere, anche se Omero è chiaramente un essere parlante, parlante anzi piuttosto bene, bisogna dire, dal momento che dopo parecchi secoli continuiamo a leggere le sue parole. Esiste dunque una possibilità, per quanto ci appaia lontana, lontana nel tempo, ma anche lontana dalle nostre possibilità di concettualizzazione, di pensare il corpo come qualche cosa di non separato dal soggetto; esistono, in altri termini, degli esseri parlanti che sono ben lungi dall'idea di avere un corpo.

Il corpo che non si ha, è questo il corpo vivente. Quando noi diciamo di avere un corpo, in realtà diciamo questo a partire dall'idea di avere un cadavere che ci portiamo appresso dalla mattina alla sera e con molta fatica. Ricordate il prologo di Così parlò Zarathustra, in cui Zarathustra, non avendo nessuno a cui rivolgere i propri discorsi, si carica sulle spalle il cadavere di un saltimbanco che era caduto dal suo filo: bene, il nostro rapporto con il corpo è più o meno questo.

Allora, la psicanalisi come si situa rispetto a questo problema? Certamente, non c'è il minimo dubbio, si situa all'interno di quella che possiamo chiamare la modernità. Già nel Progetto di Freud,

come avevamo visto a suo tempo, è implicita l'idea di occuparsi della psiche come di un qualche cosa di teoricamente separato dal soma; ma per lo stesso fatto, avevamo anche visto, di considerare la psiche alla stessa stregua del soma, ciò provocava una sorta di ribaltamento della prospettiva.

A partire da Freud - e credo che questa possibilità sia l'unica cosa per cui valga la pena di occuparsi di psicanalisi - è probabile, dicevo, che a partire da questo capovolgimento, cioè a partire dall'esperienza della psicanalisi, si schiuda la possibilità di un arcaismo concettuale, che naturalmente non potrebbe mai coincidere con l'arcaismo degli arcaici veri, ma che potrebbe per lo meno recuperare alcuni di quei punti, o se volete di quei (mettiamo pure tra virgolette il termine) "valori" che con l'uscita dall'arcaismo sono stati perduti.

Che tuttavia Freud abbia compiuto questo rovesciamento di cui vi avevo già parlato non significa certo che poi tutta la psicanalisi si sia svolta nella direzione di questo rovesciamento e non significa neppure, in definitiva, che nello stesso Freud tutte le conseguenze di questo gesto assolutamente inaudito siano state tratte, anche perché la psicanalisi si è affannata sin dal primo momento a rincorrere la scienza supponendo di mancare di qualche cosa rispetto a quella chiarezza cartesiana, matematica, che rendeva gli enunciati della scienza così meravigliosamente trasmissibili, dimostrabili, indiscutibili.

A furia di inseguire un ideale scientifico, nel senso in cui Freud diceva che la psicanalisi non ha una sua Weltanschauung, ma che la visione del mondo della psicanalisi è quella scientifica, a furia di inseguire la scienza in questo miraggio di "cartesianizzazione", la psicanalisi non si è accorta che era piuttosto la scienza ad inseguire la psicanalisi, nel senso che era piuttosto la psicanalisi ad essere andata più avanti della scienza e che la scienza cartesiana nelle sue punte più avanzate, come ho cercato di dirvi qualche settimana fa, in realtà stava solo, all'inizio di questo secolo, cominciando ad articolare delle cose che la psicanalisi aveva riscontrato sin dal primo momento.

Tutto ciò per dire insomma, che il corpo, come viene pensato nella psicanalisi, è ancora quello determinato, nel destino dello occidentale, a partire prima di tutto dal concetto cartesiano del co-gito e prima ancora, se volete, a partire dalla scelta platonica.

Che l'oggetto della psicanalisi sia il soggetto della scienza, ebbene questo la dice lunga sul fatto che la psicanalisi in quanto tale non poteva pensare il corpo se non attraverso dei giri piuttosto complicati, giri che vengono testimoniati, per esempio, dal concetto di pulsione di cui abbiamo parlato la volta scorsa. La pulsione è un modo, è un concetto limite fra psichico e somatico, dice Freud, è questo è il giro che dovrebbe permettere alla psicanalisi di rendere conto del corpo nei termini della scienza, producendo, evidentemente, degli enunciati che non sono, alla fin fine, degli enunciati scientifici, anche se utilizzano l'armamentario della scienza per rendersi trasmissibili.

Il soggetto della scienza, cioè ciascuno di noi, se volete, è quello che ha un corpo, che lo ha perché lo ha perduto; il soggetto della scienza è il frutto più maturo di quella scelta platonica di attribuire al soggetto un corpo, di attribuirgli dunque un cadavere. Difatti, è in Platone che troviamo per la prima volta questo concetto del corpo come tomba; lo troviamo esattamente nel Cratilo, come ricordava sabato scorso Erminia Macola, a partire dal gioco di parole fra $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, corpo, e $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$, segno: il corpo è una tomba (sema), ma guarda caso prima di significare "tomba" questa parola significa appunto "segno"; il corpo è dunque un segno.

3.

Il vivente, in Platone, non è il corpo, ma è l'anima, la $\psi\upsilon\chi\eta$; $\psi\upsilon\chi\eta$ significa il soffio, originariamente, come "spiritus" in latino, la $\psi\upsilon\chi\eta$ è appunto la vita in quanto separata dal corpo. Il corpo-tomba di cui parla Platone è dunque il corpo-segno; il corpo soma, in quanto cioè corpo morto, è precisamente il corpo del significante, cioè il corpo linguistico, quello che da questo momento in poi vorrei chiamare il corpo della significazione.

Ed è precisamente di questo corpo della significazione che parla Lacan nel brano che vi ho letto prima; certamente la psicanalisi non trascura (come potrebbe?), non ha mai trascurato, non si è mai dimenticata, neppure per^{un} attimo, di questo corpo della significazione; precisamente, per riprendere l'espressione di Lacan, quello che può essere ingravidato dalle parole, che si può identificare nell'oggetto del Penisneid, ecc.; questo corpo è il supporto del significante.

In altri termini, il corpo di cui la psicanalisi si occupa e l'unico che abbia finora concepito è un corpo che, in quanto strumento, in quanto oggetto del parassitismo da parte del linguaggio, è un corpo sostituito dal linguaggio; in altri termini, il significante, rendendo superfluo, risparmiando, facendo risparmiare al soggetto un movimento corporeo, fa sì che un pezzo del corpo, diciamo così, un movimento del corpo venga sottratto al soggetto stesso. Il linguaggio sostituisce il corpo, ed è per questo che il linguaggio si dà come corpo. Come dire, in altri termini, che la psicanalisi porta alle conseguenze estreme, e cioè sino al punto del capovolgimento, la concezione medica del corpo, concezione medica che, come ricordavamo già prima, non conosce altri corpi se non morti.

Allora, ci sarebbe tutto un discorso evidentemente da fare sul rapporto fra la medicina e il corpo; probabilmente lo faremo molto presto. E' indiscutibile che la medicina trova nella vita, cioè nel fatto che il corpo sia un corpo vivente, un inconveniente, e tutta la tecnologia, tutto l'apparato tecnologico di cui la medicina moderna si è dotata, serve per l'appunto ad aggirare questo inconveniente, cioè a poter trattare il corpo vivente come se fosse morto. I vari tipi di prove, di analisi, le varie ecografie, le varie radiografie eccetera servono a ridurre il corpo allo stato di cadavere pur conservandogli una specie di vita.

R. FERIGOLLI: - E' interessante che la patologia clinica, cioè la specialità di cui è fornito il direttore di un laboratorio d'analisi, a livello istituzionale sia ancor oggi legata all'anatomia patologica.

Esattamente.

E. MACOLA: - Legata a ...?

R. FERIGOLLI: - Ad anatomia patologica; cioè, le scuole di specializzazione in patologia clinica tendono, in genere, agli istituti di anatomia patologica e non, come forse sarebbe più logico, dalla clinica medica che è anche metodologia clinica.

Su questo tema che risulta particolarmente eccitante, a quanto pare, ritorneremo comunque prossimamente, credo il tredici, giorno in cui ho invitato un radiologo a parlarci del corpo nella radiologia.

La psicanalisi, dunque, porta alle estreme conseguenze questo concetto medico del corpo; lo porta tanto alle estreme conseguenze che, diciamo, fa qualcosa di più, qualcosa di meglio rispetto alla anatomia patologica, che riduce il corpo in fettine da microscopio. La psicanalisi lo riduce in qualche cosa di ancor più incorporato, lo riduce in parole; è, diciamo, in quanto tale l'unica medicina assolutamente rigorosa, proprio perché esclude ogni manipolazione immediatamente corporea e quel che resta del corpo non sono altro che le parole che, "corpi sottili", come dice Lacan, si trasmettono, attraverso l'atmosfera vibrante dello studio dell'analista, dalla laringe del parlante all'apparato uditivo dell'analista; tutto ciò che resta del corpo, nella pratica analitica, è questa vibrazione.

Si introdurrebbe qui qualche osservazione sull'uso del divano, che chiaramente ha il compito di mettere disteso il corpo, per l'appunto, del soggetto, di porlo, per così dire, in posizione di riposo, anche se è una posizione di riposo, bisogna dire, piuttosto faticosa da sostenere, perché è una posizione di riposo piuttosto innaturale, come di solito l'analizzante si lamenta che sia. Insomma, la parola deve sostituire il corpo in tutto e per tutto, funziona come un perfetto equivalente del corpo; in questo senso, ripeto, la psicanalisi perfeziona la medicina, passando dal corpo come cadavere, cioè come tomba, al corpo come significante, cioè come "sema"; insomma, la psicanalisi porta a compimento il progetto occidentale di scorporazione del soggetto. Semmonché, come tutti i complimenti, quando sono complimenti seri, questo può aprire la strada ad un capovolgimento, come dicevo prima. Allora, questo capovolgimento è

già avvenuto? Evidentemente sì, è stato il primo passo di Freud, senza questo non ci sarebbe stata neppure una psicanalisi; evidentemente sì, ma non tutte le conseguenze ne sono state trattate.

Che il linguaggio sia un sostituto del corpo, un sostituto adeguato, è del resto abbastanza percepibile dal fatto che, per esempio, l'esperienza analitica ha indubbiamente degli effetti somatici piuttosto notevoli, non solo nel caso delle famose problematiche psicosomatiche, su cui poi avremo modo di ritornare, ma proprio sull'aspetto cosiddetto fisico delle persone.

Tuttavia il corpo di cui si occupa la psicanalisi è, dicevo, soltanto quello della significazione; proviamo dunque a fare qualche considerazione a partire da questo dato di fatto, a partire da questo corpo della significazione: il corpo della significazione è il corpo in quanto incorporato in quell'altro corpo che sarebbe il corpo del linguaggio. La parola può, per esempio - dice Lacan nel brano che vi ho citato - ingravidare l'isterica; la gravidanza isterica è il frutto di una fecondazione, diciamo così, attraverso la parola.

Senza il cristianesimo, riusciremmo difficilmente a farci una ragione di questo. Che la parola possa generare è alla base del cristianesimo stesso, il cui ideatore, come sapete, fu concepito in un modo un po' speciale. Che il Verbo, come dice Giovanni, si sia fatto carne è il presupposto stesso di quegli sviluppi che ci coinvolgono, che lo vogliamo o no, che sono gli sviluppi del Cristianesimo: cose su cui, bisogna dire, in quanto viventi nell'epoca della tecnologia e della scienza, riflettiamo troppo poco, e facciamo sicuramente male; facciamo male a rifletterci poco, perché ci impediamo con questo di capire molte cose di quelle che diciamo.

Per esempio, riflettiamo su questo: Giovanni, all'inizio del quarto Vangelo, dice che il Verbo, λόγος, si è fatto carne, σὰρξ; non dice certo che si è fatto corpo; non è "corpo", non è "soma" il termine posto in questione. Senza dubbio il Verbo assume un corpo e, attraverso la passione e tutta la storia che sapete, di questo corpo rimane un corpo "glorioso". Il corpo glorioso, quello che a un certo

punto viene assunto in cielo ... fra l'altro è significativo che nessuna religione abbia mai dato tanto peso al corpo come quella cristiana, sino a questi dogmi, come quelli dell'assunzione di Cristo o della Vergine o che so io e sino a quello della resurrezione della carne. Nessuna religione era mai giunta a tanto da pensare che la carne, in quanto tale, possa godere di una vita eterna. Se faccio questi riferimenti è perché c'è una esperienza della carne, che si articola intimamente con quella del corpo, ma non è precisamente la stessa cosa; e tuttavia non mi sembra inutile rifletterci un attimo, a questa differenza. Nell'esperienza cristiana, a differenza del corpo, che di per sé è glorioso, la carne è piuttosto il corpo in quanto soggetto al peccato; il Verbo si fa carne e non corpo, perché l'essenziale di tutta la questione dell'incarnazione è che Cristo assume su di sé il peccato, mica il corpo: assumere un corpo è una co-setta da niente, qualunque demone può fare cose di questo tipo.

C'è nell'esperienza cristiana della carne qualche cosa di molto più vivo, se mi consentite il termine, di quanto vi sia nell'esperienza scientifica del corpo. Allora, come potremmo definire questa dimensione corporea della carne, che poi è un concetto che ha guidato tutta la riflessione occidentale sul corpo fino al Rinascimento? Che cos'è la "carne"? Direi, con una formula: la carne è l'inverso della pulsione; cioè: se, come dice Freud, la pulsione è il rappresentante psichico del corpo, la carne mi pare che sia, piuttosto, il rappresentante corporeo della psiche. La carne è il corpo in quanto infetto, in quanto affecté si direbbe in francese, "toccato", in quanto toccato dal peccato; ma non è certo il corpo a peccare, è per l'appunto la ψυχή, è l'anima.

Evidentemente, quando l'evangelista dice la parola è diventata carne e non corpo non usa le parole a caso e questa funzione della parola, del resto, era già inscritta nell'esperienza giudaica sin dalle origini, sin dalla creazione: come sapete, Dio crea le cose nominandole; la nominazione si traduce immediatamente in creazione. Idea molto giusta, bisogna dire, dal momento che non c'è altro modo di far esistere le cose se non quello di dar loro un nome.

Allora, dire che la parola è corpo, come dice Lacan in quel brano, significa anche il corpo è fatto di parole? Non c'è dubbio che, ogni volta che Lacan parla del corpo, parla del corpo della significazione e intende precisamente questo, cioè intende che il corpo è fatto di parole. Quando dico "il corpo della significazione" questo deve intendersi sia nel senso soggettivo sia nel senso oggettivo di questo genitivo. In altri termini, di corpi, a partire dal fatto di parlare, ne esistono almeno due; ogni volta che diciamo: "Ho un corpo" non ci accorgiamo che stiamo dicendo che di corpi invece ne abbiamo due, quello della significazione in senso soggettivo e quello della significazione in senso oggettivo.

In senso soggettivo, quando dico "il corpo della significazione", il corpo della significazione è semplicemente il corpo dei significanti, il corpo dei significanti come si dice il "corpo insegnante", come si dice "il corpus iuris"; insomma, l'insieme dei significanti non c'è il minimo dubbio che sia un corpo; i significanti fanno corpo.

Ma "il corpo della significazione", nel senso del genitivo oggettivo, è piuttosto il corpo in quanto sottoposto ai significanti. Allora, dobbiamo intendere che il corpo è "generato" dai significanti? Così come Cristo era stato generato dal logos, dalla parola? E cioè dobbiamo intendere che senza significanti non avremmo un corpo, ma semplicemente un organismo?

4.

Quello che dicevo prima su Omero e il buon selvaggio di non so più quale isola è che mi pare sussistere una terza possibilità. Allora, per evitare le possibili confusioni terminologiche, che poi si traducono sempre in confusioni concettuali, proporrei di operare una piccola distinzione e cioè intanto di chiamare "soma" direttamente il corpo della scienza, cioè il corpo in quanto corpo morto. Esiste tuttavia ancora, e forse ancora per poco, nel concetto che noi ci facciamo del corpo, qualche traccia dell'esperienza della carne. Riserviamo il termine "corpo" soltanto a questa secon-

da accezione. Questa distinzione fra "soma" e "corpo", del resto, non è totalmente arbitraria, dal momento che in tedesco, per esempio, è una distinzione piuttosto corrente, dal momento che i tedeschi, come sapete, hanno spesso dei doppioni nelle parole: c'è la parola di origine latina e c'è la parola di origine più propriamente germanica. Allora, anche per "corpo" i tedeschi hanno due parole; la parola latina, che è Körper, è solitamente la parola che usa Freud ogni volta che in italiano trovate "corpo"; e la parola tedesca Leib, che è invece la parola che solitamente usa Husserl ogni volta che parla del corpo. Questo doppione, poi, non è semplicemente un doppione, nel senso che i due termini, quello latino e quello germanico, si specializzano assumendo delle significazioni leggermente diverse e, in particolare, Leib corrisponde a ciò che prima chiamavo il corpo e Körper corrisponde piuttosto a ciò che prima chiamavo il soma. Ripeto, non è un caso che Freud usi quasi esclusivamente il termine Körper; il "quasi" è una cautela, perché non ho controllato che sia sempre così, ma nella maggior parte dei casi è sicuramente così. Mentre Husserl, che cerca di pensare il corpo in quanto corpo vivente (e lasciamo perdere se poi ci riesca, e fino a che punto; vi torneremo), usa, ripeto, il termine Leib.

Che relazione possiamo porre, per concludere per questa sera, fra il corpo dei significanti, il corpo della significazione, quello che adesso chiamavo il corpo in quanto tale, e quello che adesso chiamavo il soma? Dal punto di vista della scienza, senza dubbio il soma, dei significanti, non porta la minima traccia ed è assolutamente impermeabile; quel corpo, di cui Lacan dice che è incorporato in quell'altro corpo che è il corpo dei significanti, non è propriamente il soma della scienza, è piuttosto quello che chiamavo prima il corpo in quanto porta traccia dell'esperienza della carne: tutta l'esperienza isterica del corpo, per esempio, sarebbe inconcepibile, ripeto, senza questo tratto, se mi consentite il termine, di carnalità.

Allora, a partire da questo momento, possiamo tranquillamente abbandonare alla scienza il suo soma, costituito di atomi che costituiscono molecole che costituiscono macromolecole che costituiscono

no organelli che costituiscono cellule che costituiscono tessuti che costituiscono organi che costituiscono organismi (c'è tutto un albero, qui, evidentemente, di cui bisogna tener conto); lasciamo alla scienza il soma e occupiamoci del corpo, del corpo in quanto entra in relazione al significante e alla significazione, del corpo in quanto, come dice Lacan, "è fatto" da quell'altro corpo, che è il corpo del linguaggio. Letteralmente (vi cito da Radiofonia): "Il primo corpo fa il secondo incorporandovisi"; che dunque il corpo per Lacan sia chiaramente un corpo generato dal significante, che quindi il significante sia primario rispetto al corpo, questa è la base, diciamo, il perno di tutta la concezione lacaniana, ma psicanalitica anche, in genere, del corpo o perlomeno di tutte quelle espressioni analitiche che abbiano un minimo di rigore, perché poi per i deliri parapsicologici ... allora chiaramente la cosa non funziona così.

Allora, quando parliamo di corpo in psicanalisi, la prima cosa che intendiamo è sicuramente il corpo del significante, il che costituisce un progresso rispetto alla scienza; dico che costituisce un progresso, anche se Lacan, come sapete, dice che non c'è progresso; che non c'è progresso significa questo: non è che non ci sia progresso completamente, c'è un progresso da una parte che si paga però con un regresso dall'altra parte.

Ciò costituisce un progresso rispetto alla scienza, ma lo dobbiamo pagare ... in che termini? Non certo in termini di godimento, poiché delle parole, come dimostra l'isteria, si può godere come di un oggetto (e qui gli esempi che Lacan portava nel brano citato sono del tutto espliciti); ma lo paghiamo in termini, piuttosto, di vita, di possibilità di vita. Le possibilità di vita e le possibilità di godimento non sono precisamente la stessa cosa.

Il fatto è che il corpo del significante è dotato di una vita sua, tutta particolare "tutta sua" come si dice, che della nostra, alla fin fine, se ne fotte; tanto se ne fotte che, per fare un esempio, la bomba atomica è un effetto della vita del significante.

Il corpo del significante ci permette quel risparmio energetico,

ci permette dunque il progresso tout court, ma noi paghiamo questo progresso nei termini di un regresso, di un regresso in termini di possibilità di vita. Mi dispiace di non aver qui quel brano di Lacan di cui vi dicevo prima, che è particolarmente simpatico, in cui dice questa cosa e dice anche, per esempio: se gli antichi romani potessero destarsi oggi troverebbero orrendo il nostro modo di vivere. Quando dico che insomma il significante è questo parassita, che vive della vita che ci toglie, un esempio di questo, senza andare alla bomba atomica, ma che in definitiva ha, in piccolo, la stessa struttura, è il sintomo in quanto tale; il sintomo cos'altro è se non la vita del significante che vive nel nostro corpo, nella nostra anima, come preferite, così come il virus vive della vita di una cellula?

L'unico modo che abbiamo per difenderci da questo parassita, da questo virus, più precisamente, è quello di riuscire, qualche volta (ma la cosa non sempre è facile), a dare senso ai significanti; dare senso ai significanti vuol dire invertire questo processo, questo parassitismo, vuol dire riuscire ad assumere il corpo del significante all'interno del corpo della nostra esperienza.

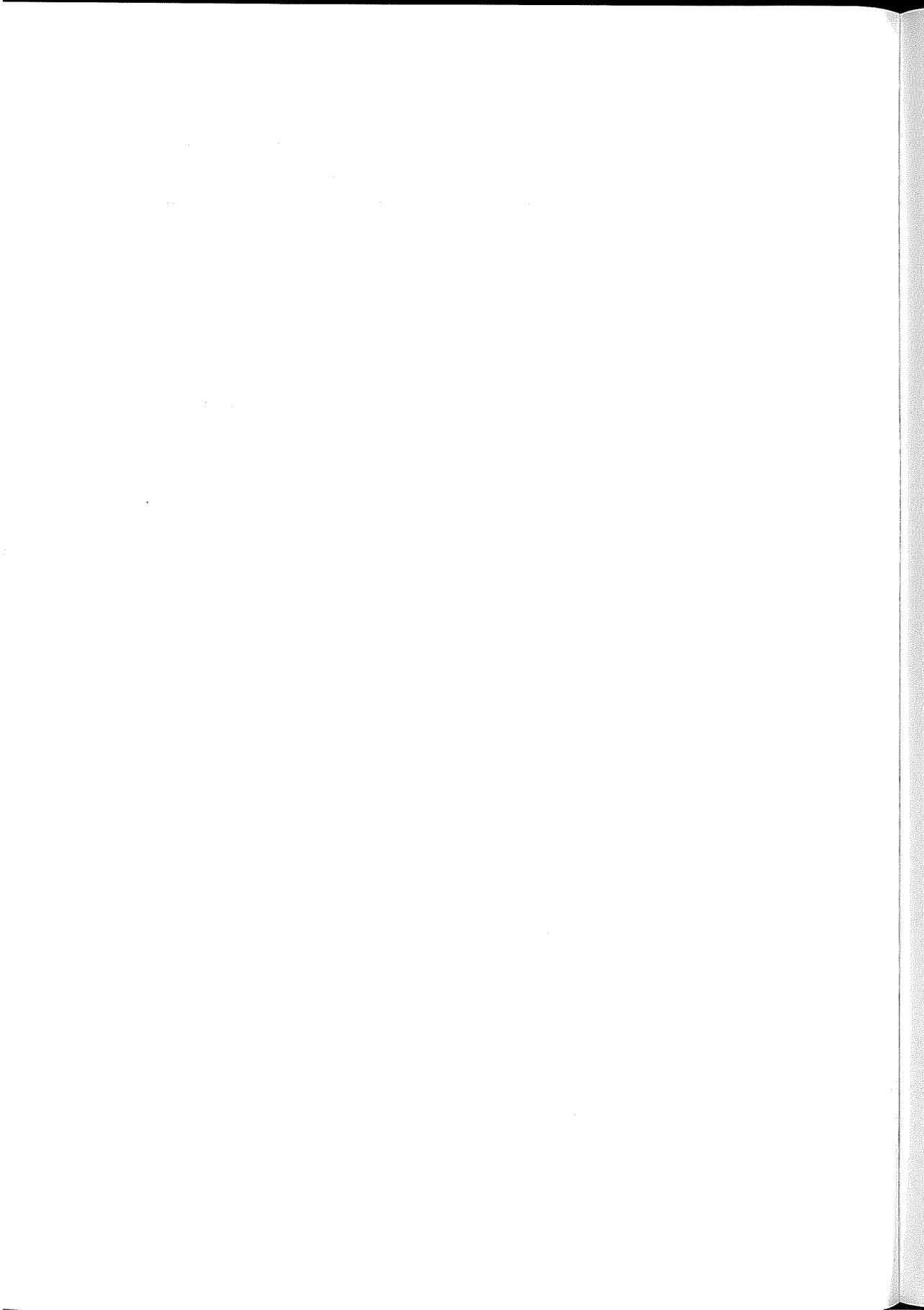
Nell'epoca in cui viviamo, in cui è del tutto evidente che il significante viva di una vita sua (basti pensare agli sviluppi dell'informatica, in cui vedete come i significanti ormai possano tranquillamente concatenarsi e funzionare perfettamente a prescindere da qualunque soggetto, cioè da qualunque movimento corporeo), non mi sembra secondario interrogarsi su queste cose, cioè interrogarsi su che rapporto può sussistere fra il primo e il secondo corpo, fra il corpo della significazione nel senso dei significanti e il corpo che noi ci portiamo a spasso.

Allora, il corpo della significazione, benché possiamo giocare con le parole, sicuramente non significa la stessa cosa a seconda che intendiamo questo genitivo come un genitivo soggettivo o come un genitivo oggettivo; la cosa non mi pare perfettamente reversibile. A questo proposito dice Lacan che il corpo del linguaggio è un corpo un po' speciale, lo definisce "un corpo sottile"; questo ag-

gettivo "sottile", messo assieme a "corpo", non dobbiamo prenderlo come una semplice metafora: questa espressione "corpo sottile" ha una sua storia, ha una sua tradizione e non capita per caso nel testo di Lacan.

Da questo partiremo la prossima volta per andare a vedere che cosa significa è qual è il peso che questo termine assume nel testo che stiamo interrogando.

Padova, 29 novembre 1984



V.

"Corpo sottile"

Giovedì scorso abbiamo interrotto il filo dell'argomentazione su una domanda lasciata senza risposta, cioè che peso bisognasse dare al termine "corpo sottile" che interviene nel breve brano di Lacan, dall'articolo Funzione e campo della parole e del linguaggio, che avevo citato. E' evidente sia dal contesto, sia dalla lettera, che dall'espressione, che con questo termine Lacan vuol dire che il linguaggio ha una costituzione, per così dire, materiale. Che le parole abbiano un loro corpo, dal momento che ci stiamo ponendo la questione del rapporto fra il corpo e il linguaggio, per ora nella sua determinazione di significazione, che le parole abbiano una costituzione materiale risulta se non altro dal fatto che sono fatte per essere scambiate, udite. Su questa materialità del significante Lacan insiste - siamo intorno agli anni '50 - a più riprese. Una questione che possiamo porci, tuttavia, è se il significante sia dotato di un suo corpo, di una sua materialità, in quanto tale, cioè in quanto significante, dotato di significazione. Mi spiego meglio: già altre volte, gli anni scorsi, abbiamo potuto considerare il fatto che la concreta esecuzione di un certo significante, l'emissione fonica di una parola, non ha altra consistenza che quella di essere una scrittura del significante; in altri termini, la parola materialmente pronunciata, nel suo corpo, non avrebbe uno statuto diverso da quello della rappresentazione di parola, della Wortvorstellung, cioè della scrittura. Se questa ipotesi è vera dobbiamo ammettere che il significante è materiale, ma non in quanto tale, che cioè il suo avere un significato, il suo essere dotato di significazione, non è l'effetto della sua materialità. Non è in quanto significa che ad esso può essere attribuito questo "corpo sottile". Sta di fatto che, per lo meno a partire dall'introduzione del termine "significante" nell'uso corrente della psicanalisi, agli psicanalisti piace insistere su questo carattere materiale del si-

gnificante. Quanta responsabilità, di questo, abbia quel riferimento materialistico che nella cultura del nostro tempo è stato, ad un certo punto, di dovere, almeno per certo settore di tale cultura, è inutile dire. Certo, come notava Colette Saler in quella conferenza che ho già citato, nell'insistere sul carattere materiale del linguaggio, Lacan si trova in una compagnia che può sorprendere, dato che si trova a dire la stessa cosa che, qualche anno prima, in una polemica divenuta poi famosa, aveva sostenuto Stalin, affermando che il linguaggio non è una sovrastruttura, per dirla in termini marxisti. Sicuramente non è il caso di insistere qui su queste vecchie questioni; piuttosto si tratta di osservare che dire che il significante è materiale, come lo stesso Saussure sosteneva, e definirlo come un corpo sottile, non è precisamente la stessa cosa. In questo contesto l'espressione "corpo sottile" introduce un riferimento ad una dimensione che è tutt'altro che materialistica, nel senso classico del termine. Da dove sarebbe piovuta, allora?

1.

Sapete che questo testo è la riscrittura dell'intervento che Lacan aveva fatto a Roma nel 1953; non so fino a che punto il testo pubblicato su "La psychanalyse" nel '56 e più tardi negli Ecrits corrisponda all'intervento orale; sicuramente nel mettere per iscritto degli interventi orali Lacan li modificava, e tuttavia non mi sembra da escludere che questo termine sia piovuto su Lacan attraverso la lettura di un articolo di Robert Klein che, nel '56, pubblicava sulla "Revue de métaphysique et de morale" L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno. In ogni caso, è una coincidenza di tempi che mi sembra degna di essere sottolineata. In questo articolo di Klein, dunque, interviene con una funzione chiave questo termine "corpo sottile".

Se anche non lo ha preso da qui, Lacan lo ha preso comunque dalla stessa tradizione che lo storico dell'arte aveva per l'appunto esplorato in questo testo. Si tratta infatti di un termine tecnico, non di una espressione casuale, che ha un posto preciso in tutta u-

na tradizione filosofica, la stessa esplorata da Klein, che dallo stoicismo, dal concetto di pneuma stoico, poi risale, per percorsi laterali e obliqui, attraverso Sinesio e in particolare il suo breve testo sui sogni, e Ugo da San Vittore fino a Marsilio Ficino e Giordano Bruno: in un tempo di circa mille anni il termine si inserisce in diverse situazioni storiche e filosofiche, mantenendo una sua precisa identità di significazione.

Allora, in questa tradizione, che cos'è il corpo sottile o spiritus corporalis? E' una sorta di entità intermedia fra ciò che è materiale e lo spirituale, una sostanza riferita non certo ai significanti ma piuttosto alle immagini, ed è curioso che, per definire il significante, Lacan utilizzi questo termine utilizzato dalla tradizione cui appartiene per l'immagine e non per la parola. Col corpo sottile ci troviamo nel pieno del dibattito filosofico intorno a quelle facoltà che Aristotele chiamava fantasia e la tradizione latina imaginatio, immaginazione.

Dal punto di vista della psicanalisi, l'immaginazione non ha mai riscosso molto interesse, è stato piuttosto il filone fenomenologico a sfruttare questo concetto, mentre gli psicanalisti si sono sempre occupati molto dell'immaginario, che non è la stessa cosa dell'immaginazione. Questa dobbiamo piuttosto concepirla come una facoltà dell'anima, almeno a partire dal De anima aristotelico; una facoltà dell'anima con una sua posizione strategicamente essenziale in quanto intermedia non direi direttamente fra il corpo e l'anima stessa, ma piuttosto fra i rappresentanti psichici del corpo e dell'anima, cioè fra la sensibilità e l'intelletto. L'imaginatio, o $\psi\upsilon\chi\rho\alpha\sigma\iota\alpha$, ha il compito di mediare fra i dati sensibili e quelli intellettuali; per esempio assicura la possibilità di immaginare degli enti astratti, geometrici, e così, di risalire dai dati dell'esperienza all'elaborazione intellettuale, problema che si pone, evidentemente, a partire da Aristotele e non prima. In altri termini, l'imaginatio ha la stessa funzione che in Kant avrebbero svolto, molto più tardi, la Einbildungskraft e la Urteilkraft, la capacità di immaginazione e la capacità di giudizio.

Come vedete, ci troviamo al cuore dell'articolazione fra psichico e somatico, benché sul piano filosofico, per cui non è tanto la questione del corpo in quanto tale che si pone, quanto quella del corpo in quanto mezzo di conoscenza, dotato di sensibilità. Il territorio, cruciale, occupato dal termine "corpo sottile" corrisponde dunque allo spazio che in Kant avrà l'immagine schema. Quelli che erano qui quando abbiamo parlato della Critica della ragione pura ricorderanno che l'immagine schema ha la funzione, determinante, di permettere il passaggio dai dati della sensibilità ai dati dell'intelletto.

La $\psi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\delta\alpha$, per Epitteto, ad esempio, come dice Klein nell'articolo che citavo prima, è "il portavoce del corpo nel concerto della facoltà", e ha la funzione di rappresentante psichico del corpo che più tardi Freud avrebbe riconosciuto alla pulsione. Ora, da che mondo è mondo, la fantasia, o l'immaginazione, funziona, come dice la parola, a partire dalle immagini; non tutte le immagini, non quelle dei quadri, per esempio, ma prevalentemente le immagini della nostra mente, i sogni. Se vogliamo dare una determinazione a questo corpo sottile pensiamo a ciò di cui sono fatti i sogni, e la esperienza del sogno è sempre stata del resto al centro della riflessione sul soggetto in quanto tale. Il sogno è sempre stato al limite della produzione soggettiva proprio in quanto soggettiva, e non è un caso, ovviamente, che Freud sia partito dall'Interpretazione dei sogni: il sogno è una produzione di immagini. Come oggetto di sapere il sogno ha dunque questo statuto privilegiato di non avere altra consistenza che quella di essere un qualcosa di soggettivo. Da Omero ad Aristotele a Freud il sogno è sempre stato un punto di riferimento essenziale nella riflessione sul funzionamento della $\psi\upsilon\chi\eta$. La stessa psiche omerica, come abbiamo visto nel primo seminario di quest'anno, ha una sua materialità: quella che si ferma sulla testa di Achille quando fa il sogno, è un corpo sottile così come sono corpi sottili i sogni. Con l'immaginazione o fantasia, nel senso antico del termine, rientriamo così in un concetto arcaico dello psichico: la psiche non è qui un alcunché di imate-

riale, ma come un doppio del soggetto, un'immagine. Non ci ingolferemo qui in una disamina di questa tradizione, piuttosto oscura - è uno di quei campi del sapere riservati agli eruditi - tanto più che è una tradizione che, benché abbia la durata rispettabilissima di quasi un millennio, dallo stoicismo al tardo rinascimento, risulta per noi del tutto estranea e lontana in quanto si è bruscamente interrotta con lo sviluppo moderno della scienza.

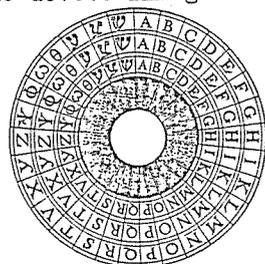
Proprio per questa inattualità, quasi da reperto archeologico, che ha il termine di "corpo sottile", mi sembrava che andasse rilevato, ~~mal~~ testo di Lacan, quasi come un segnale di un qualcosa che sta dietro.

2.

Il culmine di questa tradizione, il suo punto più alto ma anche conclusivo, sta appunto in Giordano Bruno, ed è questo il campo che esplora Klein nell'articolo di cui parlavo prima: Bruno inserisce questa riflessione sulla immaginazione all'interno della mnemotecnica, cioè dell'arte della memoria. Di lui, sui libri di scuola, ci si fa di solito un'immagine falsata che solo recentemente è stata corretta da alcuni studi partiti, curiosamente, dal campo della storia dell'arte piuttosto che dal campo della filosofia. Nella storia della filosofia Bruno è trattato come un anticipatore un po' raffazzonato di quelle che saranno poi le grandi scoperte della scienza, mentre è stato dimostrato che egli è piuttosto quello che tira le somme della grande tradizione ermetica e magica. Il pensiero di Bruno possiamo considerarlo un tentativo colossale di fondare una magia naturale, cioè una filosofia che fosse immediatamente un pensiero che in quanto tale avesse il compito di agire. La magia in effetti non è che l'azione del pensiero in quanto pensiero, la famosa onnipotenza del pensiero di cui parla Freud in Totem e tabù. La magia di Bruno si vuole come una magia naturale la cui capacità di azione è tutta impostata sulla funzione determinante delle immagini: è attraverso le immagini che il mago bruniano - i maghi di cui Bruno parla possono essere i saggi persiani dello zoroa-

strismo, o gli yoghin, come diremmo oggi, ovvero gli antichi gymno-
sophistae, o per esempio gli apostoli che compiono i loro miracoli
 attraverso una forma di magia naturale. Uno dei motivi del destino
 poco divertente cui andò incontro il nostro amico sta nel suo ten-
 tativo di ridurre la tradizione cristiana nei termini di una forma
 di magia naturale. Lungi dall'essere un anticipatore della scienza
 galileiana, Bruno tenta di pensare una forma di magia in cui far
 rientrare persino la religione cristiana. All'interno di questo pro-
 getto, l'immagine e l'immaginazione, cioè il corpo sottile, svol-
 gono una funzione del tutto determinante perché è proprio alle im-
 magini che poi Bruno affiderà il ruolo di mediatori fra il pensiero
 e il reale, di essere perciò lo strumento portante, per esempio,
 dell'arte della memoria o di tutte quelle forme, diremmo oggi, di
 suggestione, che portano a compimento quelli che una volta si chia-
 mavano i miracoli e che per Bruno non sono altro che opere della
 magia, opere del tutto "naturali", nel senso cinquecentesco del ter-
 mine. Come conclude Klein in questo articolo, insomma, l'immagine è
 il corpo sottile del pensiero così come l'immaginazione è il corpo
 sottile dell'anima, ed è attraverso l'immagine e l'immaginazione
 che il pensiero si trasforma in azione.

Bruno giunge a sviluppare una vera e propria teoria delle imma-
 gini, in sé compiuta come un'arte, una ars memoriae, in cui si trat-
 tano le immagini, divise secondo classificazioni che adesso non sto
 a riassumervi; ma scopriremmo, attraverso una lettura un po' atten-
 ta dei testi mnemotecnici di Bruno, che queste immagini non sono al-
 tro che significanti, come gli elementi combinatori di una ruota
 lulliana. Si tratta di tre centri concentrici, che dovete immagina-
 re mobili, sul cui bordo trovate nove o dodici, non ricordo bene, lettere
 inscritte; immaginate che possano ruotare l'uno rispetto all'altro co-
 me le ruote di un ingranaggio: la combinazione delle lettere può allora
 cambiare, per cui possiamo leggerle secondo che si presentano.



Le varie posizioni reciproche delle tre ruote lulliane danno delle

combinazioni che dovevano servire come supporto all'arte della memoria. Si trattava di una tecnica per rafforzare le capacità di memorizzazione, cosa che poteva avere un certo rilievo in tempi in cui la scrittura non aveva la diffusione che ha oggi. Giordano Bruno parte da questo marchingegno piuttosto semplice che costituisce una sorta di arcaicissimo calcolatore elettronico, perché poi si tratta di far funzionare il meccanismo da sé, e lo amplia sostituendo alle lettere le immagini, di sapore vagamente astrologico, che avevano la funzione di agire magicamente sulla memoria e, attraverso la memoria, sulla capacità di azione del sapiente, del filosofo nel senso magico del termine. Non si capisce assolutamente nulla della mnemotecnica bruniana, per esempio, se leggete la storia del De Ruggero, dove trovate liquidati i testi latini di Bruno, che sono i due terzi della sua opera, per il fatto che non obbediscono all'immagine che lui si è fatto di quello che Bruno avrebbe dovuto essere, ma poi più o meno in tutti i testi di storia della filosofia trovate che la cosa sta in questi termini; dicevo che non si capisce niente di questi testi oscuri ed enigmatici e scritti apposta per non essere capiti, se non si capisce che servono a sviluppare un'arte della memoria come arte di sviluppare l'immaginazione come leva principale attraverso cui il sapiente può agire sul reale.

L'immaginazione è dunque il medio fra anima e corpo, senonché l'originalità di Bruno consiste nel fatto che mentre sino a lui si era partiti da una parte del corpo in quanto materia e dall'altra dall'anima in quanto sostanza - questa era la tradizione da Aristotele in poi - per vedere come le due cose si articolavano, all'interno di quella facoltà intermedia che era l'immaginazione, Bruno rovescia completamente questo processo: non c'è prima il corpo da una parte e l'anima dall'altra, c'è invece l'immaginazione dalla quale si separano idealmente questi due estremi. La concezione di Bruno, dunque, non è né materialistica in senso proprio né idealistica, ma è una concezione terza che non ha molti precedenti e pochissimi e per lo più inconsapevoli successori, e non è escluso che Freud sia uno di questi. Attraverso il concetto di "ombra", il

primo libro è il De umbris idearum, trattato di mnemotecnica, appunto, umbra lucis, non umbra tenebrae, Bruno cerca di sviluppare il concetto di una mediazione che non sarebbe semplicemente la media di due opposti preesistenti come in tutta la dialettica occidentale da Platone sino a Hegel, benché in forme diversissime, ma tenta l'impresa di far derivare entrambe le opposizioni dialettiche dal medio originario che sarebbe questo concetto dell'ombra, che corrisponde precisamente all'idea del corpo sottile. Capita, dunque che, trattando le immagini in base alla combinazione lulliana che in sé non è altro che lo sviluppo dell'automatismo, perché non a caso Lullo aveva usato le lettere, trattando le immagini come significanti, all'interno dell'automatismo del linguaggio, Bruno va a finire, nel De vinculis in genere e nel De magia, che sono gli ultimi testi, scritti poco prima di essere messo in prigione dall'Inquisizione, in una dottrina di ciò che lui chiama il vinculum, il vincolo, che è qualcosa di molto simile al concetto di pulsione: il vincolo è ciò che dà la spinta ad agire a tutto ciò che è vivente, e questo sia al livello del desiderio in quanto desiderio di qualche cosa, sia al livello di quella che potremmo chiamare la caratteriologia dei singoli desideri; questa teoria del vinculum, in altri termini, interviene là dove noi, in base all'esperienza analitica, potremmo situare il fantasma.

Per ognuno di noi, dice Bruno in questi testi pressoché inesplorati, esiste un vinculum specifico che ci porta ad agire; lo scopo della magia sarà quello di utilizzare questa forza naturale nella misura in cui si riuscirà a trovare il verso giusto per far funzionare questa spinta che porta il soggetto ad agire. Per quanto ne so io, nessun altro concetto nella storia della filosofia anticipa così precisamente, anche se con coordinate completamente diverse, il concetto di pulsione, con la differenza che, mentre per Freud, attraverso il concetto di pulsione, si tratta pur sempre di articolare lo psichico con il somatico, per Bruno si trattava piuttosto di dar luogo ad una teoria della conoscenza che fosse anche una teoria dell'azione, di elaborare un sapere che fosse ipso facto un potere. L'ideale del saggio bruniano è l'ideale rinascimentale, ma

caricato di questa volontà di potenza, per dirla con un termine preso da tutt'altro contesto, la cui immagine nel mito occidentale è più prossima al Faust elaborato dal mito europeo e poi ripreso da Goethe: il sapiente, il filosofo, il saggio, il mago, è colui che sa, ma che sa per dominare le forze della natura e non perché le forzi ma perché sa come prenderle, le sa assecondare. Come vedete siamo mille miglia lontani dal concetto galileiano della scienza; anche se pochissimi anni separano la morte di Bruno dagli scritti di Galileo e di Cartesio, le Weltanschauungen a cui appartengono sono le più lontane.

3.

Questa tradizione, dicevo, viene interrotta bruscamente nel 1600, anno del famoso rogo di Campo dei Fiori, e non tanto per opera dell'Inquisizione, cui semmai dobbiamo, direi, la sopravvivenza degli scritti di Bruno, laddove se non fosse diventato un eroe nazionale nessuno probabilmente se ne sarebbe ricordato più; i pochi esemplari dei libri di Bruno scampati ai roghi sono stati stampati (l'edizione nazionale delle opere di Bruno è stata pubblicata alla fine del secolo scorso in occasione del centenario della morte) proprio perché colpiti dall'Inquisizione, senno la scienza avrebbe fatto piazza pulita di tutto ciò.

Capita che Giordano Bruno e Galilei, a pochi anni di distanza, capitino entrambi nelle grinfie dell'Inquisizione. Galilei se la cava con una ritrattazione, mentre dagli atti del processo risulta che Bruno volle assolutamente andare incontro a questa morte che avrebbe potuto evitare ritrattando dei punti del tutto secondari della sua dottrina. Lo stesso Bellarmino e gli altri inquisitori fecero di tutto per salvarlo, senza riuscirci. Forse, l'unica ipotesi che può spiegare questa determinazione, è che Bruno doveva pensare che dalla propria opera, dal proprio pensiero, doveva da qualche parte saltar fuori qualcosa dell'ordine di una tradizione, di una trasmissione esoterica dei contenuti ermetici del suo pensiero. Di fatto non emerse niente e anzi, come dicevo, dobbiamo all'In-

quisizione se ci è pervenuta notizia di tutto ciò. Le uniche tracce dei punti poi più innocui e meno compromettenti delle teorie di Bruno le potremo trovare, per esempio, in Vico, la cui opera, La scienza nuova, inizia con una tavola mnemotecnica che si riferisce non tanto a Bruno quanto a tutta la tradizione della mnemotecnica. In altri termini, la polemica anticartesiana recupera almeno in parte alcuni dei contenuti di questa tradizione ermetica; come dire che la scienza nuova, cioè anticartesiana, la scienza di cui probabilmente la psicanalisi potrebbe venire a far parte, sorge ancora prima della scienza galileiana e cartesiana, ma sorge, più che come una forma di filosofia, come una forma di saggezza.

Che cosa distingue la saggezza dal concetto di filosofia? la saggezza, dice Lacan da qualche parte, è una amministrazione dei godimenti, ma possiamo dire di più, dire che l'ideale della saggezza è sempre stato quello di inserire direttamente la possibilità di riflessione e di concettualizzazione sulle possibilità dell'azione. In questo senso, la psicanalisi, in quanto sapere che ha lo scopo immediato di agire a livello per esempio di terapia, sembra ricollegarsi ad un ideale di saggezza piuttosto che ad un ideale filosofico. Senza dubbio lo psicanalista è più prossimo all'ideale del saggio presocratico, Talete o Anassimandro, che all'ideale del filosofo classico.

Senza dubbio ci si pone qui una questione, a partire da un passo di un seminario di Lacan che dice che Freud volle fondare la Società Internazionale di psicanalisi come una sorta di congregazione allo scopo di garantire la fedeltà della trasmissione esoterica di un sapere. L'ipotesi di Lacan è sempre stata quella che la trasmissione della psicanalisi potesse svolgersi altrimenti che come esoterica, e a questo scopo ha elaborato tutta la sua concettualizzazione intorno al matema. La questione ve l'accenno soltanto perché se la dovessimo approfondire ci porterebbe certo molto lontano; quel che è certo è che nell'insegnamento della psicanalisi esiste per lo meno un'ambiguità su questo punto: per un verso, nella psicanalisi detta didattica, troviamo una modalità di trasmissione

che sicuramente ha una matrice esoterica, cioè implica un rapporto soggettivo immediato fra colui dal quale e colui al quale si deve trasmettere il sapere, e per un altro verso la psicanalisi trova, nel suo riferimento alla scienza, un piano essoterico, matematico nel senso lacaniano. Come i due piani possano stare o non stare assieme lo lasciamo da parte.

Allora, tutta questa lunga parentesi su queste due parolette, corpo sottile, sostantivo e aggettivo, che si trovano nel testo di Lacan, per cercare di darvi un'idea di che cosa possa essere la stratificazione nel testo: leggere un testo significa andare a sondare la stratificazione delle parole che lo compongono, con la torsione, a cui assistiamo, per cui questo termine, "corpo sottile", tradizionalmente applicato alle immagini, viene applicato ai significanti. In altri termini, avremmo assolutamente torto a far corrispondere la nozione di fantasia, in senso antico, all'immaginario lacaniano: essa corrisponde sia all'immaginario che al simbolico.

Il linguaggio, che di per sé è il contrario dell'azione, è il rappresentante di un'azione che non viene effettuata, il linguaggio, che è dunque la negazione dell'azione, può, a determinate condizioni, tornare a sviluppare una azione: è questo il presupposto della pratica analitica, il principio stesso della sua efficacia, ed è questo che collega la pratica della psicanalisi a tutte le svariatissime forme di sapienza nel senso che cercavo di esporre prima. In altri termini, il linguaggio di cui ci serviamo nella significazione per non sapere, ed è questo ciò che Freud chiama la rimozione primaria, produce tuttavia, per il fatto di risparmiarci del sapere, da qualche parte, del più-sapere, per così dire, che resta definito come il sapere da cui siamo separati, chiamiamolo l'inconscio, o il sapere dell'Altro, o come vogliamo, le formule si sprecano a questo proposito; ciò che importa è che questo sapere di cui si tratta nella pratica della psicanalisi è un sapere che funziona da sé, nonostante e persino a dispetto del soggetto, che funziona automaticamente, attraverso delle connessioni imprevedibili, più o meno come le ruote lulliane o, se volete, con una modellizzazione

più moderna, come i meccanismi di una qualunque memoria artificiale, di un qualunque computer. Non c'è dubbio che la scienza, galileiana o cartesiana, ha enormemente accresciuto questo sapere che non sappiamo ma che funziona da sé, anzi lo ha talmente sviluppato che ormai sembra che sia lui a tenere il gioco, a comandarci in ciò che facciamo. Lo sviluppo di questo sapere che non sappiamo ha portato quegli effetti di modernizzazione su cui l'anno scorso abbiamo avuto modo di intrattenerci a proposito della psicosi, che si esprimono nel prevalere del sapere insaputo sul soggetto, che si esprimono cioè al livello del sintomo: il sintomo è ciò in cui il corpo porta traccia del sapere che ignora, del sapere dei significanti; nel sintomo il corpo diventa, come dicevamo, il corpo della significazione e cioè la carta, il supporto su cui viene a scriversi un messaggio che parte da un certo posto e va a finire in un certo altro e di cui il soggetto non sa rigorosamente nulla, salvo a sentirne gli effetti a livello della sua incapacità di agire. Psicanalizzare significa fare in modo che il soggetto possa tornare ad abitare questo sapere nel modo del senso e non più della semplice significazione. Che ci sia una distinzione di fondo tra la significazione e il senso è ciò che è persino troppo facile dimenticare a partire dalla nozione del significante, dal momento che la dimensione del significante è precisamente quella del linguaggio nella sua autonomia e che la teoria analitica, segnatamente quella lacaniana, insiste sull'automatismo del significante; è fin troppo facile dunque dimenticare che lo scopo dell'analisi non è di favorire l'automatismo del significante, come è stato inteso a livello di un certo lacanismo di massa, ma è piuttosto quello di permettere al soggetto di abitare il senso del proprio enunciato.

4.

Se dico che è fin troppo facile dimenticare che significazione e senso non sono la stessa cosa, è perché sicuramente tutti noi ci intendiamo perfettamente su ciò che significa a livello della significazione una qualunque parola; sappiamo, in quanto parliamo la

stessa lingua, cosa significano "casa" o "albero", ma ognuna di queste parole, in ogni momento, può avere un senso diverso per ciascuno di noi. Ciò che la psicosi dovrebbe almeno ricordarci è invece che questo senso (ricordate quanto avevamo elaborato sull'esempio che faceva Lacan nel seminario sulle psicosi della "pace della sera") può essere addirittura assente del tutto. L'anno scorso abbiamo avuto modo di esplorare questa dimensione desertica del linguaggio: la psicosi non è che il deserto del linguaggio. E non c'è dubbio che la scienza e la tecnologia stiano progressivamente portando ad una sorta di desertizzazione del linguaggio; così come in Africa avanza il Sahara, c'è qualcosa, a livello dei nostri linguaggi, e lo possiamo constatare quotidianamente, che si va desertizzando; in altri termini, le significazioni si fanno sempre più uguali per tutti noi, sulla faccia dell'intero pianeta, ed è la dimensione del senso che diventa sempre più tragica. Allora, tutto ciò cosa c'entra con il corpo?

Il corpo, in tutto ciò, ha una sua funzione essenziale in quanto è l'elemento discriminante tra il senso e la significazione. La psicosi, è, per così dire, il linguaggio senza il corpo o senza il senso, poiché è sempre attraverso l'esperienza, che è per definizione esperienza corporea, che il significante ha la possibilità di acquistare un senso, mentre la significazione non dipende certo da questo. Che ne è infatti del corpo nella psicosi? dire che nella psicosi non c'è una vera esperienza del corpo può sembrare paradossale, dal momento che gli psicotici non parlano che del loro corpo e delle cose strane che vi succedono; in realtà, cosa dice il soggetto, nella psicosi, del proprio corpo? dice che gli viene sostituito, che qualcuno lo controlla da qualche parte, che non ne può disporre; pezzo a pezzo il corpo psicotico tende a diventare macchina, ciò che fu dimostrato or sono molti anni da Victor Tausk nel saggio La macchina per influenzare. Il corpo della psicosi è in altri termini il linguaggio in quanto tale, il meccanismo in quanto tale. Nella psicosi il corpo è sostituito dal linguaggio, e per questo il soggetto nella psicosi non può far altro che considerare il proprio

corpo come un alcunché di estraneo, un alcunché di cui è privato, il che si esprime in tutte le immagini del corpo a pezzi, del corps morcelé. E' stato dimostrato che le varie rotture, discontinuità, le varie faglie che si aprono nell'immagine, schizofrenica soprattutto, del corpo, corrispondono a quelle faglie, discontinuità, rotture che esistono nell'universo simbolico all'interno del quale il soggetto è immerso, che il corpo porta traccia, in altri termini, delle carenze del sistema simbolico nel quale il soggetto viene a situarsi. Il che dimostra, abbondantemente, l'identità del corpo della significazione (genitivo soggettivo) col corpo della significazione (genitivo oggettivo), di cui parlavamo giovedì scorso; dimostra, in definitiva, che il corpo linguistico e il corpo in quanto supporto della significazione, cioè in quanto immagine del corpo, sono la stessa cosa. Le lacune e le insufficienze dell'ordine simbolico si traducono immediatamente, perché sono la stessa cosa, a livello dell'immagine del corpo.

Si pone a questo punto, però, l'esigenza di introdurre un'ulteriore distinzione tra ciò che possiamo individuare come corpo della significazione, cioè l'immagine del corpo, il corpo in quanto si costituisce nel luogo dell'Altro, specularmente, e il corpo della esperienza soggettiva, il corpo in movimento. Sicuramente l'immagine psicotica del corpo è frammentaria, ma non c'è bisogno di essere psicotici per essere privati dell'esperienza del proprio corpo. Voglio dire che abbiamo un bell'avere un'immagine unitaria del corpo, è in quanto ne abbiamo un'immagine che il corpo stesso viene espropriato, in quanto viene sostituito dal linguaggio. Considererei il corpo e la sua immagine come se fossero la stessa cosa (bisogna dire che la psicanalisi, sinora, a proposito del corpo, non ha tenuto altro discorso che questo) e ciò impedisce di cogliere un fatto di esperienza immediata, che del resto Freud non aveva mancato di segnalare, e anzi costituisce il punto di partenza della costruzione freudiana sul Lust, sul desiderio, impedisce cioè di pensare il corpo come luogo dell'azione, corpo in movimento. L'immagine del corpo non possiamo pensarla in movimento se non a condizione di mettere

in scena quella sorta di teatro di burattini che consisterebbe nell'immaginare i vari movimenti del corpo come comandati dai fili retti da un soggetto incorporeo che starebbe da qualche parte, non si sa bene dove, nella testa del soggetto stesso: è questa la concezione scientifica, classica, in base alla quale noi pensiamo di avere un corpo, in cui il corpo sarebbe la marionetta che pende ai fili del linguaggio. Il corpo, così come si viene definendo a partire dall'esperienza speculare, quello che Lacan chiama lo stadio dello specchio, è il corpo della significazione, il corpo come identico alla sua immagine. Nella psicosi ciò che va in frantumi è appunto l'immagine di questo corpo, ma ciò non vuol dire che un'immagine perfettamente funzionante del corpo ci permetterebbe di usufruirne nel modo migliore perché, in definitiva, quanto più perfetta fosse questa immagine, tanto più lontani saremmo dalla possibilità di avere con il corpo un'altra relazione se non di esclusione; il corpo di cui si dice che "si ha", è precisamente quello dell'immagine, questa sorta di fantasma più o meno idealizzato con cui la pubblicità, per esempio, ci rifila questo o quel prodotto. Il corpo dal di dentro, per così dire, non mi risulta che la psicanalisi l'abbia pensato, fino ad ora, con l'unica eccezione di alcuni passi di Freud. A partire da tutto ciò e per portare in là l'esplorazione di questo che abbiamo determinato come corpo della significazione, dobbiamo cercare di precisare, come faremo nei due prossimi seminari, il concetto dell'immagine del corpo, per un verso, e il rapporto fra il sintomo e il corpo della significazione, per un altro, e soprattutto come la cosa si presenta nei casi dell'isteria e della cosiddetta psicosomatica.

A. MONSELESAN: - Se nella nevrosi il fantasma impedisce l'azione, si può dire che nella psicosi venga invece messo in atto? che ci sia un'azione?

Nel delirio c'è tutt'altro che azione, c'è una passione, un essere agito, in pratica consiste nel dire: "mi fanno questo e questo altro", non "faccio questo e quello"; posto questo, il modo stesso in cui lei poneva la questione: "l'azione e il senso sono separati

o nò", ebbene, a livello comune del concetto di azione sono separatissimi; l'azione ha uno scopo, è questo il suo senso. Niente di più falso quanto a ciò che intendo dire circa il corpo come luogo della azione, a questo livello invece il senso e l'azione sono la stessa cosa. Non esiste un senso dell'azione perché l'azione di per sé è insensata ed è precisamente questa insensatezza dell'azione l'elemento fondamentale di inibizione della nevrosi: il nevrotico non agisce perché se agisse si troverebbe impiantato nel nonsenso. Tuttavia, quando parlo del senso, non stiamo a credere che ne parli in quanto opposto al nonsenso; il senso in realtà è la cosa meno sensata che ci possa essere, il senso è né più né meno che il puro gioco, il senso è per definizione l'insensato, il nonsenso da cui però deriva tutto ciò che è dell'ordine del senso. E' evidente che non parlo del senso di cui Lacan dice che è sempre religioso, lì è una nozione diversa. Perché, in definitiva, la questione di tutte le analisi, che è poi quella di tutti i soggetti, è questa: "che senso ha il mio esistere?" Vedremo come sia proprio a livello di questa articolazione fra l'esistere e il senso che si pone la questione del sesso.

G. VIGO: - Lei diceva che il vinculum di Giordano Bruno è molto simile al concetto di pulsione come ciò che fa agire, e al concetto di fantasma come ciò che fa agire in specifico quel qualcuno; mi sembrerebbe allora che dalla pulsione al fantasma ci fosse un rapporto come dal generale al particolare: la pulsione sarebbe ciò che fa andare il vivente, e il fantasma ciò che fa andare il singolo individuo. E ancora, che rapporto c'è fra pulsione e fantasma da un lato e fantasia come la intende Freud dall'altro?

Cominciamo da questa domanda che è la più semplice: non c'è nessuna differenza. Freud parlava di das Phantasieren, "il fantasticare" in italiano, ma "il fantasma" in tedesco. Certo il concetto che se ne faceva Freud non è lo stesso che se ne fa Lacan, ma il termine è lo stesso. L'altra questione è più complicata. Dire che rapporto c'è fra pulsione e fantasma è come dire che rapporto c'è fra pulsione e desiderio. Partiamo dalle formule lacaniane del fantasma e della pulsione: $\$ \diamond a$; $\$ \diamond D$. La formula del fantasma dice che il soggetto è in un certo rapporto di desiderio con l'oggetto indica-

to dalla lettera a; nella formula della pulsione il posto dell'oggetto è occupato dalla domanda: è la domanda l'oggetto della pulsione, ciò che Lacan esprime con la formula del "farsi fare" qualcosa. La pulsione appare dunque come una sorta di desiderio in generale in quanto non è desiderio di un oggetto determinato come causa del desiderio, ma è in rapporto ad un oggetto che è la domanda dell'Altro. Ciò che distingue allora il fantasma dalla pulsione è il fatto che questa si pone immediatamente in rapporto con l'Altro in quanto tale piuttosto che quella parte dell'Altro che è l'oggetto in quanto suo rappresentante, suo tappo. Tutto ciò all'interno dell'algebra lacaniana. In realtà non dobbiamo mai dimenticare che mentre i desideri fanno parte della nostra esperienza soggettiva quotidiana, la pulsione è ciò che la teoria psicanalitica suppone a partire dal fatto che esistono dei desideri strutturati dal fantasma. In questo senso dicevo che il concetto di vinculum ricopre sia l'area del fantasma che della pulsione, anche perché è molto più vago.

E. MACOLA: - Hai parlato del senso come nonsenso, gioco, ma allora che senso ha distinguere il senso dal nonsenso, se il senso è il nonsenso? Nel senso ci sarà una certa direzione e il fatto di mettersi a fare un gioco interviene in questa direzione come pausa nella direzione del senso.

Niente di più discutibile dell'affermazione che il gioco sia una pausa del senso, benché tutta la metafisica del gioco contemporanea sembri indicare qualcosa di questo tipo: è mera ideologia. Prendiamo l'esempio di un gioco che abbedisca a questa determinazione: in Alice nel paese delle meraviglie c'è il gioco in cui tutti cominciano a correre da una parte o dall'altra, ognuno si ferma quando vuole e nessuno vince, o vincono tutti, non mi ricordo, è il gioco della corsa confusa. Perché ci fa ridere? perché è un gioco solo a partire dal fatto di chiamarsi gioco, ma non c'è niente del gioco, se non l'etichetta; in realtà perché ci sia un gioco occorre che ci siano delle regole. Questa è già una prima approssimazione: il gioco in quanto zona di indeterminazione ricavata all'interno di una rete di regole ci consente già di determinare il gioco come senso. Se c'è una corsa, deve esserci una meta, se ognuno va per conto suo

finisce la competizione; ma, lasciando perdere l'agonismo, finisce anche il gioco. Ce ne sono altri tipi, anzi secondo Caillois ce ne sono quattro, ma ci torneremo più avanti. Comunque, pensare il gioco significa pensare la regola stessa; il vero gioco è anzi stabilire le regole, ed è a questo livello che il senso e il nonsenso sono esattamente la stessa cosa.

E. MACOLA: - Un'altra cosa: dicevi che nella psicanalisi il corpo è preso solo come immagine; io invece pensavo che nello schema L l'oggetto a stesse al posto del corpo per così dire reale, dato che Lacan dice che non si specularizza se non negativizzandosi come fallo.

E' molto discutibile se l'oggetto causa di desiderio abbia rapporto con il corpo in quanto tale, è piuttosto il corpo ad avere rapporto con l'oggetto causa di desiderio, nel senso che l'idea che ci facciamo del corpo è determinata, derivata, dall'oggetto causa di desiderio. L'impatto dell'infans non è con il corpo in quanto tale, ma con quello che si mette a ciucciare, seno o pupazzo di gomma. Il corpo si costituisce come immagine del corpo a partire dalla scomparsa dell'oggetto, e si costituisce come immagine per il fatto di pensarlo a partire dal corpo dell'altro: è questa l'essenza dello stadio dello specchio. Tutto ciò non tiene conto però del fatto che esiste anche una esperienza diretta del corpo: se fate una corsa e vi sentite il cuore in gola, qui non c'è un'immagine del corpo, qui siamo ad un livello di esperienza del corpo di cui la psicanalisi non ha mai tenuto conto, e non perché gli psicanalisti siano stupidi, ma perché non è questo il livello a cui il soggetto, in un'analisi, parla del proprio corpo. Il fatto però che la psicanalisi si limiti a parlare del corpo nella stessa accezione in cui ne parla il soggetto nevrotico, implica una limitazione nella teoria, implica cioè che non ci sia un concetto analitico di quella che può essere la situazione non patologica del corpo, e questo intendevo qualche volta fa dicendo che trovavo più urgente elaborare una teoria della salute piuttosto che una teoria del patologico. E poi forse gli psicanalisti non fanno le corse, e fare lunghi viaggi con la mente è completamente diverso dal fare dieci passi con le proprie gambe.

Padova, 5 dicembre 1984