



Sergio Caruso

COINCIDENZE E COMBINAZIONI

**Immagini della casualità
nella teoria e nella pratica della psicoanalisi**

Sommario

- *Schafer: il caso non esiste, l'empatia sì*
- *Minima non curat praetor*
- *All'origine del sintomo (Überdeterminierung e Nachträglichkeit): della casualità psichica come "combinazione"*
- *Parlare a caso: una "casualità" terribilmente "in carattere!"*
- *Limiti dell'arbitrio: l'irraggiungibile "libertà" delle libere associazioni*
- *Confidenze obbligate: l'intimità spudorata*
- *Confidenze obbligate: la coazione a confessare*
- *Confidenze obbligate: furbizie preconsce*
- *Caso e probabilità*
- *Il caso come "coincidenza" nel reale: una "piccola morte"*
- *Il paranoico come caricatura dello psicoanalista*
- *Arbitrio (Willkür) e caso (Zufall): da Freud a Lacan*
- *Lacan su Aristotele: Automaton e Tyche*
- *Il trauma grave: Freud, Lacan, Bion*
- *Incontri mancati e atti mancati*
- *La signorina Givù*
- *Caso e destino*
- *I casi della vita: percezione del caso e maturità psichica*
- *Appendice: il pubblico e la ballerina*

Edizione provvisoria per la *Rivista on line* del

C.I.P.O.G. 
Centro Italiano di Psicoterapia ad
Orientamento Gestaltico

Via Romanello da Forlì, 28
00176 ROMA
Tel. 06 99709935
info@cipog.com

<http://www.cipog.com/gestalt/contributi/articoli/>

© Sergio Caruso

Firenze, 5 aprile 2008

E' permessa la citazione, ma non la riproduzione integrale.

Schafer: il caso non esiste, l'empatia sì

In un certo senso – afferma Roy Schafer – per l'analista il caso non esiste. «A differenza degli analizzati, gli analisti non credono alla casualità».¹ Questa affermazione dev'essere spiegata.

Il primo passo consiste, naturalmente, nel chiedersi che cosa dobbiamo intendere per "casualità". Se con tale parola intendessimo l'opposto di "causalità", l'affermazione di Schafer si ridurrebbe al buon vecchio principio secondo cui *nihil fit sine causis antecedentibus*. Ma Schafer, nel brano citato, non sta parlando di filosofia; sta parlando di psicoanalisi e, più particolarmente, di quella che chiama *analytic attitude*, cioè del modo come l'analista si dispone verso il paziente. D'altronde, se con "casualità" intendessimo l'assenza di "senso", l'invito di Schafer a non credere nel caso, assunto come valido in generale, sospingerebbe gli analisti (certamente contro le sue intenzioni e contro quelle di Freud) ad accreditare le disposizioni cognitive di tipo paranoideo o, nella migliore delle ipotesi, di tipo religioso, secondo cui tutto avverrebbe in applicazione di un preciso disegno e comunque con un senso più o meno riconoscibile.

E' chiaro, pertanto, che non è del *mondo* in generale che Schafer parla, bensì del *modo* in cui il paziente si manifesta all'analista e del *modo* in cui questi lo ascolta. La proclamata inesistenza del caso non va intesa qui come un principio metafisico di ordine generale, in cui l'analista debba realmente *credere*; egli deve solo *fare come se* così fosse all'interno della relazione analitica. Del resto, che non si tratti affatto di un "credere" (a dispetto del termine impiegato), bensì di un "fare", lo conferma quanto Schafer scrive appresso. Egli si domanda, infatti, a che cosa corrispondano nella pratica analitica la qualità "empatica" dell'attenzione che l'analista dedica al paziente e la "funzione terapeutica" cui è chiamato ad assolvere. Risponde (questa almeno è la mia lettura) che ambedue consistono proprio in ciò: nella metodica esclusione del caso, cioè nella costante disposizione a far credito che ogni

¹ Cfr. R. Schafer, *The Analytic Attitude* (1983), trad.it. *L'atteggiamento analitico*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 57.

manifestazione afferente dal paziente (fosse pure un *lapsus*) sia "sua" e abbia un qualche senso che vale la pena cercare.

Che dire di questa pagina di Schafer? Effettivamente, in nessun'altra situazione umana come in quella analitica un soggetto (il paziente) può godere di un'attenzione in ogni senso così completa ed esclusiva come nella situazione analitica.² Tuttavia, l'invito ad approfondire *ogni* manifestazione afferente dal paziente in quanto potenzialmente significativa, non toglie che una *selezione* rimanga comunque inevitabile: non solo al livello di ciò che l'analista ritiene opportuno interpretare ad alta voce nel corso della seduta, ma anche al livello di ciò che egli è in grado di pensare in tempo reale, mentre il paziente continua a parlare. Occorrono dunque *criteri* (qualunque cosa può essere importante, ma qualche cosa lo è di più), affinché tale selezione colga nel segno. Può l'empatia stessa, sia pure ridefinita, essere un affidabile mezzo di selezione? Non si rischia così un approccio subalterno alle modalità espressive del paziente, al suo *pathos*?³ Ma sopra tutto, con specifico riguardo al tema della casualità: non sarà che certe parole, «voce dal sen fuggita», e certi contenuti affioranti "per caso" siano non *egualmente*, bensì *più* importanti di altri?

In questo senso (che, come vedremo, ha a che fare con l'improbabile), allora sì, del caso, della sua incidenza sulle libere associazioni, bisogna pur parlare; ma si tratta di un senso evidentemente diverso, tutto da approfondire.

² La conclusione di Schafer è giusta, ma nel contempo, secondo me, un po' limitativa. Per due ragioni. Primo: la funzione terapeutica della psicoanalisi passa certamente per l'empatia, ma non si riduce a quella. Se così fosse, non ci sarebbe differenza tra la psicoanalisi e certe forme di psicoterapia "umanistica". Schafer lo sa bene, ma nella pagina citata rischia di far intendere diversamente. Secondo: l'empatia consiste, certo, *anche* in quel genere di attenzione esclusiva, ma *non solo* in quello. L'"empatia" (Schafer sarebbe, credo, d'accordo su ciò) è una di quelle parole magiche – come *holding*, per fare un altro esempio – a cui troppo spesso facciamo ricorso per tamponare le lacune della teoria e per eludere talune questioni di trasmissione della tecnica. L'empatia è importante nella prospettiva psicoanalitica; ma proprio perché lo è, dovremmo cercare di approfondirne il concetto. Succede troppo spesso che delicate questioni, teoriche e tecniche, vengano eluse facendo appello all'equazione personale e all'analisi didattica (Dio sa quanto importanti, anzi necessarie, ma non sufficienti alla formazione teorica e pratica di uno psicoanalista). E' chiaro che l'empatia nasce dalla sensibilità personale, a volte nativa; ed è pure certo che essa si affina, prima, nel corso dell'analisi personale e poi nell'esercizio, col crescere dell'esperienza terapeutica. Ma questo non ci esonera dal compito teorico d'indagarne la natura e darne una definizione, se possibile, operativa. Su ciò: S. Bonino, A. Lo Coco, F. Tani, *L'empatia. I processi di condivisione delle emozioni*, Giunti, Firenze 1998.

³ Questa domanda ne cela un'altra di non poco momento: può l'attenzione dell'analista essere "empatica" e "liberamente fluttuante" al tempo stesso? E, se sì, come?

La questione del caso – esiste? non esiste? – stava già in Freud. Da lui dunque ripartiremo, ampliandone il discorso col sostegno di altri autori e con alcuni esempi clinici. C’imatteremo, nel corso del viaggio, in una pluralità di significati. Cercheremo, per quanto possibile, di definirli e d’introdurre una serie di distinzioni per metterli in ordine.

Minima non curat praetor

Alle riflessioni contenute nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) Freud non fu spinto dalle osservazioni di un collega, psichiatra o neuropsicologo, ma, con ogni probabilità, da uno storico della letteratura. Egli cita, infatti, un articolo di R.M. Meyer (comparso sul quotidiano viennese *Die Zeit*), dove si afferma – con esempi tratti dal campo artistico – «che è impossibile comporre intenzionalmente e arbitrariamente un qualcosa che sia privo di senso»; ed aggiunge: «Da parecchio tempo so anche che non si riesce a farsi venire in mente un numero a piacere, così come, per esempio, un nome. Se si esamina il numero in apparenza formato arbitrariamente, magari di molte cifre e pronunciato come in ischerzo o per giuoco, esso risulta rigorosamente determinato, in modo che non si sarebbe ritenuto possibile».⁴ Segue l’auto-analisi delle ragioni inconscie che avevano sospinto lo stesso Freud a scegliere “Dora” quale nome fittizio per la presentazione di un caso clinico, nonché vari altri esempi del genere. Solo nel 1907 Freud aggiunge con orgoglio una nota: «Queste concezioni di una rigorosa determinazione delle azioni psichiche apparentemente arbitrarie hanno già dato ricchi frutti alla psicologia, forse anche alla giurisprudenza». Gli studi a cui si riferisce sono due: quello di Bleuler e Jung sui tempi di reazione nell’associazione verbale (1904-1907), direttamente influenzato dall’ipotesi freudiana, e quello di Wertheimer e Klein in materia di diagnostica forense, che pure confermerebbe quella ipotesi.⁵

L’ipotesi di «una rigorosa determinazione delle azioni psichiche» non è di poco momento: su di essa nasce la psicoanalisi! Non tanto perché la teoria psicoanalitica

⁴ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in *Opere*, vol. IV (Boringhieri, Torino 1970¹), p. 264.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 176 n.

non possa fare a meno di concepire la psiche in termini *toto coelo* deterministici (secondo un modello positivistico che oggi riteniamo in parte superato), quanto al fine di giustificare una pratica: quella tecnica delle "libere associazioni" che segna il trapasso definitivo dall'ipnosi alla psicoanalisi.

Freud evita, nel testo citato, di spostare il discorso sul piano filosofico onde approfondire la *vexata quaestio* del libero arbitrio. Si limita ad osservare, da psicologo, che stranamente i fautori del libero arbitrio si oppongono più fortemente alle tesi deterministiche quando sono in ballo decisioni impulsive e poco rilevanti che non quando si discute di decisioni solenni e lungamente meditate. Per queste ammettono l'esistenza di una specie di necessità interiore, dove la determinazione morale del volere assume nell'Io una sorta di cogenza causale (come le famose parole di Lutero alla Dieta di Worms: *Hier stehe ich, ich kann nicht anders*). «Invece proprio nelle decisioni indifferenti, poco importanti, si vorrebbe asserire che si sarebbe potuto agire anche in modo del tutto diverso, che si è agito con volontà libera, non motivata». Ora, Freud non nega affatto che le determinazioni razionali e morali della coscienza riflessiva assumano nell'Io, e grazie ad esso, la forza di *cause* del comportamento; né gli interessa, al momento, approfondire se quelle determinazioni siano a loro volte causate (dalla costituzione psicofisica dell'individuo, dall'educazione ricevuta, dalla pressione sociale, o altro). Semplicemente, egli sa ciò che i fautori del libero arbitrio non sanno: la coscienza riflessiva e l'Io non sono che *una parte* della psiche; e proprio quando la coscienza e l'Io fanno un passo indietro per la futilità degli argomenti, proprio quando si crede di parlare "a caso", proprio allora le determinazioni inconsce dislocate *altrove* assumono la massima incidenza sul comportamento. «*Minima non curat praetor*. Ma quel che in tal modo è lasciato libero da una parte, riceve la sua motivazione dall'altra parte, dall'inconscio, cosicché la determinazione nella psiche non presenta lacune».⁶

La tesi freudiana del "determinismo psichico" si può riassumere, pertanto, come segue. Niente dalla psiche emerge "per caso", di qualunque manifestazione del soggetto ha senso ricercare le "motivazioni", consce o inconsce. Ogni comportamento è dunque determinato, ma non solo: diversamente da come talora si

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 175-176.

crede, molte decisioni supposte "arbitrarie" sono severamente determinate dall'interno e, per certi aspetti, *meno* libere di una decisione consapevole.

***All'origine del sintomo (Überdeterminierung e Nachträglichkeit):
della casualità psichica come "combinazione"***

In queste pagine del 1901, che segnano l'inizio della riflessione freudiana sul caso, al cuore del problema sta la ridefinizione del rapporto fra "determinato" e "arbitrario" – un tema che assume uno speciale rilievo nella teoria psicoanalitica, con particolare riguardo alle nozioni di "surdeterminazione" (*Überdeterminierung*), di "libera associazione" (*freie Assoziation*) e di "agire" (*Agieren*).

La "surdeterminazione" assume in Freud un senso diverso secondo che alluda, nell'ordine del reale, a una pluralità di cause o "serie di fattori" che, tutti insieme, concorrono al prodursi del sintomo; oppure, nell'ordine del significare, a una pluralità stratificata di contenuti latenti che, collocati a diversi livelli di profondità, emergono come "condensati" nel contenuto manifesto del sogno (come pure del sintomo ovvero di qualunque produzione simbolica).⁷ Jacques Lacan, al quale dobbiamo la più fine rielaborazione della nozione freudiana di "surdeterminazione",⁸ si è preoccupato di ricollegare la *serie di fattori*, ipotizzata da Freud all'origine del sintomo isterico, con le *funzioni simboliche* ravvisate dallo stesso nel "lavoro del sogno". Ciò sulla base di una evidente corrispondenza fra la serie temporale dei fattori traumatici e la pluralità stratificata delle rappresentazioni inconsce.

E' chiaro che, per Freud, neppure quelle manifestazioni squisitamente involontarie del soggetto che sono il sintomo nevrotico e il sogno, neppure quelle avvengono per caso e – come dire? – senza ragione. Non solo esse hanno una causa e un significato, ma spesso hanno *più* cause e *più* significati. Eppure, in un altro senso, possiamo dire con Freud che le nevrosi (talune nevrosi) erompono *per caso*, cioè:

⁷ Del duplice senso che assume in Freud la nozione di *Überdeterminierung* (o *mehrfache Determinierung*) avvertono J. Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967), trad.it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari 1974, vol. II: s.v. «Sovradeterminazione», pp. 573-574 – alla quale voce rimando per più precisi riferimenti agli *Studien über Hysterie* (1895) e alla *Traumdeutung* (1900).

⁸ Cfr. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1956), trad.it. in *La cosa freudiana, e altri scritti*, Einaudi, Torino 1972, pp. 81-178.

“per un nonnulla”. Ciò va di pari passo col ridimensionamento, nella teoria psicoanalitica, del ruolo patogenetico della seduzione (intesa come trauma reale), a vantaggio delle fantasie inconsce.

Già negli studi sull'isteria del 1895 Freud aveva ipotizzato, assieme alla predisposizione organica, una pluralità di traumi, avvertendo però che, molto spesso, nessuno di questi singolarmente preso poteva essere considerato la “causa” del sintomo. Reinterpretando la nozione freudiana di *Nachträglichkeit*, Lacan ha successivamente chiarito che l'eziologia del sintomo nevrotico non va tanto ricercata, sul piano reale-quantitativo, nella somma delle *noxae* subite quanto, sul piano simbolico-qualitativo, nella modificazione retroattiva (*après-coup*) che il primo episodio della serie subisce ad opera dell'ultimo.⁹ L'ultimo episodio della serie non sarebbe dunque da intendersi come “la goccia che fa traboccare il vaso”, bensì come una pedina del domino che, reclinando all'indietro, fa precipitare tutta una fila.¹⁰ Un

⁹ La freudiana *Nachträglichkeit* rimane, com'è noto, difficilmente traducibile in altre lingue. Fra quelle correnti, nessuna delle traduzioni proposte mi appare completamente soddisfacente. *Deferred action* (la traduzione inglese della *Standard Edition*) fa pensare ad una analità ritentiva e ad una procrastinazione ossessivo-coatta che non sono necessariamente implicate nel processo in esame. L'*Enciclopedia della psicoanalisi* di Laplanche e Pontalis reca, nella traduzione italiana cit., una voce «Posteriorità» (vol. II, pp. 389-393), ma questo termine così generico, non ha, giustamente, trovato nessuna fortuna da noi. L'ultimo volume delle *Opere* pubblicate per Boringhieri, d'altra parte, neppure comprende questo termine fra quelli indicizzati (come se non avesse una peculiare dignità teorica!). In francese, *Après-coup* è una resa abbastanza felice (per come trasmette l'idea di una sorta di contraccolpo del presente sul passato), ma usarla pare a molti una dichiarazione di lacanismo eccessivamente compromettente. E' ben vero che nessuno come Lacan ha compreso l'importanza teorica di tale nozione freudiana, ed è pur vero che nessuno meglio di lui ha concorso ad approfondirla in termini originali; rimane, però, l'impressione che l'inconscio freudiano sia più vasto di quello lacaniano «strutturato come un linguaggio» e che la *Nachträglichkeit*, in particolare, comporti – con l'immissione, nella serie, di un elemento nuovo – qualcosa di simile a quel che la *Gestalttheorie* chiamerebbe “ristrutturazione di campo”. Il lettore non crederà, d'altronde, che io sia particolarmente orgoglioso della “modificazione retroattiva” impiegata nel testo. Il rischio, in questo caso, è quello di confondere questa espressione con quella, davvero troppo simile, di “annullamento retroattivo” (normalmente usata per tradurre quel meccanismo di difesa, tipico del ritualismo ossessivo, che Freud chiamò del “disfare il fatto”: *ungeschehenmachen*).

¹⁰ L'immagine del domino non è, per quanto posso ricordare, di Jacques Lacan. Aggiungo, per quanto riguarda la reinterpretazione lacaniana della *Nachträglichkeit*, che, nelle pagine freudiane citabili al riguardo (particolarmente nelle pagine del giovane Freud), non me la sentirei di escludere così recisamente l'idea – più semplice – di una *somma* degli effetti (*nachtraglich* vuol pure dire “addizionale”), se non anche di una “sommazione degli stimoli” nel senso riflessologico di questa espressione. Ciò non vuol dire, peraltro, ridurre la teoria freudiana del trauma ad una teoria quantitativa dello *stress*, né liquidare le valenze fantasmatiche del contenuto rimosso; vuol dire, semplicemente, ammettere l'esistenza di una soglia. Ove si riconsideri la (giovanile) concezione della sommabilità seriale nella prospettiva (matura) di una «intemporalità del sistema Inc», appare chiaro che due o più rappresentazioni simili, seppure passate per la coscienza in momenti diversi e lontani, nello spazio intemporale dell'inconscio possono legarsi fra loro, a dispetto del tempo effettivamente trascorso; e con ciò produrre un effetto analogo a quello della sommazione spaziale (più stimoli che

contenuto qualunque e perfino banale – immesso nello spazio intemporale dell'inconscio, all'interno di una certa concatenazione – obbliga uno o più significanti preesistenti a dislocarsi altrove, sotto un altro significato. In conseguenza di ciò, «per un nonnulla», un contenuto preesistente, che non era stato a suo tempo vissuto con angosce particolarmente insostenibili, può mutare di senso e diventare traumatico.

Un *exemplum fictum* chiarisce, forse, meglio di tante parole. Un bimbo di cinque anni, risvegliatosi all'improvviso, entra nella camera dei genitori e vede il padre nell'atto di baciare il seno nudo della madre riversa sul letto. Ne rimane leggermente turbato, ma viene accolto amichevolmente dai genitori che si ricompongono e, per farla breve, rimuove tranquillamente l'episodio. Un paio di anni dopo, durante l'allattamento del fratellino nato nel frattempo, gli capita di vedere la madre riversa sul letto, che, affetta da ragadi al seno, allontana da sé con espressione d'intensa sofferenza la bocca aperta del piccolino. Anche stavolta ne rimane un po' turbato, ma – bene o male – “dimentica” pure questo secondo episodio. Alcuni anni dopo, a tavola con tutta la famiglia, rimane letteralmente sconvolto per avere solo intravisto un balenare di denti nella bocca aperta del padre, che sta per addentare una coscia di tacchino. Una scena normalissima, eppure tale da scatenare un attacco d'angoscia cui segue, da allora in poi, l'impossibilità di mangiare alla stessa tavola dei genitori (evitamento fobico della situazione scatenante). Orbene, la situazione scatenante – questo “nonnulla”, appunto – ha retroattivamente modificato in senso traumatico quel primo episodio che, nel vissuto originario, traumatico non era stato. Grazie al terzo episodio, il primo si lega al secondo e muta di senso, dislocandosi dal registro erotico su quello aggressivo.

Certo, molti diranno – e lo psicoanalista per primo – che non può essere tutto qui: che ci sono di mezzo l'oralità cannibalica, il complesso di Edipo, la rivalità fraterna e quant'altro mai; insomma, una persona intera con la sua storia. Tutto vero, ovviamente. Ma rimane il fatto che qui la nevrosi erompe nelle circostanze più banali

insistono sulla stessa zona) o della sommazione temporale (più stimoli ravvicinati), oltrepassando una soglia di angoscia che nessuna delle stimolazioni raggiungerebbe da sola. Le valenze fantasmatiche del contenuto rimosso non sono in discussione, perché la rappresentazione traumatica di bel nuovo emergente dal legame intervenuto fra rappresentazioni preesistenti si colloca, diversamente da quelle, a livello puramente immaginario (come l'*exemplum fictum* che di seguito produco nel testo dimostra chiaramente).

possibili: per uno sguardo casualmente gettato sul rapido balenar di canini in una bocca aperta. Malaugurata evenienza! con cui il "caso", scacciato dalla porta della psiche, rientra dalla finestra. Rimane, dunque, vero che nulla *dalla psiche* proviene per caso, ma bisogna pur ammettere (col passaggio dal paradigma positivista di Freud a quello saussuriano di Lacan) che qualcosa *in essa* possa accadere (nel senso letterale di questo termine) per "combinazione".

***Parlare a caso:
una "casualità" terribilmente "in carattere!"***

La ridefinizione del rapporto fra "determinato" e "arbitrario", che Freud propone nel 1904 appare egualmente rilevante per intendere la funzione delle libere associazioni. La tesi freudiana del "determinismo psichico", integrale e senza lacune, trova qui un'applicazione clinica con riguardo alla tecnica analitica. Quella che nel 1895 era ancora un'ipotesi di lavoro (i sintomi isterici hanno cause determinabili e significati decifrabili), nel 1900 un'audace estensione (neppure i sogni avvengono a caso) e nel 1904 una conclusione generalizzata (qualunque manifestazione soggettiva, normale o patologica, volontaria o involontaria, motoria o puramente verbale, risulta "determinata" da ragioni più o meno profonde, specialmente inconscie), diviene col passare degli anni un presupposto teorico e un postulato pratico.

Della c.d. regola fondamentale – "associare liberamente" – è difficile dire se sia stata una *invenzione* di Freud oppure una sua *scoperta*. In verità fu una delle sue prime pazienti a "insegnargliela": la signorina Emmy von N. All'insistenza di Freud, allora tutto rivolto a indagare con precise domande l'origine dei sintomi isterici esibiti dalle sue pazienti, essa rispose «che non bisogna sempre chiedere da dove viene questo o quello, ma lasciarla raccontare ciò che aveva da dire».¹¹ E' solo dopo il 1904, tuttavia, che tale procedura cessa d'essere una regola empirica per acquisire uno statuto teorico, nonché una radicalità che va ben al di là del "raccontare".

¹¹ S. Freud e J. Breuer, *Studien über Hysterie* (1895), in *Opere*, vol. I (Boringhieri, Torino 1967¹), p. 225.

Con la consegna delle "libere associazioni", il paziente è invitato a non prescegliere gli argomenti in funzione di qualche esposizione logicamente ordinata, bensì a parlare così come viene, senza predeterminare il punto di partenza né quello d'arrivo, lasciando che le parole affiorino *come per caso*. E' una situazione – si badi bene – analoga a quella descritta nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, laddove si mostra l'impossibilità di verbalizzare un numero "a caso" oppure di scegliere un nome in maniera puramente "arbitraria" (cioè senza qualche ragione soggiacente): al contrario di quanto suggeriva il senso comune, le opzioni arbitrarie e – si direbbe – gratuite si rivelano essere quelle più fortemente determinate da dinamiche inconse. Dal punto di vista topico, si tratta – con le libere associazioni – di tagliare fuori la prima censura, (costituita dalla selezione intenzionale degli argomenti, che funziona da filtro tra coscienza e preconsciouso) per mettere a nudo la seconda censura (cioè quella fra preconsciouso e inconscio); e ciò nella consapevolezza teorica, ormai acquisita, che quanto meno influiscono sul discorso le intenzioni cosce, tanto più chiaramente affiorano in esso le determinazioni inconse. Chiaramente, si fa per dire. Infatti, le libere associazioni per un verso consentono all'analista di leggere nella ricorrenza dei percorsi associativi che il paziente produce una prima mappa del suo mondo interno, funzionale a successive e più approfondite esplorazioni; ma non mettono, d'altronde, l'analista direttamente a contatto con le pulsioni interdette (la seconda censura essendo ancora operante), bensì con le forme della loro interdizione, cioè con le *difese* mobilitate contro le angosce che quelle pulsioni suscitano.

Le persone non vengono certo in analisi per comprendere le loro difese, tanto meno per modificarle. Al contrario: siamo tutti profondamente affezionati alle nostre difese e ce le teniamo ben strette, come un uomo in balia delle onde si aggrappa al salvagente. Né c'è da stupirsi: esse sono la nostra creazione più originale (il modo come ci siamo venuti costruendo, fin dal prima infanzia), nonché le modalità che ci hanno permesso di "sopravvivere" fin a questo momento. Generalmente ce ne sono di molto migliori dal punto di vista evolutivo-adattivo, più varie e meno "costose"; ma nessuno ci crede, finché qualcuno non ce lo mostra dal vivo, cioè finché qualcuno (l'analista) non ci permette finalmente di esperire con coscienza (nelle condizioni di

sicurezza che la regressione analitica garantisce) proprio quelle pulsioni e quelle angosce che le vecchie difese tenevano bada. Senza morire, anzi: uscendone rafforzati.

Quel che il paziente inizialmente non comprende è che i sintomi nevrotici che lo portano in analisi sono della stessa natura delle sue difese; e che egli è tanto affezionato a questi come a quelle (onde l'analisi delle "resistenze"). Ciò che, in effetti, non è tanto facile da comprendere, perché i sintomi nevrotici sono per definizione ego-distonici (qualcosa di estraneo che non vorremmo *avere*), laddove i meccanismi di difesa dell'Io, per definizione ego-sintonici, hanno piuttosto a che fare col modo di *essere*).

Viceversa, per l'analista, analizzare le difese che comunque interferiscono con le libere associazioni (per meglio dire: le costellazioni difensive tipiche e prevalenti) equivale, nel contempo, a descrivere il "carattere" del paziente (la superficie, più o meno rigida, della sua "personalità"), però anche a riconoscere – o cominciare a riconoscere – la funzione difensiva del sintomo (sintomi identici possono talora assolvere a funzioni diverse): insomma, a vedere come quel sintomo, apparentemente immotivato a livello di coscienza, non venga affatto *a caso*, ma sia invece perfettamente *in carattere*.

Limiti dell'arbitrio: l'irraggiungibile "libertà" delle libere associazioni

Non è facile far capire al paziente che nella, formula "associare liberamente", il verbo non conta meno dell'avverbio. Si dà, nella situazione analitica, un'assoluta *libertà di parola*, che non trova l'eguale in alcun'altra situazione sociale. Ma questa singolarissima libertà (per quanto riguarda l'esternazione di qualsivoglia *contenuto della coscienza*) si dà in funzione dell'associare (cioè, in funzione dei *nessi inconsci* che possono in tal modo rendersi visibili). Non è facile, dunque, far capire al paziente che "parlare senza censure" non allude solo alle reticenze di ordine morale, ma anche, e principalmente, alle censure di ordine razionale. Non si tratta solo d'includere nel discorso quel che suona vergognoso per sé, offensivo per l'altro,

imbarazzante per ambedue, ma anche di non escludere da esso quello che, secondo le categorie consuete, sarebbe poco importante, comunque non pertinente e magari assurdo.

In questo senso, affidarsi alla casualità delle associazioni libere, dire "quello che passa per la mente", è un po' come affacciarsi alla finestra – (una finestra aperta sulla propria mente) e descrivere quel che succede fuori (cioè, dentro). Come farebbe uno sfaccendato, però curioso. Vuol dire alternare riflessioni, fantasie, ricordi; ma anche concedere spazio a singole immagini e frammenti che affiorano da non si sa dove; vuol dire, inoltre, divagare a piacere, saltare di palo in frasca, aprire parentesi senza preoccuparsi di chiuderle. Ciò che riesce *particolarmente* difficile al carattere ossessivo, ma *abbastanza* difficile a chiunque.

Certo, col tempo si migliora, L'esercizio, l'approfondirsi della fiducia nel rapporto analitico, la crescente curiosità per l'esplorazione del proprio mondo interno fanno molto, anzi moltissimo. Ma le libere associazioni rimangono, per ogni analisi, più un traguardo che non un reale punto di partenza. Per giunta, un traguardo irraggiungibile: un ideale regolativo, passibile solo di approssimazioni successive. Del resto, non senza occasionali regressi (a loro volta utilissimi, se la psicoanalisi ha da essere, come Freud volle, analisi del transfert e delle resistenze). Quando poi, finalmente, il discorso del paziente comincia a rassomigliare da vicino a quell'ideale; quando i cinquanta minuti della seduta evocano (come un frammento eracliteo dice del Tempo in generale) "un bambino che gioca"; quando insomma, dopo un lungo lavoro, il traguardo del libero associare pare raggiunto, se non sempre almeno spesso, allora ciò vuol dire semplicemente che l'analisi è finita!

All'inizio, però, non è così. Invitato a dire "liberamente" tutto ciò che gli passa per la testa, senza attenersi ad alcun filo preconstituito, il paziente non è, di solito, capace di una tale libertà. Le resistenze prevalgono, almeno inizialmente. Come tutte le libertà *octroyées*, l'assoluta libertà di parola concessa in analisi coglie i più del tutto impreparati. La libertà (Fromm *docet*) fa paura. Le resistenze (cosce, precosce, inconse) al libero associare sono anch'esse una "fuga dalla libertà".

Non fanno certo eccezione a questa regola coloro che, fin dall'inizio, sembrano volersi confessare senza vergogna. Paradossalmente, la stessa fretta di "far sapere"

segnala una resistenza in atto contro il lavoro analitico (quella di chi vuole *levarsi* un pensiero, *anziché approfondirlo*) o comunque l'esistenza di un problema profondo. In realtà, coloro che vivono l'analista come una specie di confessore, e fin dal primo colloquio gli confidano qualcosa di terribilmente intimo, sono – di solito – meno (e non più) liberi interiormente di altri pazienti, solo in apparenza più imbarazzati. Più che associazioni *libere*, le loro sono confidenze *obbligate*.

In circostanze del genere, l'analista guarderà più alle ragioni inconsce che sospingono il paziente a disvelarsi che non al contenuto di tali "rivelazioni". Il suo compito, infatti, non è quello di togliere pensieri dalla coscienza bensì quello di restituirli ad essa.

Confidenze obbligate: l'intimità spudorata

Le ragioni che retrostanno a tal genere di comportamenti sono varie.

Una prima ragione (la più grave) sta nella possibile mancanza di confini del Sé. E' quel genere di persone che "sprofondano" nell'altro ancor prima di averlo conosciuto, che sentono un irrefrenabile bisogno di venire sempre più vicino: insomma, di fondersi con l'oggetto *ancor prima di sapere se esso sia buono o cattivo*. L'estrema rapidità con cui queste persone confidano i loro segreti (e spesso quelli altrui) prescinde totalmente dall'esistenza di un rapporto personale di fiducia, nemmeno presunto; non riguarda, infatti, solo l'analista in quanto figura professionale presumibilmente affidabile e comprensiva, ma si manifesta egualmente con qualunque altra persona esse vengano in contatto, purché esista un minimo di circostanze esternamente favorevoli. Sbaglierebbe, dunque, l'analista se ritenesse, per il solo fatto di aver ricevuto confidenze del genere nel corso del primo colloquio, di rappresentare agli occhi del paziente l'oggetto idealizzato che quegli da tempo stava cercando. Non si tratta qui di una "traslazione narcisistica di oggetto-Sé" nel senso di Kohut, dove l'altro funge da complemento del Sé fusivo all'interno di una relazione idealizzante;¹² si tratta, ahimé, di una situazione ben più primitiva, che non

¹² Ricordo che Heinz Kohut ha descritto una bipolarità del Sé nucleare, che nello sviluppo successivo (1984) della *Self-Psychology* diventa una tripolarità. A seconda della polarità implicata sono possibili tre tipi di transfert narcisistico o "relazioni di oggetto-Sé": la traslazione del Sé fusivo nella relazione

ha tanto a che fare con i *bisogni inappagati* del Sé nucleare quanto con *difetti strutturali* del Sé come pure dell'Io.¹³ Questo genere di paziente dà solo l'impressione – e spesso neppure quella – di “vincere la vergogna”; in realtà, si tratta di persone letteralmente “spudorate” (naturalmente nel senso psicologico, e non necessariamente morale, di questo termine), cioè di persone che, non avendo chiari i confini di sé, non capiscono neppure di starsi metaforicamente “denudando”. Ne risulta una relazione di tipo più *confusivo* che non *fusionale*, dove il soggetto non cerca tanto la *holding* di un oggetto buono che lo contenga, quanto d'incorporare egli stesso un oggetto purchessia, ancor prima di saperne le qualità effettive.

Con ogni probabilità siamo qui nella fase orale precoce, con quelle caratteristiche pre-ambivalenti (descritte da Abraham) che la fissazione a tale fase porta con sé. Come la semplice pressione di un dito sulla guancia produce nel neonato il riflesso di suzione, così la semplice presenza di un altro che ascolta produce qui un comportamento inteso a succhiarne l'attenzione.¹⁴

idealizzante, la traslazione del Sé grandioso nella relazione speculare, la traslazione *dell'alter ego* nella relazione gemellare. Cfr. H. Kohut, *How Does Analysis Cure?* (1984), trad.it. *La cura psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1986); M.T. White, M.B. Weiner, *The Theory and Practice of Self Psychology* (1986), trad.it. *La teoria e la pratica della psicologia del Sé*, Astrolabio, Roma 1988.

¹³ A dire il vero, uno sbaglio del genere è piuttosto improbabile da parte di un analista che sappia usare l'analisi del controtransfert come mezzo diagnostico; infatti, il transfert idealizzante, derivante dalla proiezione di una *imago* parentale idealizzata, fa sentire l'analista “importante” agli occhi del paziente (posizione gratificante, almeno agli inizi, ma non sempre agevole da sostenere, ove risvegli nell'analista antichi sentimenti d'inadeguatezza), mentre le situazioni cui alludo nel testo, derivanti dalla labilità dei confini, suscitano solo un sentimento di sconcerto. La percezione di questa differenza ha conseguenze praticamente rilevantissime; infatti, nel primo caso si prospetta un'analisi di notevole lunghezza (nel corso della quale, per un periodo più o meno lungo, il transfert idealizzante *non* dev'essere interpretato), mentre nel secondo caso i difetti strutturali dell'Io e del Sé possono essere tali che nessun'analisi, neppure alla Kohut, sarà forse possibile (ciò che non esclude una psicoterapia psicoanalitica intesa a rinforzare le funzioni difettive dell'Io-realtà).

¹⁴ Il tipo di persone che descrivo nel testo rassomiglia molto a quello che il francese Marty e, sulle orme di questi, il nostro Perrotti hanno descritto come una “personalità di tipo allergico” e “rapporto oggettuale di tipo allergico”. Nelle personalità siffatte avremmo, quale bisogno fondamentale, quello «di avvicinarsi il più possibile all'oggetto fino a confondersi con esso. Si tratta di un processo di identificazione totale, profonda e senza limiti. [...] Questo processo è anteriore alla valutazione del buono e del cattivo oggetto, perché l'oggetto migliore è quello che più facilmente si può avvicinare, quello che meglio si presta ad essere manipolato. Accade così che l'allergico si fonde con un oggetto che poi potrà rivelarsi un “cattivo” oggetto», onde la continua ricerca di sempre nuovi oggetti da ospitare in sé. «Quando l'oggetto scompare (ad es. per la morte) o è deludente (ad es. una madre che ha un nuovo nato al quale si deve dedicare) oppure si dimostra incompatibile con la personalità del soggetto, oppure quando esplose un contrasto tra due oggetti ugualmente investiti (ad es. un litigio fra i genitori), in una parola in tutti i casi in cui si verifica una perdita dell'oggetto-ospite, l'allergico regredisce, e si trova in una situazione di profonda inquietudine che può arrivare fino alla depersonalizzazione ed a meccanismi pseudo-psicotici». La produzione del sintomo organico può essere, in questa situazione, una difesa estrema contro la disintegrazione temuta. In effetti, la

Vi è certo, nel parlare di persone siffatte, un che di casuale (meglio ancora, di "gratuito"). Però, tale casualità non riguarda tanto le libere associazioni, né la natura confidenziale del loro contenuto (che rimane, nella sua intimità, strettamente determinato) quanto la scelta dell'interlocutore e la sua l'identità. Questo genere di pazienti non può fare a meno di "straripare": che lo facciano con uno psicoanalista, questo sì è un puro caso (e spesso una fortuna)!

Confidenze obbligate: la coazione a confessare

La seconda ragione che possiamo trovare all'origine della "confessione" quale mossa di apertura è di natura completamente diversa. Parlo delle persone che vogliono propriamente "levarsi il pensiero", cioè di quelle persone che, consegnando all'analista una compiuta confessione di qualche loro azione ignota ai più, sperano di liberarsi finalmente dall'opprimente senso di colpa persecutorio che si accompagna al pensiero di quell'azione. Questo caso è completamente diverso da quello precedente: la vergogna per l'azione commessa è qui ben presente, solo che il senso di colpa è più forte; confessare, ed esporsi per questa via alla supposta riprovazione dell'analista, equivale a cercarsi una punizione. Andare in analisi è vissuto un po' come l'occasione per saldare il conto e rimettersi finalmente il cuore in pace.

Questo genere di pazienti è spesso mosso dalla credenza che l'analisi sarà breve. Come una confessione, appunto. Generalmente si sbagliano – anche perché, spesso, non si tratta di una semplice nevrosi d'ansia su base monosintomatica, ma di un disturbo di personalità ossessivo-compulsivo, profondamente radicato nel carattere e non esente da risvolti masochistici (come testimonia la loro fretta) e talora perfino paranoidi. Sperano, costoro, nel contempo di essere assolti (desiderio conscio) e di

reazione allergica rappresenta su un altro piano, quello fisiologico, il tentativo in atto di neutralizzare ed espellere un oggetto rivelatosi estraneo e cattivo. Cfr. N. Perrotti, «Aspetti psicosomatici dell'allergia» (1960), poi in *L'io legato e la libertà*, Astrolabio, Roma 1989. Perrotti si riferisce, con tutta probabilità, all'articolo di P. Marty, «La relation objectale allergique», *Revue Française de Psychanalyse*, t. XXII, jan.-fév. 1958, pp. 30-35. Lo psicoanalista francese è poi tornato sul tema della "relazione allergica" in un altro articolo del 1969 («Notes cliniques et hypothèses à propos de l'économie de l'allergie. Intervention sur l'exposé de M. Sami-Ali», *Revue Française de Psychanalyse*, t. XXIII, pp. 243-254) e, qua e là, nelle sue opere maggiori (*I moventi individuali di vita e di morte, L'ordine psicosomatico*). Peraltro, secondo Marty, non tutti i pazienti psicosomatici che soffrono di reazioni allergiche hanno livelli di fissazione così arcaici.

essere puniti (desiderio inconscio). Fatto sta, tuttavia, che la psicoanalisi *non* è la stessa cosa della confessione cattolica.¹⁵ L'analista non punisce, ma neppure assolve: egli analizza, semplicemente. E quel che di solito trova, nelle personalità di questo tipo, è: (a) che, a livello inconscio, il senso di colpa *preesisteva* all'azione che il paziente ha commesso o, talora, solo *teme* di aver commesso; (b) che l'azione fu presumibilmente commessa (oppure immaginata) per dare un senso e una ragione a quell'oscuro sentire, nonché paradossalmente per procurarsi una punizione (giacché nessuna punizione reale può suscitare l'angoscia di una punizione immaginaria eternamente pendente). In situazioni di questo tipo, l'azione di cui il penitente si accusa è del medesimo ordine del sintomo (che generalmente ne ripete la cifra simbolica), perché tutti e due derivano dallo stesso conflitto inconscio; mentre l'atto stesso del confessare costituisce di esso l'ennesima ripetizione. Theodor Reik ha analizzato molto bene l'impulso a confessare degli ossessivi come una variante della loro coazione nevrotica.¹⁶ Insomma, in nessun altro caso il contenuto associativo che i pazienti portano fin dalle prime sedute appare meno libero e più determinato che nel caso delle confessioni dettate dal senso di colpa persecutorio. Di casuale qui non c'è proprio nulla.

L'esistenza di situazioni siffatte conferma l'assoluta necessità di un atteggiamento analitico di "benevola neutralità". Che non sia compito dell'analista esprimere condanne è ovvio. E' pur vero, d'altronde, che la benevolenza non può spingersi fino a infrangere la neutralità: Un atteggiamento assolutorio, infatti, sarebbe egualmente deleterio. Anch'esso colluderebbe con le resistenze del paziente a comprendere le ragioni inconsce del conflitto e lo spingerebbe, con ogni probabilità, a interrompere l'analisi, salvo dislocare altrove le sue angosce di castrazione.

¹⁵ Nella ben nota lettera a Oskar Pfister del 25 novembre 1928, Freud stesso definì lo psicoanalista «un curatore d'anime laico, che non ha bisogno di essere un medico e non dev'essere un prete». Troppo spesso si dimentica che tale definizione, se marca fortemente la differenza tra medicina (cura del corpo) e psicoanalisi (cura d'anime), marca altrettanto, se non di più, la differenza tra psicoanalisi e religione. Nel carteggio, amichevolmente polemico, col pastore Pfister Freud parlava dei *weltliche Seelensorger*, soppesando – c'è da crederlo – le parole. *Seelensorger*, sì, ma "laici", cioè – si badi bene – *weltliche* (ovvero "mondani") e non *laien*. Non è, dunque, sul piano professionale che la psicoanalisi fa da contraltare alla religione, ma sul piano *lato sensu* ideologico!

¹⁶ Cfr. Th Reik, *The Compulsion to Confess. On the Psychoanalysis of Crime and Punishment* (1945¹), trad.it. *L'impulso a confessare*, Feltrinelli, Milano 1967.

D'altra parte, siamo ben lungi dal credere, oggi, che basti riportare alla luce il conflitto edipico perché il paziente lo risolva felicemente. Se non lo ha fatto durante l'infanzia, quando era tempo di farlo, neppure questo è casuale. Ci vorrà, certo, un lungo lavoro per trasformare le angosce persecutorie, inelaborabili, in angosce depressive, elaborabili. Solo allora egli potrà vivere una compiuta "riparazione": per quanto riguarda gli oggetti del mondo interno e – se crede, in assoluta autonomia – per quanto riguarda gli oggetti del mondo esterno. Lo psicoanalista, «curatore d'anime laico», non ha il potere di perdonare nessuno; può solo aiutare l'altro, quando gli riesce, a perdonarsi da sé.

Confidenze obbligate: furbizie preconscie

La terza ed ultima ragione che possiamo trovare al fondo delle "rivelazioni" è di natura ancora diversa. Nel caso della "intimità spudorata" il paziente sta, per così dire, al di qua del pudore. Nel caso della coazione a confessare, la vergogna è forte, ma il senso di colpa lo è di più. Nel caso che andiamo ad esaminare, al contrario, la vergogna esiste ed è più forte del senso di colpa. Si tratta, infatti, di una vergogna che riguarda, a livello conscio, qualcosa di assolutamente privato e realmente intimo: pratiche sessuali o fantasie masturbatorie, comportamenti domestici davvero inconsueti o francamente ridicoli, idee ricorrenti particolarmente bizzarre (ma non assolutamente qualificabili come un delirio parafrenico né come ideazione ossessiva), segrete fantasie coltivate con cura come immagini ipnagogiche e altre cose del genere. A differenza di quel che succede con i sintomi nevrotici classici, raramente questi pazienti arrivano in analisi sospinti dai loro insospettabili segreti. Infatti, benché tali comportamenti siano vissuti come ego-distonici (nell'immagine del Sé che l'Io si fa), non è realmente concepibile per il paziente di poterne fare a meno.¹⁷ Per

¹⁷ E' caratteristico il caso delle persone sessualmente perverse, dove l'attaccamento paradossale al comportamento ego-distonico raggiunge l'intensità massima possibile. Questo genere di pazienti arrivano in analisi sospinti sempre da tutt'altre ragioni (per es. da sintomi psicosomatici) e, se certi loro comportamenti non sono divenuti nel frattempo socialmente insostenibili o decisamente pericolosi (e spesso anche allora), il desiderio di esserne "liberati" rimane in loro di gran lunga inferiore al timore di essere "privati" di una decisiva fonte di eccitazione. Come sarebbe possibile, d'altronde, desiderare

assurdi che siano (tipo: vestirsi da bambini quando nessuno ti vede, oppure passare ore ad immaginare di essere una mosca che cammina sulle pareti), questi comportamenti sono spesso descritti dal paziente, quando arriva a parlarne, come rasserrenanti e distensivi.¹⁸

Che cosa, dunque, può spingere questi pazienti (quelli che portano un tale "segreto") a confidarlo all'analista? Non certo la ragionevole considerazione – pur valida a livello di coscienza – che, non facendolo, butterebbero via, assieme a un mucchio di soldi e di tempo, un'occasione forse irripetibile. Al contrario, per certi pazienti la scoperta che l'analista può essere ingannato, che nemmeno lui pare in grado di scoprire quel certo segreto, è molto "rassicurante": s'intende, in senso patologico,¹⁹ cioè nel senso che rinforza la dissociazione fra la polarità sane del Sé,

l'estinzione di una forma del desiderio? Va detto, peraltro, che la categoria dei "furbi" cui alludo nel testo è più vasta del pur vasto campo delle perversioni agite. Ciò che tutti hanno in comune è di annettere l'eccitazione piuttosto alle caratteristiche di una *situazione* che non alle qualità di un *oggetto*. Per non appesantire eccessivamente questa nota, fornisco un esempio (con le relative osservazioni) in Appendice al presente contributo.

¹⁸ In ciò si ravvisa una differenza importante fra i comportamenti di cui parlo e i sintomi ossessivi. Questi irrompono ineluttabilmente: il paziente ha l'impressione di "non potersi esimere dal fare" qualcosa oppure "non riesce a non pensare" a qualcos'altro. Nei primi, invece, la coazione è meno evidente: essi sono attivamente ricercati ogniqualvolta sia possibile e sono accompagnati, nell'esecuzione, da una impressione piacevole di trasgressiva libertà. Per una "personalità pseudo-matura" (Meltzer), obbligata a indossare tutto il giorno i panni stretti e faticosi di un falso Sé socialmente apprezzabile, può essere un po' come "mettersi in libertà". Come le pratiche perverse, questi comportamenti segreti sono fortemente erotizzati, seppure secondo modalità che non sono sempre *riconoscibilmente* sessuali. Del resto, anche i più innocenti fra questi comportamenti corrispondono a forme di "piacere solitario", che mettono in cifra l'attuazione masturbatoria di fantasie pregenitali.

¹⁹ Non tutte le bugie né tutte le reticenze sono patologiche o patogenetiche, neppure quando avvengano all'interno di una situazione promotiva, nel rapporto di fiducia con una figura significativa (sia esso l'analista o il genitore). Scoprire che il genitore può essere ingannato è, per il bambino che cresce, di estrema importanza: questa scoperta, infatti, lo aiuta a ridimensionare una figura fin allora vissuta come onnipotente e, nel contempo, gli permette di prendere coscienza di sé, cioè di mettere alla prova la propria autonomia e d'intuire in se stesso l'esistenza di uno "spessore" assolutamente personale, al di là della superficie socialmente visibile della propria personalità. Se poi un bambino o un ragazzo finiscono col dirne troppe (se divengono dei bugiardi inveterati), è possibile che ciò costituisca la sola reazione praticabile a fronte di una situazione per sé patologica (come una dinamica familiare che disconosce e comprime la crescente autonomia del ragazzo o della ragazza, oppure l'identificazione difensiva del bambino con un genitore che gli mente in continuazione). Del resto, per quanto riguarda le dinamiche endogene che retrostanno agli inganni commessi in età evolutiva, la differenza fra normale e patologico mi pare collocabile meglio sul piano qualitativo, che non sul piano quantitativo. Distinguerai, a questo riguardo, tra gli inganni relativi al contenuto occasionale del *fare* (con cui l'Io difende la sfera dei propri interessi) e quelli relativi al modo di *essere* (che assolvono invece alla funzione sistemica di difesa del Sé, quale copertura delle sue temute insufficienze). Questi ultimi insorgono generalmente *prima*, quando l'Io non è ancora abbastanza forte per pensarli con chiara coscienza; finiscono, dunque, col diventare auto-inganni e preludono alla formazione di un "falso Sé".

evolute e bene integrate con l'Io, e la parte labile, immatura (quella che "quel certo segreto", e la fantasia in esso celata, servono a tamponare). Infatti, la dissociazione interna, e la tensione che le si accompagna, vengono così esternalizzate: la parte sana viene proiettata sull'analista e solo quella immatura resta a disposizione dell'Io in analisi (distruggendo ogni possibilità di alleanza terapeutica). S'inaugura, in questo caso, un gioco letteralmente "perverso" fondato su un tipo d'identificazione proiettiva alquanto singolare: il paziente reticente, prendendosi gioco dell'analista, schernisce in lui la parte sana di sé.²⁰

Il paziente può dunque "fare il furbo" in maniera affatto *consapevole*: tenersi il suo segreto e non farne alcuna rivelazione. Oppure, sollecitato da un analista particolarmente fornito di qualità sia tecniche che umane, approfondire a tal segno le dimensioni cognitive e affettive del rapporto da *volere* finalmente mettere in esso pure questa parte segreta di sé. Questi sono, per così dire, i casi estremi: del massimo insuccesso e del massimo successo. Si possono dare, però, anche altre situazioni, create da una sorta di furbizia *inconscia o preconsca*; ed è proprio allora che si hanno quelle mezze rivelazioni, dette *en passant* e buttate lì come per caso, allo scopo precipuo di distogliere l'analista oppure di metterlo alla prova.

Quando la tensione fra la vergogna, che spingerebbe al silenzio, e il senso di colpa, che spinge a confessare, è fin dall'inizio molto alta o comunque lo diventa (il

In questo senso si capisce meglio come mai un paziente, che *paga* per ricercare una verità che lo riguarda, possa cercare invece d'ingannare l'analista, consapevolmente mostrandosi ancora diverso da come è divenuto o, peggio, celando una parte importante di sé. Tale comportamento costituisce l'equivalente di un auto-inganno, che ripete nel transfert i processi costitutivi del falso Sé; ed è presumibile che si verifichi, se neppure l'edificazione del falso Sé ha permesso di raggiungere una sicurezza minimale, così che la persona deve di continuo aggiungersi, strato su strato, nuove apparenze da esibire (come talora accade nel disturbo narcisistico di personalità, dove l'ipertrofia dell'Io compensa malamente una debolezza strutturale del Sé).

²⁰ Come Freud ebbe a dire una volta, fra il serio e il faceto, ci sono quattro categorie di pazienti non analizzabili: quelli troppo ricchi, quelli troppo poveri, quelli troppo stupidi e quelli troppo furbi. Qui parliamo, evidentemente, dell'ultima categoria. In effetti, pazienti del genere sono difficilmente analizzabili: più che nevrosi di transfert, abbiamo qui una "dissociazione di transfert" e, spesso, una "perversione di transfert" (alla quale non sempre corrisponde una perversione sessualmente agita). Tuttavia, dopo i contributi portati da Masud Khan, Otto Kernberg, Donald Meltzer e John Steiner non lo si ritiene in assoluto impossibile; tutto sommato, è molto più difficile fare un lavoro schiettamente psicoanalitico con quei bugiardi matricolati che sono alcolisti in atto e tossicomani in atto (anche perché di rado l'essere-in-analisi catalizza nella loro vita un sufficiente investimento affettivo). E' vero, però, che l'individuazione mancata di una "dissociazione di transfert" (nel senso qui descritto) comporta un rischio: che l'analisi, sia non solo inefficace sul piano terapeutico, ma tale da aggravare le condizioni del paziente (che, interrompendo l'analisi, può "lasciare" la sua parte sana nel terapeuta e "portarsi via" come un trofeo l'ingannevole rinforzo della propria immaturità).

che testimonia, in ogni caso, dell'esistenza di un Io e di un Sé sufficientemente strutturati), può succedere che il paziente intraprenda una cauta confessione del suo segreto. Inizialmente senza diffondersi in dettagli, ma per accenni, *come se per caso gli fosse venuta in mente, per la prima volta in quel momento, una cosa senza importanza alla quale di solito non fa mente locale e sulla quale non vale la pena diffondersi*: "Ieri sera siamo stati al Comunale, c'era un balletto. Bravissima la protagonista! A volte mi piace... voglio dire, mi diverto con la fantasia...immaginare come deve sentirsi una così, ballare circondata dal pubblico che ti batte le mani... Anch'io mi sono spellato le mani, un bello spettacolo davvero! Anche a mia moglie è piaciuto tanto".

Con una *tranche* associativa di questo tipo il paziente attua una strategia preconsua per mettere alla prova l'analista: per vedere quanto può fidarsi di lui, tanto sul piano professionale quanto sul piano umano. Se l'analista dicesse, in maniera neutrale, ma troppo diretta: "Mi sta dicendo che qualche volta le piace immaginare di essere una ballerina?", il paziente ne rimarrebbe spaventato. Coglierebbe, nell'intonazione della domanda, uno stupore e magari un sarcasmo che non esistono realmente nell'analista, ma rispecchiano il *suo* (del paziente) sentimento di vergogna (a livello secondario) e d'inadeguatezza (a livello primario). Farebbe marcia indietro, forse negherebbe; insomma, per timore del ridicolo, richiuderebbe per mesi la finestra che per un istante aveva socchiuso. D'altronde, se l'analista, ignorando l'allusione, rimanesse in silenzio, il paziente ne rimarrebbe forse lì per lì sollevato; ricavandone però, l'impressione di non potersi fidare lui – o perché non ha saputo cogliere, in quelle poche parole, la cosa più importante che gli ha detto fino a quel momento, o perché, avendola colta, ne sembra anche lui talmente imbarazzato da non volerne parlare. L'intervento giusto, che individua l'esistenza di una fantasia importante ed esprime, al di qua di ogni valutazione, una tranquilla esigenza di approfondimento comune, è stato qui quello che riparte dalle parole stesse del paziente: "La ballerina della sua fantasia: una ballerina *circondata* dal pubblico...e

tutti *intorno...* Allora non è sul palcoscenico di un teatro, col pubblico di fronte da una parte sola...".²¹

Ciò che interessa qui sottolineare è l'*apparente casualità* del contenuto associativo prodotto dal paziente. In realtà, non è certo per caso che questo paziente ama il balletto; non è per caso che è andato a vedere quello spettacolo; ancor meno per caso, la fantasia segreta affiora in connessione col ricordo della *soirée* (in realtà essa premeva da sempre sul filo delle associazioni, esattamente allo stesso modo in cui preme incessantemente sulla coscienza del paziente nella vita esterna). In termini transferali, si direbbe anzi che egli è andato al balletto *apposta* per poterne parlare in analisi: per poterne parlare, però, *come per caso*. Si tratta, dunque, di una casualità "simulata": al fine preconsciouso di sondare le reazioni dell'analista su questo punto.

Possono darsi, peraltro, situazioni completamente diverse: non cauti abbozzi di confessione, al fine preconsciouso di sondare l'analista, bensì – paradossalmente – franche rivelazioni, al fine inconscio di metterlo fuori strada. Ciò si verifica sopra tutto nelle fasi iniziali di un'analisi. Nel presentarsi, il paziente dice un mucchio di cose e affastella una messe d'informazione. Fra le molte, anche banali, ne mette una di estrema importanza e del tutto esplicita, come sperando che si confonda con le altre: tanto meno visibile, in quanto spiattellata. Esempio: "Ho quarant'anni, faccio l'ingegnere. Mi occupo di stazioni di pompaggio per oleodotti. Sa, ci mandano in giro, sarebbe interessante, se non fosse per quelle crisi. Ho lavorato anche in Romania, ed è lì che è cominciato la prima volta. Anche mio padre faceva l'ingegnere, però minerario: stavamo in Sardegna. E' lì che è nata mia sorella. Ora sta in Australia, così lontano! Le sono molto affezionato, *penso a lei tutte le sere prima di addormentarmi*. Ora però non viaggio più, non posso, è più forte di me. Mi hanno messo all'ufficio-studi, l'ho chiesto io. Non ho più quei vantaggi, sa, le indennità di missione...Comunque guadagno abbastanza. No, quello non è un problema. I giorni sì, quello sarà un problema, perché io di lunedì non posso mai. Mia madre era una casalinga. Anzi: è una casalinga, perché è ancora viva. Una casalinga di lusso:

²¹ L'uso della terza persona, giocando sull'ambiguità del "lei" (egualmente riferibile tanto all'interlocutore quanto alla ballerina), consente al paziente di dislocarsi dove meglio crede (come protagonista della fantasia oppure, se preferisce, come spettatore) e, dunque, di parlare con minore imbarazzo. Per un approfondimento di questa fantasia, cfr. l'ultimo paragrafo, in Appendice al presente contributo.

laureata in lettere, ma non ha mai insegnato. Penso che si sia annoiata per tutta la sua vita» etc.

L'analista penserà (questa è la speranza del nostro ingegnere): "se lo dice così, vuol dire che non è importante"; meglio ancora, non penserà nulla di particolare. Con questa strategia, il paziente delega all'analista la responsabilità di rimuovere al posto suo e, nel contempo, si difende dal senso di colpa: "io gliel'ho detto: se non ci torniamo su, è colpa sua".

Caso e probabilità

Nell'esempio appena citato, si gioca, fra paziente e analista, una partita a poker. La mossa del paziente è l'equivalente del *bluff*.

La lettera è messa lì, proprio sulla tavola. Basterebbe aprirla e leggere che cosa c'è scritto! Ma l'analista crederà (si spera che creda) che si tratta solo di una busta vuota, spiegazzata e senza valore. Non capirà (si spera che non capisca) che – come nella piegatura delle lettere antiche²² – quella busta è la lettera; perché quella frase assolutamente improbabile – "tutte le sere" – andava intesa, appunto, *alla lettera*! Il *bluff*, per l'esattezza, consiste qui nella simulazione di un "arbitrio", cioè di un'opzione qualunque, che traveste la presenza di un "caso", cioè di una occorrenza significativa.

Il paziente finge, per così dire, di avere tutte le carte in regola. Naturalmente, l'analista può andare a "vedere". Ma come annusare il *bluff*, preconcio o inconscio che sia?

Viene in mente, a questo riguardo, il *Seminario su «La lettera rubata»*, laddove Lacan, parlando appunto delle libere associazioni, si domanda che cosa faccia riconoscere, all'interno del discorso, una occorrenza significativa; che cosa segnali la presenza di un automatismo indipendente che interferisce col flusso della produzione simbolica. La risposta, assolutamente corretta dal punto di vista della linguistica generale, è la seguente: che ciò che intensifica la significanza del significante,

²² Cfr. J. Lacan, *Le séminaire sur «La lettre volée»* (1966), trad.it. in *La cosa freudiana, e altri scritti*, cit., p. 43. Qui stesso Lacan predica l'esigenza, per l'analista, di prender ogni "lettera" alla lettera (inteso per "lettera" ogni unità significante del discorso).

all'interno della catena simbolica, è la sua improbabilità.²³ Quanto meno prevedibile l'apparizione di un significante (parola, frase, etc.) secondo le regole di successione che sembrano ordinare il discorso, tanto più facile l'esistenza di una logica meno riconoscibile che interferisce con quelle. L'improbabilità di un monema va di pari passo con la sua sovradeterminazione.

(In questa prospettiva – la notazione assume una certa importanza tecnica – le "stranezze" che il paziente profferisce una volta sola, *en passant* e "come per caso", sono più cariche di senso di quelle che ripete più volte; e, nella loro unicità, paradossalmente più disvelative della sua coazione a ripetere!).

Ancor meglio che al *bluff* sul tavolo da poker, possiamo paragonare il libero associare governato dalla furbizia preconsca (ma anche inconscia) a una specie di partita a dadi: naturalmente, coi dadi truccati. Il giocatore *non* vuole che esca *quel* numero: non vuole che il dado mostri quella faccia! Bara, dunque: nel senso di governare il lancio, indirizzandolo verso tutti gli altri risultati possibili. Ma quella faccia, *almeno una volta*, bisogna pure che la faccia uscire. Affinché l'altro non s'insospettisca; affinché non dica: "possibile che il cinque non esca mai?". Ed essendo i dadi truccati, non può farla uscire che *apposta*.

La metafora dei dadi truccati fa capire molto bene quanto strettamente *determinato* sia l' "arbitrio" del baro. Egli *deve* far uscire quel numero almeno una volta; e deve farlo allo scopo preciso di prevenire il sospetto dell'Altro. In questo senso ha ragione Lacan ad affermare che «l'inconscio è il discorso dell'Altro».²⁴ Quel che adesso andiamo dicendo, infatti, non vale solo per quei pazienti che fanno i "furbi", ma per le libere associazioni in generale. Si badi bene: lo psicoanalista non avrebbe nessuna ragione per dire: "possibile che il cinque non esca mai?". Egli non sa neppure, almeno inizialmente, con quali dadi si sta giocando, né quante e quali facce abbiano. E' solo perché il paziente lo mette nella posizione dell'Altro, del *sujet supposé savoir*, è solo per questo che egli (il suo inconscio) cerca d'ingannarlo, di celargli qualcosa.

²³ Cfr. *ivi*, p. 61.

²⁴ Lo ripete nello stesso *Seminaire sur «La lettre volée»*: trad.it. cit., p. 23.

Questo inganno, però, lascia tracce. Perfino – anzi, sopra tutto – quando l’occultamento assuma le forme astute di un’esibizione sfrontata (la “lettera rubata”, appunto). Da quel momento, l’analista sa che quella figura esiste, che i dadi la comprendono; e può cominciare a domandarsi se non sia “fuori luogo”²⁵ rispetto alla frequenza presumibile delle sue apparizioni casuali. Di nuovo: la peculiare significanza del significante, ciò che fa di esso un’occorrenza significativa (un “caso” degno di particolare attenzione), sta nella sua improbabilità. In altri termini: ciò che fa l’importanza di una figura è l’intensità del suo contrasto con lo sfondo (costituito in questo caso dalla distribuzione *casuale*, cioè di volta in volta *equiprobabile* degli argomenti).

Per esempio: è astrattamente prevedibile che “succeda” al paziente, nel lungo periodo, di parlare della propria madre un certo numero di volte: non troppo dissimile da quello delle citazioni dedicate ad altri personaggi della propria infanzia. Ricordo, invece, una giovane signora che – dopo avermi debitamente informato, nel corso dei primi colloqui, della composizione della sua famiglia – non fece più menzione alcuna della madre per vari mesi, perfino quando capitava che rievocasse scene della prima infanzia. Un comportamento del genere, altamente improbabile, fa presagire nella madre una figura-chiave, tanto più importante in quanto esclusa dalla scena. Quel silenzio, in effetti, non era per nulla casuale, ma costituiva un automatismo di ripetizione. La paziente, in effetti, colludeva – a distanza di anni! – col silenzio del padre (di sua moglie, allontanata da casa in circostanze drammatiche, non si doveva, con le figlie, parlare mai più); e nel far ciò si sentiva tremendamente colpevole.

Molta parte della confusione terminologica e concettuale sulla nozione di “caso” deriva proprio da questo: dal fatto che spesso usiamo il sostantivo per indicare un’evenienza improbabile – “strano! sarà stato un caso...” -, mentre usiamo l’aggettivo, tutt’al contrario, per qualificare le distribuzioni prevedibili. Stante questa confusione, non è facile rispondere alla domanda se per la psicoanalisi il caso esista o non esista e quale spazio abbia in essa la nozione di “casualità”. La confusione si risolve – come vedremo fra poco – col distinguere fra l’ordine simbolico e l’ordine del

²⁵ “Fuori luogo” è, per definizione, ciò che, per essere stato nascosto, manca. In questo senso, imbattersi in qualcosa che appare “fuori luogo” segnala sempre una sottrazione, eventualmente avvenuta *altrove*. Cfr. ancora Lacan: *ivi*, p. 33.

reale. Nell'ordine simbolico, l'occorrenza improbabile, per eccesso o per difetto, di qualsivoglia "figura" non è *mai* "casuale", ma sempre "significativa". Nell'ordine del reale, invece, il caso esiste e come! Negarne l'esistenza sarebbe un po' fare come quel Dupin della *Lettera rubata*, che s'illudeva di poter barare giocando a dadi con la Morte.²⁶

Il caso come "coincidenza" nel reale: una "piccola morte"

Nell'ordine del reale, dicevamo, il caso esiste e come! Ammesso e non concesso che convenga parlare di un "ordine" del reale. Ci sono leggi a monte del reale (leggi fisiche che dirigono le causalità e leggi fisiologiche che ne permettono la percezione), ma non c'è *una* Legge del reale, intesa come ordine normativo e condizione di senso. Le sequenze di percezioni che compongono il vissuto sul confine fra sé e mondo non obbediscono ad alcun ordine interno, non hanno una loro sintassi: qualunque cosa può "succedere".²⁷ L'esperire *non* è "strutturato come un linguaggio": i suoi *ingredienti* – come le intuizioni sensibili di Kant – non sono (ancora) *significanti*. Dice dunque bene Lacan: «il reale è senza legge».²⁸

Precisamente perciò può darsi, nel reale, quel tipo di casualità che non può darsi a livello simbolico: una occorrenza improbabile, eppure non significativa. Infatti, per com-prendere ciò che "succede" in relazione a ciò che "precede", abbiamo bisogno di uno sfondo: di una legalità normativa che codifichi le applicazioni e le trasgressioni. Ma questa Legge, nella trama del reale, manca. Qualcosa può semplicemente "succedere". E basta. Senza senso. Al massimo una *causa*, ma nessun *senso*.

L'incontro col reale-senza-legge, col caso-senza-senso, produce nel soggetto che v'incappa una (momentanea) destituzione della soggettività. Il rapporto soggetto-oggetto è sempre mediato dal rapporto soggetto-soggetto, dalla normatività dell'intersoggettivo. Ma il caso non è un "oggetto" bensì un "evento". La sua

²⁶ Ivi, p. 49.

²⁷ Compresa l'interruzione della sequenza, cioè la morte.

²⁸ Cfr. il Seminario lacaniano del 13 aprile 1976: «Il reale è senza legge», in *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*, dir. par J.A. Miller; trad.it. in *Lembi di reale*, scritti di J. Lacan e di altri, Marsilio, Venezia 1979, pp. 19-25 (dal quale traggio il concetto generale, ma non le formulazioni, che sono mie).

“oggettività” si riduce al fatto di prodursi in maniera affatto indipendente dal mio volere. Se una frana mi blocca su una strada di montagna per quattro ore, tale evento non è seriamente concepibile in funzione d’altri, come una comunicazione che m’interpelli in quanto soggetto; mi riguarda, certo, ma solo perché stavo lì in quel certo momento. L’evento *casuale* riporta bruscamente il soggetto che v’incappi nell’ambito della *res extensa*, fa di noi una *res contra rem*: puro termine ricevente di un impatto *causale*. Icasticamente: *il caso è una cosa*, cioè null’altro che un nodo di una rete causale, e *la casualità è una coincidenza* (nel senso strettamente geometrico di questo termine), cioè l’identità di coordinate spazio-temporali fra due “dove” (là dove un certo effetto si produce e là dove io sono). In quanto “cosa”, il caso non può essere immediatamente internalizzato (come siamo in grado di fare con gli “oggetti” del mondo esterno). In quanto destituzione momentanea della soggettività o reificazione del soggetto (*res contra rem*), tutte le casualità che costellano la nostra vita (che fanno la nostra vita) sono un’immagine della Morte, in quanto fine del Senso, e sono esse stesse una “piccola morte”.²⁹

La mancanza di una Legge nella trama del reale può essere così sconvolgente che qualcuno non ce la fa a sopportarla. Esistono, dunque, singolarissimi, clamorosi tentativi di rimediare a tale mancanza, d’immettere nel reale una garanzia di senso. Tentativi del genere sono le *Weltanschauungen* (religiose o politiche che siano), quando l’immagine surrogatoria di una Sintassi universale è largamente condivisa o almeno ragionevolmente comunicabile; oppure la follia, in particolare la *paranoia*, quando tale Sintassi, con cui si spera di rendere decifrabile il Mondo, è l’incongrua risultanza di una invenzione privata. In ambedue le situazioni, pubblica o privata che sia la visione del mondo, deperisce fortemente in chi vi crede la disponibilità a riconoscere che qualcosa possa avvenire realmente per caso. Chi non ricorda l’irritante frequenza del “non a caso” nello stile esplicativo di certa prosa marxista? Un inciso, del resto, di fonte hegeliana: «tutto il reale è razionale»!

Un’analoga tendenza a denegare, nel reale, l’esistenza del caso si riscontra nella religione, nella superstizione e nella paranoia. Ciò che vi è di comune fra le tre è una

²⁹ Mi domando se questa onnipresenza della Morte non sia una maniera d’intendere il discorso freudiano sulla pulsione di morte; ma non è questo il luogo per sviluppare l’argomento. Cfr. peraltro la nota 33.

certa tendenza a vedere nelle occorrenze casuali dei "messaggi": limitatamente alle occorrenze *importanti* per la religione ("quel che è successo è un segnale dal Cielo") e a certe occorrenze *codificate* per la superstizione; senza limiti, invece, per la paranoia, che può riconoscere *in ogni caso* un messaggio personale. Per il paranoico non esistono coincidenze. «Questo misconoscimento si rivela nella rivolta per cui il folle vuole imporre la legge del suo cuore a ciò che gli appare come il disordine del mondo».³⁰

Del resto, non occorre essere paranoici. Quando le conseguenze dell'accaduto assumono una particolare intensità emotiva, non è facile per nessuno rassegnarsi alle "coincidenze". L'eterna domanda di Giobbe – "Signore, perché a me?" – sta lì a dimostrarlo, con tutta la potenza e l'universalità del testo biblico. L'evocazione di un Soggetto (il Signore, la Sua Legge) testimonia dell'estremo, disperato tentativo di fare *dell'accaduto*, una successione di disgrazie altamente improbabili, un *significante* d'Altro.³¹ Di questo genere di casualità non vogliamo, di solito, saperne. Di fronte alle occorrenze improbabili, negative o positive che siano, preferiamo credere che sia colpa o merito di qualcuno. Trasferiamo l'accaduto dal disordine senza Legge del reale all'ordine normativo del simbolico, e ciò per mezzo di un mittente immaginario a cavallo fra i due (non necessariamente Dio); in tal modo possiamo riconcepire l'accaduto, la "cosa", come lettera di un fantasma e noi come suoi destinatari.³² Cerchiamo così di trovare nel caso reale, che non ne ha, un senso purchessia e, con ciò, di ritrovare noi stessi in quanto soggetti. Una reazione "folle", ma... *menschliches, zu menschliches!*³³

³⁰ Le parole fra virgolette sono di J. Lacan: «Discorso sulla causalità psichica» (1946); poi negli *Ecrits* (1966), trad.it. *Scritti*, a c. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I (p. 165).

³¹ Ricordiamo la definizione lacaniana del "significante" come «ciò che significa un soggetto per un altro soggetto».

³² Si tratta di un assoluto capovolgimento: infatti, la "cosa" (lat. *causa*) è un nodo all'interno di una rete di rapporti causali (il reale), mentre il "fantasma" è, per definizione, avulso da ogni rete del genere.

³³ La situazione depressiva, in quanto assunzione di corresponsabilità e capacità di perdonare, non funziona a cospetto del caso, laddove nessuna colpa propria o altrui è ravvisabile. Sulle implicazioni psicoanalitiche di questo problema, mi permetto di rimandare il lettore a un mio vecchio scritto: S. Caruso, «Al di là della posizione depressiva: la "posizione tragica". Note in margine ad un'ipotesi di N. Symington», *Quaderni di psicoterapia analitica ed esistenziale* (supplem. della riv. *Persona*, Roma), IV, 4, nov. 1983, pp. 61-89.

Il paranoico come caricatura dello psicoanalista

Di questa problematica, del resto, si occupava già Freud nello stesso testo da cui abbiamo preso le mosse, la *Psicopatologia della vita quotidiana*. Tanto i paranoici quanto i superstiziosi – scrive Freud – negano l'esistenza del casuale e dell'arbitrario: ambedue trovano "significative" certe occorrenze assolutamente banali; però con modalità diverse.

Il paranoico nega, in particolare, l'esistenza dell'arbitrario nel comportamento altrui. «La categoria dell'accidentale, di ciò cui non occorre motivazione, alla quale l'individuo normale ascrive una parte delle proprie prestazioni psichiche e dei propri atti mancati, viene quindi negata dal paranoico per quanto concerne le manifestazioni psichiche altrui. Tutto ciò che egli osserva negli altri è significativo, tutto è interpretabile»³⁴. Il che in un certo senso è vero; ma non certo nel senso del paranoico: egli, infatti, sposta sul comportamento *altrui* le motivazioni inconsce da cui *egli* è nel profondo è ispirato. Freud non lo dice, ma è pur chiaro, allora, che il paranoico è l'involontaria caricatura di uno psicoanalista: anch'egli ritiene che qualunque manifestazione di qualunque soggetto sia interpretabile, ma le sue interpretazioni sono false (proiettive) e in ogni senso "gratuite"!

Per i superstiziosi Freud ha un occhio di riguardo. L'antico romano che «rinunciava all'impresa perché era incespicato sulla soglia di casa sua [...] era un conoscitore migliore dell'animo di quel che noi ci sforziamo di essere. Giacché questo incespicare doveva provargli l'esistenza di un dubbio, di una controcorrente nel suo intimo, la cui forza poteva nel momento dell'esecuzione sottrarre energia all'intenzione».³⁵ Insomma: i superstiziosi oscuramente riconoscono nell'evento "fortuito" (di cui sono corresponsabili) qualcosa che li riguarda personalmente. La distorsione, nel loro caso, consiste solo nel concepire come presagio del futuro, la presenza di una motivazione inconscia.

Se la negazione paranoica dell'arbitrario nel comportamento altrui sembra una caricatura del cattivo analista, la negazione superstiziosa del fortuito nel comportamento proprio si direbbe una parodia del bravo paziente! Però, attenzione!

³⁴ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit. p. 277.

³⁵ Ivi, p. 280.

La confusiva saggezza di certe superstizioni, la loro rassomiglianza con forme primitive d'*insight*, si limita a quegli eventi fortuiti di cui il soggetto è corresponsabile: inciampare, rompere, versare,... tutte quelle paraprassie dove ricercare le motivazioni inconse *ha* senso. Col che torniamo dal caso occorrente nell'ambito del reale al caso occorrente nell'ambito del simbolico.

Arbitrio (Willkür) e caso (Zufall): da Freud a Lacan

Finora abbiamo parlato di "arbitrio" e "caso" nell'ambito di una generica casualità, senza ragionare troppo sulla distinzione. In realtà, nell'*Interpretazione dei sogni* e nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, Freud usa due parole diverse, *Willkür* e *Zufall* (per non dire adesso del "destino", *Schicksal*, di Freud cui parlerò altrove). Ciò non ha mancato di attirare l'attenzione di un filologo freudiano come Jacques Lacan. Nel seminario del 1964, dedicato a "I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi" (inconscio, ripetizione, transfert, pulsione), egli riprende quella distinzione come essenziale per comprendere, in particolare, la natura del "ripetere" (*wiederholen*) – una funzione inconscia egualmente all'opera sia nella coerenza delle manifestazioni sintomatiche, sia nell'apparente futilità dei sogni, come pure nella natura (si direbbe) arbitraria delle libere associazioni che il paziente produce a partire dal loro contenuto manifesto. «Freud considera, per l'interpretazione dei sogni, che conseguenze hanno, il caso della trascrizione, e l'arbitrario degli accostamenti – perché riferire questo a quello piuttosto che ad altro?». ³⁶

Conviene dunque distinguere fra il caso della trascrizione, e l'arbitrario degli accostamenti? Ma che senso dare a questa distinzione? Se ci muoviamo nella prospettiva lacaniana (a mio avviso parziale eppure, nella sua parzialità, irrinunciabile) di un inconscio «strutturato come un linguaggio», possiamo – forse – far corrispondere al caso e all'arbitrio i due assi del linguaggio nella concezione saussuriana; vale a dire, possiamo far corrispondere al *caso* che "trascrive" (*Zufall*)

³⁶ J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), trad.it. in: *Il seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979, p. 40. Il testo di Lacan e la sua versione italiana traducono *Willkür* con "caso" e *Zufall* con "arbitrio"; a me è sembrato meglio fare il contrario.

l'asse paradigmatico (cioè l'asse verticale delle sostituzioni *in absentia*) e, per contro, all'arbitrio che "accosta" (*Willkür*) l'asse sintagmatico (cioè l'asse orizzontale delle combinazioni *in praesentia*). In questo senso, per esempio, il sogno fornisce una sostituzione per similarità (del contenuto latente, che manca, col contenuto manifesto, che si dà), mentre le associazioni libere prodotte a partire da esso forniscono una serie di elementi *contigui a ciò che manca*: rappresentazioni ed affetti che, nell'"altra scena", stavano pure là, *compresenti*.

D'altra parte, l'intersezione dell'asse paradigmatico con l'asse sintagmatico si dà pure *all'interno* del sogno quale concatenazione significativa inconsciamente prodotta. L'abbiamo già visto: se dalla psiche nulla viene per caso, qualcosa in essa può avvenire "per combinazione". Sono dunque due le "macchine" intese alla produzione di senso: c'è una macchina onirica (l'inconscio), naturalmente predisposta alla produzione di testi cifrati, e c'è una macchina analitica (la situazione psicoanalitica, con particolare riguardo alla regola fondamentale), artificialmente predisposta alla loro decifrazione. Questa seconda è costruita in modo da generare evenienze "casuali" e nessi "arbitrari" che ripetono alla luce del giorno le combinazioni inconse generate dalla prima. Paradossalmente, la macchina analitica si vale del caso e dell'arbitrio per disvelare i determinismi inconsci che fungono da codici di cifra. Ma ciò è possibile solo perché le due macchine sono costruite allo stesso modo: in ambedue, la "batteria significativa" data in partenza è la stessa.

Il dispositivo analitico (a cominciare dalla "regola fondamentale") non è congegnato in modo da riprodurre il tempo storico della coscienza (irraggiungibile e imm modificabile), bensì quello che Lacan chiama il "tempo logico" dell'inconscio (raggiungibile e modificabile). «Che cosa dà valore a un'operazione di questa specie? – se non che la carta del gioco è già fatta, che i punti di repère significanti del problema vi sono già iscritti, e che la soluzione non li supererà mai».³⁷

Per questa ragione – credo – Lacan sostiene che la psicoanalisi non ha nulla a che spartire con quelle psicoterapie, solo apparentemente simili, che sono fondate sulla rimemorazione, sui ricordi d'infanzia e così via (comportassero pure la ricostruzione

³⁷ Ivi, p. 41. Secondo Lacan, il dispositivo congegnato da Freud per la psicoanalisi rassomiglia alla teoria dei giochi in ciò: che paradossalmente rende possibile la riproduzione artificiale di evenienze casuali e decisioni arbitrarie (pp. 40-41).

più accurata possibile di una biografia intera).³⁸ «La rimemorazione comporta sempre un limite. La si può indubbiamente ottenere più completa per altre vie che non l'analisi, ma queste sono inoperanti quanto alla guarigione». ³⁹ Per quanto accurata possa essere, la ricostruzione puramente storica di una biografia sarà comunque ingannevole; anzi, tanto più ingannevole quanto più coerente e completa, cioè tale da inglobare in sé la storia delle difese. Al contrario, «l'angoscia è ciò che non inganna». ⁴⁰ Ma questa, l'angoscia, non può rendersi di nuovo visibile, almeno indirettamente, che nella fratta casualità delle libere associazioni; e non può essere localizzata che nella disseminazione delle resistenze. Insomma: la *rimemorazione* del tempo vissuto vale solo in quanto nasca dalla *ripetizione* osservabile del modo in cui certe soluzioni nevrotiche ebbero origine, cioè dall'osservazione ripetuta della loro "logica" *statu nascenti*. Ogni altro approccio eluderebbe, con l'analisi delle resistenze, la risoluzione delle difese.

Lacan su Aristotele: Automaton e Tyche

Le riflessioni di Lacan su quel che succede "per caso", non si fermano qui. Egli dedicò, infatti, una intera seduta del suo seminario del 1964 ad approfondire due concetti presenti nella dottrina aristotelica della causalità: *αὐτόματον* e *τύχη*, «due termini impropriamente tradotti con *hasard*, *caso*, e *fortune*, fortuna». ⁴¹

³⁸ Fra queste metodiche, l'esempio più strambo che io conosca è dato dalla c.d. "micropsicoanalisi": una tecnica d'indagine quasi-poliziesca ideata da un medico italo-svizzero, Silvio Fanti, e caldeggiata, all'inizio degli anni settanta, da tale Nicola Peluffo – fondatori di una Società Internazionale di Micropsicoanalisi, della quale non ho poi giustamente saputo più nulla. Secondo Peluffo, l'analisi dovrebbe comprendere «lo studio delle fotografie di famiglia, delle corrispondenze di famiglia, degli alberi genealogici, delle mappe degli appartamenti in cui l'analizzato è vissuto. E inoltre visita ai luoghi dove l'analizzato ha trascorso la sua infanzia. E poi ogni qualvolta sia possibile, l'analisi di più membri della stessa famiglia e dei gruppi famigliari che l'analizzato ha formato» (cfr. S. Fanti, *J'ai peur, docteur...* (1972), trad.it. *Ho paura, dottore...*, Presentazione di N.Peluffo, Guaraldi, Rimini-Firenze 1973, pp. 7-8). *No comment*.

³⁹ J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), trad.it. cit., p. 41.

⁴⁰ Ivi, p. 42.

⁴¹ Ivi, p. 53. I due termini in questione compaiono nei libri IV e V della *Fisica* di Aristotele. In questo paragrafo e nei due successivi, ho cercato di chiarire come potevo, in primo luogo a me stesso, il pensiero di Lacan in materia (pp. 54-57): oscuro e stimolante, come sempre. Peraltro, taluni passaggi espositivi, e certamente le conclusioni, vanno decisamente al di là del testo lacaniano (e, benché ispirate da esso, non sempre ne ricalcano le formulazioni).

L' *αὐτόματον* va inteso, alla lettera, come "ciò che si produce da sé": all'interno di un sistema, in virtù di meccanismi indipendenti da ogni decisione. Ogni *automatismo*, d'altronde, comporta una *ripetizione*. E' quello che succede nel sistema Inc, una «rete di significanti» comandata dal principio del piacere. Se interviene una qualche tensione, che mette in pericolo le configurazioni di rete, scattano dei meccanismi omeostatici intesi a ripristinare le condizioni precedenti.

La *τύχη*, invece, è «l'incontro con il reale», ovvero l'imbattersi in ciò che sta al di là dell' *αὐτόματον*, al di fuori di quella rete fantasmatica che di norma ci protegge. Secondo Lacan, questo incontro può talora assumere un segno positivo (nel senso di trovare, o credere di trovare, quel che il fantasma anticipava), ma spesso anche un segno negativo (nel senso d'imbattersi in una situazione del tutto incongrua con le aspettative): la scena, per così dire, *non è come dovrebbe*. In tal caso, la *τύχη* non è solo un incontro col reale, ma un «incontro mancato». Come avere un appuntamento col termine di un bisogno, con l'oggetto del desiderio, col destinatario di una domanda, e dover prendere atto che quel termine, quell'oggetto, quel destinatario sono mancati al *rendez vous*. Bisogni inappagati, desideri impossibili, domande inascoltate: sono queste le situazioni negative in cui – fallite le previsioni e deluse le aspettative – il reale assume la massima durezza e, paradossalmente, la massima consistenza.

Può darsi il caso che l'incontro mancato abbia un impatto tale da risultare intollerabile. La sensazione di essere traditi dalla realtà nella quale ci siamo (invece) imbattuti è così forte da non risultare veramente esperibile, né – direbbe Bion – "mentalizzabile": una sensazione così ingombrante da non sapere letteralmente dove metterla. Essa ingombra lo spazio della psiche e, come un corpo estraneo, preme sulle concatenazioni significanti: il pensiero v'inciampa ad ogni pie' sospinto. E' questo il caso del trauma. Commenta Lacan: «Non è forse degno di nota che, all'origine dell'esperienza analitica, il reale si sia presentato nella forma di quanto c'è in esso di *inassimilabile* – nella forma del trauma, che determina tutto il seguito, e gli impone un'origine apparentemente accidentale? Ci troviamo qui al cuore di ciò che

può permetterci di capire il carattere radicale della nozione conflittuale introdotta dall'opposizione tra il principio di piacere e il principio di realtà». ⁴²

Il trauma grave: Freud, Lacan, Bion

In quanto "reale" per eccellenza *inassimilabile*, il trauma grave, spesso, non è compiutamente *rappresentabile* all'interno del sistema-mente. Certo, esso vi lascia tracce: immagini sensoriali (visive, acustiche, cinestesiche) a forte, fortissima tonalità emotiva; ma queste tracce mnestiche hanno fatto irruzione con tale violenza e suscitando un tale carico di angoscia che l'apparato psichico non è stato in grado di pensarle con coscienza né di codificarle in alcun modo. Esse rimangono, dunque, nella mente come un corpo estraneo, inelaborabile, incapace di legarsi ad alcunché; insuscettibile, perfino, di essere "rimosso". È possibile, infatti, rimuovere dalla coscienza un contenuto che in essa abbia soggiornato, passando per le funzioni diacritiche del sistema P-C e (se possibile) per le funzioni critiche dell'Io. Ma il trauma non è mai realmente passato per la coscienza, subendovi le trasformazioni di rito che fanno del vissuto una esperienza;⁴³ esso l'ha, per così dire, sfondata.

Il trauma grave, pertanto, non può *rappresentarsi* in forme simboliche, ma solo *ri-presentarsi*: tale e quale, senza maschere, coinvolgendo anche il corpo quale solo testimone attendibile della realtà. Come nelle nevrosi traumatiche di guerra:

⁴² Ivi, p. 56.

⁴³ In termini bioniani: avendo paralizzato la funzione α , il trauma entra nell'apparato Ψ allo stato grezzo di un elemento β : quegli elementi "saturi" che la mente non può metabolizzare, ma solo cercare di espellere. L'espulsione ha luogo in forme agite oppure, nella fattispecie, invertendo la funzione degli organi di senso da esterno-interno a interno-esterno (trasformazione in allucinosi). Sotto questo aspetto, la nevrosi traumatica – benché di gran lunga meno grave delle psicosi (le funzioni dell'Io non sono compromesse) – va comunque considerata una intossicazione della mente, dovuta alla presenza (sia pure circoscritta) di elementi para-psicotici. L'evoluzione in senso francamente psicotico è talora possibile, benché rara, nel caso di trauma ripetuto più volte e prolungato negli anni (per es. violenze sessuali in famiglia). In tal caso, l'intossicazione della mente è così estesa che nessuna trasformazione in allucinosi può bastare ad espellere il trauma in tempi ragionevoli. Può verificarsi, allora, un ricorso sistematico all'agire quale mezzo di espulsione: tanto più efficace in quanto produca comportamenti bizzarri o perversi, che l'Io sofferente non riconosce come "propri" (in un certo qual senso, a ragione). Comportamenti del genere si direbbero frutto di una "identificazione con l'aggressore", ma sono piuttosto l'equivalente conativo di uno spurgo della mente dalle sostanze tossiche che vi traboccano. Non si tratta, infatti, di un classico meccanismo di difesa dell'Io (come nella "identificazione con l'aggressore" propriamente detta), ma di un meccanismo *dissociativo* dove una parte dell'Io funge da "pozzo nero" per l'altra. Fino all'esito estremo dell'MPD (*Multiple Personality Disorder*), di cui studi recenti sembrano mostrare, con frequenza, l'origine traumatica.

risvegliarsi ogni notte urlando, con l'incubo che di nuovo la bomba esplode e di nuovo il cervello dell'amico col quale stavo parlando mi schizza sulla faccia. Ora, il «fatto che nel seno stesso dei processi primari vediamo conservata l'insistenza del trauma a farsi ricordare da noi»,⁴⁴ osserva Lacan, pone al pensiero freudiano un problema molto serio. Se i processi primari sono governati dal principio del piacere, se il sogno è una *symbolische Wunscherfüllung*, allora che piacere c'è nell'incubo? e dove starebbe la trascrizione simbolica di un evento che risognamo tale e quale, senza maschere? La risposta più moderna a questa domanda, ma sopra tutto la risposta più persuasiva è – credo – quella desumibile dalla riflessione di Bion: l'incubo – più generalmente parlando, la *transformation in hallucinosis* – non è un sogno né funziona sulla base degli stessi processi; non consegue da una trascrizione simbolica, ma da una sorta di metabolismo escretivo che riguarda i livelli della psiche più primitivi e più vicini al corpo (cfr. la nota 43).

Rimuovere un trauma grave – lo si è visto – può risultare impossibile. Non si possono rimuovere che rappresentazioni, ma le tracce mnestiche del trauma grave non assurgono a tale dignità. Proprio in ciò sta la ragione «che fa risorgere a ripetizione il trauma – se non la sua figura stessa, almeno lo schermo che ancora lo indica dietro di sé».⁴⁵ Lacan distingue, dunque, all'interno di questa *ripresentazione dell'irrapresentabile* tra la "figura" e lo "schermo" che la indica. Mi pare una distinzione importante. Vuol dire che, se non *rimosso* dalla coscienza, il trauma grave può essere almeno *celato* ad essa. E' quel che succede per es. in quelle nevrosi traumatiche da molestie sessuali infantili, dove ogni cigolare di porta nel buio oppure – che so – la mano di un uomo sul corpo producono, a distanza di anni, un attacco d'angoscia (col prevedibile annesso d'insonnia o di frigidità, che consegue dall'evitamento fobico delle situazioni ansiogene); e ciò senza che la paziente, o il paziente, sia in grado di dire perché. In questo caso l'immagine che funge da *schermo* (una porta che si apre, una mano che cerca) fa parte integrante della *figura*; non traveste la scena né sta in rapporto metaforico con essa, ma ne segna l'inizio; insomma, non "simbolizza" alcunché d'altro, ma sta in rapporto metonimico

⁴⁴ J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), trad.it. cit., p. 56.

⁴⁵ *Ibidem*.

con l'angoscia erompente, come una parte al tutto. Passando dal lessico lacaniano a quello bioniano, potremmo forse individuare nell'immagine-schermo una «barriera β di contatto», interposta fra un vissuto inelaborabile e la coscienza, ma fatta – in mancanza di meglio – con i gretoli di quello stesso vissuto.

Incontri mancati e atti mancati

Nel corso di una esistenza, i «punti radicali nel reale che [Lacan chiama] incontri» sono innumerevoli.⁴⁶ Il trauma grave è, fra tutte, la più terribile casualità in cui una

⁴⁶ Questi punti d'incontro – continua Lacan, per approfondire filosoficamente la nozione aristotelica di $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ – «ci fanno concepire la realtà come *Unterlegt, Untertragen* [sog-giacente, sop-portare], il che si potrebbe tradurre proprio come la parola, nella sua superba ambiguità nella lingua francese, *souffrance*, giacenza-attesa-travaglio. La realtà è lì *en souffrance*, in attesa» (ivi, pp. 56-57). La nozione di realtà pare, dunque, avere a che fare con quella di "sostanza", nel senso scolastico di *substantia* (ciò che retrosta alle qualità primarie e le sorregge "dal basso", cioè indipendentemente dal loro essere percepite); però – svolgendo le immagini implicite nelle parole di Lacan (attesa, travaglio) – anche con quella di "tensione" (come una molla pronta a scattare) e, per finire, di *materia* (nel senso etimologico di "matrice generativa" delle cause possibili). La realtà, pertanto, va anche intesa come un insieme di *tensioni* o differenze di *potenziale*, esterne al soggetto (ma non necessariamente al corpo che quegli abita), le quali di continuo producono imprevedibili "deviazioni" nel moto delle cose (*clinamina*, nel senso annesso a questo termine da Epicuro e, prima, da Democrito: cit. ivi, p. 64). Che un soggetto, nel suo esistere, incontri o non incontri l'una o l'altra di tali "deviazioni", in ciò consiste appunto il "caso" ($\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$). Secondo Lacan, la psicoanalisi non può fare a meno di una tale nozione di "realtà", come non può fare a meno di quel po' di realismo (*vs.* occasionalismo), nonché di materialismo (*vs.* idealismo) che tale nozione comporta. Ciò – suppongo – per evitare di ridurre il soggetto della psicoanalisi all'anima dei teologi (cfr. p. 48), ma anche per evitare di ridurre la psicoanalisi a concezioni del tipo "la vita è sogno" (come, secondo Lacan, farebbe Melanie Klein con la sua insistenza esclusiva sulle fantasie: cfr. p. 56). Potremmo, forse, aggiungere che la nozione di "realtà" – una idea trascendentale, indubitabilmente metafisica e per sé priva di valore conoscitivo – assolve nella psicoanalisi alla funzione kantiana d'idea regolativa; infatti, benché non le corrisponda alcun oggetto passibile d'indagine razionale, *di essa la ragione non può fare a meno per parlar d'altro* – nella fattispecie per parlare del *caso* e del *reale* (inteso, quest'ultimo, come "registro" dell'esperienza soggettiva, al pari degli altri due registri, cui si annoda: immaginario e simbolico). Vale forse la pena ricordare che anche nel pensiero di Bion – un analista di scuola kleiniana, con buona pace di Lacan – le nozioni (kantiane) di realtà e di cosa-in-sé ricevono un'attenta considerazione (basti pensare al concetto bioniano di una sana «fede in O»). Mi permetto, in conclusione, di rammentare che intorno alla nozione di "realtà" ruotano, nel pensiero freudiano, una batteria di concetti di primaria importanza: non solo il "caso" e il "trauma", ma anche il "principio di realtà" (*Realitätsprinzip*), l' "Io-realtà" (*Real-Ich*), l' "esame di realtà" (*Realitätsprüfung*) e il "diniego" della realtà (*Verleugnung*). Nell'abbandonare la teoria della seduzione reale, Freud parlò anche di "realtà interna" (*innere Realität*), per sottolineare che i fantasmi (emergenti dalla rielaborazione inconscia che ognuno fa della propria infanzia) non sono meno produttivi di effetti delle esperienze a quel tempo realmente vissute nella "realtà esterna". Sarebbe interessante discutere fino in fondo in che relazione sta la freudiana *innere Realität* col concetto lacaniano di "reale" (dal quale mi sembra distante) e col concetto kleiniano di "mondo interno" (al quale mi sembra vicino, ma non identico).

esistenza possa imbattersi. Col trauma grave, infatti, la realtà-in-atto⁴⁷ diviene letteralmente di-rompente, nel senso che "rompe" il tessuto simbolico: incide così profondamente su di esso da produrvi una lacerazione, anziché una iscrizione. Grazie al cielo, non sempre la τύχη è così maligna: non tutti i traumi sono gravi, né tutte le casualità sono traumatiche. Tuttavia, gli incontri con la realtà, e particolarmente gli "incontri mancati", costituiscono sempre degli *incidenti*, nel senso che *incidono* – più o meno profondamente – sul mobile sistema di segni (significanti e significati, rappresentazioni ed affetti) che costituisce la psiche.

L'incontro mancato, la sensazione che la realtà "non è come dovrebbe", suscita disappunto. A volte – quando nasce dal fatto che la realtà non corrisponde al fantasma – il disappunto si fa angoscia, assumendo lo statuto di un affetto rimosso. Entra, con ciò, a far parte del sistema Inc, dove i meccanismi omeostatici del processo primario cercano di neutralizzarlo (ed ecco l'eterno conflitto fra piacere e realtà). Quel che di tale conflitto si vede all'esterno, nel comportamento del soggetto, può assumere molte forme – a volte drammatiche, a volte banali come, per esempio, una paraprassia.

Anche quest'ultima, la paraprassia o atto mancato pare prodursi "per caso"; ma così non è. L'atto mancato, diversamente dall'incontro mancato, non è dell'ordine di τύχη, bensì dell'ordine degli αυτόματα. «Su questo punto noi analisti non ci lasciamo mai ingannare, per principio. Almeno, noi sottolineiamo sempre che non bisogna lasciarsi far su quando il soggetto dice che gli è capitato qualcosa che quel giorno gli ha impedito di realizzare la sua volontà, cioè di venire alla seduta. Non bisogna prendere le cose secondo la dichiarazione del soggetto – in quanto ciò con cui abbiamo a che fare è proprio quell'intoppo, quell'inciampo che ritroviamo in ogni momento».⁴⁸

Che rapporto c'è, dunque, fra la casualità dell'*incontro mancato* e la "casualità" dell'*atto mancato*? Enorme – perché la prima, nella sua "realtà", dipende da circostanze per definizione oggettive, mentre la seconda corrisponde a una

⁴⁷ Suggesto di considerare il "reale" (registro del vissuto soggettivo) come *realtà-in-atto* e la "realtà" (complesso delle circostanze oggettive) come *reale-in-potenza*.

⁴⁸ «E' questo – continua Lacan – il modo di apprensione per eccellenza che comanda la nuova decifrazione da noi applicata ai rapporti del soggetto con ciò che costituisce la sua condizione». J.Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), trad.it. cit., pp. 55-56.

manifestazione per eccellenza soggettiva (cioè una produzione del soggetto, come un *lapsus*, , squisitamente "sintomale"). Sotto questo aspetto – mi pare – l'atto mancato sta all'incontro mancato come il segno sta al referente, come il resoconto sta al fatto. Nel senso che l'atto mancato *parla del* disappunto subito: è un comportamento-significante che mette in cifra il significato di ordine affettivo che l'incontro mancato assume nel profondo (una cifra, ovviamente, difensiva).

L'atto mancato (per es. un *lapsus*) può coincidere temporalmente con l'incontro mancato (la spiacevole evenienza che subisco), o seguirlo di poco; può essere, cioè, una reazione immediata. Ma può anche prodursi come reazione differita, magari un mese e più dopo il fatto (come accade alla signorina Givù: l'esempio clinico discusso nel paragrafo seguente). Le reazioni a caldo sono di gran lunga prevalenti nella vita ordinaria; le reazioni differite, come gli analisti ben sanno, sono piuttosto comuni nella situazione analitica. Gli atti mancati che intervengono a caldo hanno spesso un significato abbastanza banale e contingente (il conflitto fra piacere e realtà che mettono in scena può collocarsi vicino alla coscienza e non coinvolgere dinamiche profonde); invece, quelli che si producono come reazioni differite sono, per solito, maggiormente legati a conflitti strutturali. D'altronde, succede che un conflitto relativamente superficiale, un incidente di poca importanza, assuma tutta l'importanza del conflitto strutturale col quale entra in risonanza.⁴⁹ In ogni caso,

⁴⁹ Tale "risonanza" va intesa come capacità dell'uno (l'incidente di poca importanza) di trascrivere l'altro (il conflitto strutturale, la dinamica profonda) e di legarne l'energia. Trascrizioni del genere, quando avvengono, sono ovviamente "casuali": nel senso dello *Zufall*, esaminato in precedenza. Se l'angoscia preesistente – così risvegliata per risonanza – è molto forte, un incidente – si direbbe – di modesta importanza può assumere una valenza perfino traumatica. Rammento un paziente che veniva regolarmente colto da spaventosi accessi di rabbia al solo ricordo di un episodio accaduto almeno un anno prima (una perquisizione domiciliare alquanto immotivata) – certamente molto spiacevole, ma del tutto privo di conseguenze serie sull'organizzazione della sua esistenza. Non però sulla sua psiche, che trascrisse l'episodio come la realizzazione di una fantasia arcaica d'intrusione distruttiva del pene paterno nel corpo materno, lui presente all'interno di questo. L'esistenza di fantasie inconse di tal fatta pare ad alcuni una pura escogitazione della psicoanalisi kleiniana. A me pare, invece, che ben difficilmente saremmo in grado di spiegare altrimenti per quale ragione un episodio di modesta importanza possa assumere una valenza così dirompente. Nei termini kantiani di Bion, potremmo dire così: che una certa fantasia preesistente a livello inconscio (*a priori* rispetto all'Io presente) funziona in tal caso da "preconcezione", cioè come una forma che riconosce in un certo vissuto effettivo la "realizzazione" che le corrisponde, e così facendo ne determina il significato affettivo sul piano profondo. Devo dire che la concezione bioniana del *significato* come "sintesi kantiana" di *preconcezione* e *realizzazione*, rassomiglia non poco alla concezione lacaniana del legame fra i tre registri – *simbolico*, *immaginario* e *reale* – nel "nodo borromeo". In definitiva, ognuno cerca, con i quadri concettuali che gli sono più congeniali, di capire gli stessi fenomeni comunque osservabili nell'esperienza clinica ed emergenti dalle comuni strutture della psiche umana.

tuttavia, l'atto mancato esprime qualcosa del soggetto; esprime, infatti, il desiderio impossibile di non essere là, dove l'incontro mancato ha luogo (reazione immediata), o di non essere stato là, dove lo ebbe (reazione differita), bensì *altrove*. Si tratta dunque, con l'atto mancato, di un desiderio non solo *controfattuale*, ma per così dire *controcasuale*: nel senso, cioè, che mette in scena una casualità alternativa, intesa a denegare la radicalità del reale.

La nozione di realtà ha a che fare con quella di *sostanza* (cfr. la nota 46), ma l'atto mancato preferisce vedere nel reale che "non è come dovrebbe" un puro *accidente*, qualcosa che "non incide". In conclusione, il rapporto dell'atto mancato con l'incontro mancato pare concepibile così: come la produzione di una controcasualità, inconsciamente diretta alla trasformazione dell'*incidente* in un *accidente*; ovvero come la magica messa in scena di un *clinamen* inverso, capace di far rientrare quella realtà-in-atto che non ci piace nei ranghi del solo-possibile.

Così concepita, la dinamica dell'atto mancato quale difesa nei confronti del reale rassomiglia per certi versi al diniego e, per altri, all'annullamento retroattivo. Si distacca, però, dal primo, perché non interferisce con la *percezione* dell'accaduto, e dal secondo per una maggiore levità – vorrei dire, per una maggiore grazia. L'atto mancato, infatti, non *denega* né *annulla* ciò che realmente è accaduto: piuttosto, *neutralizza* l'acidità del reale opponendogli una contro-casualità – per così dire – "alcalina", affinché dell'uno e dell'altra non rimanga che una debole effervescenza, più facile da mandare giù.

Per il soggetto implicato nell'atto mancato – per es. la dimenticanza di un paziente – è naturale appellarsi al caso (inteso qui come non significanza) e produrre *spiegazioni alternative*, che nulla hanno a che fare con l'esigenza inconscia di neutralizzare un disappunto. Trovo molto azzeccata, a questo riguardo, la formulazione di Lacan: «su questo punto noi analisti non ci lasciamo mai ingannare, *per principio*». Questa clausola, "per principio", vuol dire – a mio avviso – che l'analista deve comunque fare *come se* non fosse un caso (la stessa formula desumibile da Schafer, nonostante le cospicue differenze fra i due autori).

Personalmente ritengo che Timpanaro e altri critici della "causalità psichica" abbiano, almeno in parte, ragione: spiegazioni alternative di un *lapsus* (non

necessariamente quelle prodotte dal paziente) sono *talora* possibili e persuasive.⁵⁰ Solo che l'analista non sa *quando*. D'altronde, anche in quel caso, la spiegazione causale non escluderebbe l'interpretazione (a partire dalle associazioni collaterali). Infatti, quando pure l'atto mancato fosse in origine davvero privo di significazioni inconscie (ma più spesso credo che ne abbia), esso comunque le acquisirebbe nel contesto della relazione, fungendo in virtù della sua stessa ambiguità da "macchia di Rorschach".

Però, attenzione: questa regola d'imputazione sistematica (secondo cui, appunto, nulla mai avviene per caso) vale solo per gli eventi transferali, cioè per le produzioni discorsive afferenti dal paziente all'analista (e per quant'altro di verbale o di agito si manifesta nella situazione analitica); non certo per tutti gli eventi reali ed esterni di cui il paziente parla. In altri termini: non esiste, per l'analista, nulla di casuale nel discorso del paziente al livello pragmatico dell'enunciazione, ma può ben esservi molto di casuale a livello referenziale dell'enunciato.

La signorina Givù

L'atto mancato – dicevamo – ci parla del disappunto subito. Le dimenticanze, le paraprassie sono, spesso, comportamenti-*significanti* che mettono in cifra (una cifra, ovviamente, difensiva) il *significato* di ordine affettivo che certe evenienze reali assumono nel profondo. Facciamo un esempio.

La signorina Givù, in analisi da vari anni, mi chiede, per telefono, di spostare l'ultima seduta prima della separazione estiva: infatti, non le sarà possibile venire alla solita ora per ragioni di lavoro imprevedibilmente sopraggiunte. Le rispondo che non posso. Alquanto risentita, mi chiede se posso, almeno, concederle una seduta ulteriore in un giorno successivo. Di nuovo le rispondo, con la massima gentilezza possibile, che non posso. Le confermo, invece, il nostro appuntamento per settembre e molto cordialmente le auguro buone vacanze. Alla ripresa, la signorina Givù "si

⁵⁰ Cfr. S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano*, La Nuova Italia, Firenze 1974; e, per un'ampia discussione del problema, A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis* (1984), trad.it. *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 248-280.

dimentica" di venire. Dirà poi, nella seduta successiva, che dev'essersi confusa sul giorno; anzi, che "non era sicura della data".

In questo esempio, l'incontro mancato, il vero caso, sta nel sopraggiungere di un impegno non previsto. Ciò che in origine viene a mancare, nell'esistenza reale ed esterna della paziente, è la disponibilità di una certa ora; né c'è ragione di dubitare della realtà di questo fatto. Ne consegue – non per caso, ma per scelta (una scelta, del resto, legittima e fors'anche ragionevole) – una seduta perduta. Di questa perdita, però, la paziente si sente non responsabile, bensì *vittima*; e ciò (come fu successivamente chiarito) per due ragioni: la prima, perché, insensibile alle sue spiegazioni e alle sue preghiere, le ho dato l'impressione di ritenere i suoi impegni, a differenza dei miei, "poco importanti"; la seconda, perché "dai nostri accordi verbali non era poi così chiaro", prima di telefonare, che proprio quel giorno sarebbe stato in ogni caso l'ultima seduta. La paziente ha dunque usato una effettiva casualità (il sopraggiungere di un impegno) per sollevare una domanda inconscia: "quanto *io, Givù, sono importante per te, A?*". Riemergevano in ciò le vecchie modalità (che consistevano nell'affidare per intero l'immagine di sé alla percezione altrui e nel catturare attenzione e soccorso per mezzo di situazioni di emergenza). Intuendo che quella sarebbe stata in ogni caso l'ultima seduta, la signorina Givù ha cercato di spostarla con una sorta di ricatto affettivo del tipo "non puoi lasciarmi così". La componente regressiva, la resistenza inconscia al cambiamento in atto, stava nel tentativo di farmi di nuovo confermare una immagine di sé come debole: l'immagine di quella che non sarebbe stata in grado di affrontare l'estate senza la "benedizione" dell'analista.

Frustrata in questo tentativo, ella si è presa due "vendette". La prima (ben venga!): è stata abbastanza bene durante l'estate, come per dimostrare che non aveva poi così tanto bisogno di me. La seconda: si è "dimenticata" del nostro appuntamento. In questa dimenticanza consiste, invece, l'atto mancato, che non è affatto "casuale" (se non come *Zufall*), bensì assolve a due funzioni difensive: (a) capovolgere e negare il suo vissuto di disvalore (come dirmi: "tu, A, non sei molto importante per me, Givù") e (b) riproporre, con la confusione circa le date, il tema della non-chiarezza: "non capisco bene che cosa vogliono da me". Questo tema era

ovviamente presente fin dall'inizio: non solo nel modo come la signorina Givù ha gestito l'incontro mancato, ma ben prima, in tutti quei rapporti ch'ella, "debole e buona", instaurava con figure tiranniche idealizzate (vissute nel profondo come "forti e cattive", però anche come le sole in grado di valorizzarla). Qui siamo dunque, con l'atto mancato, nell'ordine della ripetizione e nell'ordine della trascrizione comportamentale di certi meccanismi di difesa (riemergenti alla vigilia di una separazione).

Analizzare la "dimenticanza" come atto mancato è stato – credo – importante per mettere la signorina Givù a confronto con la sua tendenza persecutoria a vivere la separazione dagli oggetti d'amore, le perdite, il disappunto in generale, come derivanti sempre dalla malevola incomprendimento degli altri e/o da una mancanza di valore proprio; a viverle, cioè, con rabbia, come la persecuzione di un avverso destino, anziché con tristezza. La rabbia, in questo caso, conferiva un colorito narcisistico alle consuete difese contro la posizione depressiva (fortemente temuta per ragioni che sarebbe lungo dire qui)) – una modalità piuttosto pericolosa da vivere fuori del transfert, nella vita reale ed esterna, perché suscita spesso negli altri reazioni di rigetto che fanno del vissuto persecutorio una *self-fulfilling prophecy*.

Vale la pena di riferire che, nelle prime fasi della sua analisi e per un lungo periodo, il flusso di "libere" associazioni con cui la signorina Givù apriva le sedute trasmetteva nel complesso un messaggio del tipo "me ne sono successe di tutti i colori, mi capitano tutte a me". Successivamente, con l'evolvere dell'analisi, ella ha appreso ad assumere una ragionevole, realistica corresponsabilità del proprio presente (in termini "depressivi", ma non più "depressogeni"); il che ha finalmente aperto la strada al recupero del passato (con quel che di triste, ma anche di bello esso celava) e sperabilmente, per questa via, al recupero del futuro. Ciò che la signorina Givù ha guadagnato dalla sua analisi non è tanto, a mio avviso, una cospicua remissione dei sintomi fobico-ansiosi che ce l'avevano portata (remissione che pure esiste) quanto, più importante ancora, l'aver abbandonato una strada che

poteva altrimenti portarla verso quella che Helene Deutsch descrisse come *hysterical fate neurosis* o "nevrosi di destino".⁵¹

Caso e destino

Il tema del Destino, come pure quello della Necessità, sono ampiamente presenti nella riflessione freudiana (ma non abbiamo modo di parlarne qui). Tale tematica non ha tanto a che fare col "caso", quanto con l'*immagine difensiva* che un soggetto se ne fa a livello di personificazioni simboliche. Dirò solo che la percezione di un "destino" permette un duplice diniego: verso la realtà esterna e verso quella interna; infatti, con essa possiamo denegare la natura realmente casuale di certe evenienze oggettive, ma anche l'intenzionalità inconscia di certe manifestazioni soggettive (l'idea di Destino consiste dunque, in questo senso, nella confusione sistematica fra τύχη e αὐτόματον). Se tale rappresentazione della propria esistenza assume, nella "realtà psichica", la consistenza di un fantasma persecutorio,⁵² allora essa diviene un serio ostacolo alle funzioni di conoscenza e alla capacità di "apprendere dall'esperienza": infatti, come un cattivo consigliere, essa ci fa sembrare vecchio tutto quello che è nuovo e nuovo tutto quello che è vecchio! Così cristallizzata, la *percezione* di un destino non rimane priva di effetti, ma può realmente *fare* un destino.

Una domanda di estremo interesse è la seguente: che cosa conferisce a quella rappresentazione la consistenza del fantasma persecutorio? che cosa fa di un *accidente* un *destino*? Secondo Virginia Finzi Ghisi, per concettualizzare tale trasformazione avremmo bisogno di sviluppare la nozione di "protesi", implicita in Freud.⁵³

Orbene, quel certo modo di rappresentarsi l'esistenza come destino parrebbe aver a che fare con la confusione sistematica (almeno a livello cognitivo) tra figure del mondo interno ed esperienze afferenti dalla realtà esterna. Se questo è vero, pare a

⁵¹ Cfr. H. Deutsch, *Fate neurosis* (1930), trad.it. in H. Deutsch, *Psicoanalisi delle nevrosi*, Newton Compton, Roma, pp. 25-38.

⁵² Cfr. la nota 46.

⁵³ Cfr. V. Finzi Ghisi, «Che cosa è una protesi?» e «Il sogno e la coppia, storia di un caso e di un destino», ambedue su *Il piccolo Hans*, 26, apr.-giu. 1980, pp. 9-11 e 12-34.

me – sulla duplice base della logica e dell’esperienza clinica – che nelle personalità in qualche modo predisposte alla *fate neurosis* la ricerca di una “protesi”, o rinforzo esterno, abbia a che fare con la debolezza dei confini o, comunque, con la vulnerabilità del Sé o di una parte del Sé. Propongo, a mo’ d’esempio, una figura di padre-protesi, che assolve per la figlia – in assenza della madre – alla funzione consolidante di “specchio”. Se questa figura subisce una sparizione (reale o immaginaria) prima che la figlia cessi di averne bisogno (o perché realmente sparisce o perché prematuramente sostituito dal padre edipico), il suo posto può essere preso dal fantasma di un padre irraggiungibile: rigettante, eppur necessario alla stima di sé. Un fantasma del genere pare in grado di mettere in moto una serie d’identificazioni proiettive che, delusione dopo delusione, preparano un “destino”.

I casi della vita: percezione del caso e maturità psichica

Perché l’incontro col reale, la τύχη, assuma le dimensioni del trauma psichico non basta che si tratti di un «incontro mancato» (Lacan). Nel trauma vero e proprio, l’aspettativa delusa (la sensazione che la realtà “non è come dovrebbe”) è spesso vissuta all’insegna del “tradimento” e della “aggressione”. Uno si sente “tradito” da *quel reale che manca* e “aggredito” da *quel reale che trova*, invece, al posto suo. In ciò, precisamente, consiste la “ferita” morale (τραύμα).

Talvolta questo vissuto è pienamente giustificato: il padre che molesta sessualmente la figlia si manifesta atrocemente difforme dal padre che, secondo ogni possibile canone, pareva lecito aspettarsi. In questo senso, il trauma psichico è della stessa natura del “perturbante”: ciò che dovrebbe essere buono e “per me”, si rivela invece cattivo e “contro di me”.⁵⁴ Con la drammatica differenza che la sostituzione del buono col cattivo, puramente immaginaria nell’esperienza *unheimliche*,

⁵⁴ Inerisce al “perturbante” quella certa impressione di *déjà vu* che lo distingue da qualunque altra situazione di pericolo, ancorché spaventosa. L’oggetto perturbante non è vissuto come genericamente pericoloso, ma come specificamente persecutorio: è qualcosa di “familiare” che viene, implacabile, *per me*. Esso, infatti, presentifica la parte cattiva, odiata, vendicativa delle figure primarie che abbiamo amato, delle figure di riferimento di cui non possiamo fare a meno: la strega divorante intravista nell’amore materno, l’orco castrante intravisto nella vigilanza paterna. Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche* (1919), trad.it. *Il perturbante*, in *Opere*, vol. IX (Boringhieri, Torino 1977), pp. 77-118.

nell'agente causale del trauma psichico è terribilmente reale. Il padre buono, quello che protegge, non è solo scomparso: peggio, egli ha *tradito*; manda infatti, all'appuntamento con la figlia, un padre cattivo, che *l'aggredisce*. Qualcosa del genere è successo *realmente*, cioè nel suo cervello (del padre) e non solo nella *imago* che la figlia si fa di lui!

Altre volte, però, questo vissuto di tipo persecutorio, la sostituzione del buono col cattivo, *non* è giustificato, ma deriva solo dalla nostra inesperienza del reale, dalla immaturità dell'Io, dallo sviluppo insufficiente del principio di realtà. L'età di colui che patisce un *incidente* non è, a tal fine, affatto indifferente. Se, nell'affettare il pane, mi taglio un dito, anche allora l'incontro col reale assume le forme dell' "incontro mancato" (al coltello che mi *serve*, subentra il coltello che mi *ferisce*); ma non per questo penserò che il coltello mi abbia tradito o aggredito. Il trauma fisico non è, in questo caso, anche psichico. Posso – è vero – sbattere via quel coltello: con rabbia, come per punirlo; ma si tratta di una *regressione* momentanea alle forme animistiche del pensiero infantile.

Tagliarsi un dito è comunque qualcosa che uno *si fa*; qualcosa che nasce dall'interno di un'azione voluta, al limite fra l'incontro mancato e l'atto mancato. Non pare difficile, tuttavia, immaginare una *τύχη* che mi coinvolga, pur nascendo da cause del tutto esterne al volere di alcuno (compreso me stesso); qualcosa in cui semplicemente m'imbatto, senza colpe né meriti; qualcosa che dipende dal puro *clinamen* delle forze in campo, sovranamente indifferenti alle persone; qualcosa, insomma, che sia *realiter* casuale nello stesso senso in cui lo è il fatto d'incontrare sotto la pioggia una certa goccia piuttosto che un'altra. Insomma, si direbbe facile, raggiunta l'età della ragione, ammettere che qualcosa sia successo realmente per caso.

Eppure no: non è così (lo si è già visto parlando di "coincidenze" come destituzione soggettiva e immagine della morte). Quella casualità reale ed esterna che è così facile da immaginare, non è per nulla facile da vivere; ciò che è facile ammettere in teoria, non è facile riconoscere in pratica. C'è sempre, celato in ognuno di noi, un residuo infantile di onnipotenza magica; e c'è sempre, nel più raffinato degli intellettuali, un residuo selvaggio di animismo.

A ben vedere, una siffatta casualità non riguarda solo gli avvenimenti clamorosi, le occorrenze improbabili chiaramente riconoscibili come "avvenimenti" (come sarebbe, nel male, una grave malattia neurologica di origine ignota oppure, nel bene, una vincita al totocalcio). Egualmente casuale, nello stesso senso, è la piega che prende di giorno in giorno la vita di ognuno di noi, per esempio in conseguenza del fatto d'incontrare certe persone anziché certe altre.

Come concludere? La maggior parte di noi spende una parte cospicua delle proprie energie a cercare di dimostrare che quel che ha un senso non ce l'ha e, per contro, che circostanze di per sé prive di senso ne sono invece cariche. Quando i meccanismi della denegazione e del controllo onnipotente sono troppo forti, ci può volere una lunga analisi per capire ciò che tutti dovrebbero sapere: che all'interno di ognuno di noi e, più che mai nel mondo, "succedono cose". Qualcuno ne trae la conclusione che tutta la vita, su cui tanto ci affaccendiamo, non avrebbe allora più senso di un gioco. Ma questo non è il brutto della faccenda: è il suo bello!

Appendice: il pubblico e la ballerina⁵⁵

A volte succede, nella psiche della persona, che venga erotizzata una situazione altamente improbabile o decisamente bizzarra, ma vagamente corrispondente a una fantasia arcaica. In virtù di tale corrispondenza analogica la situazione improbabile o bizzarra acquista agli occhi della persona uno straordinario interesse. Chiameremo Fantasia 1, od "originaria", la fantasia arcaica di partenza, e Fantasia 2, o "derivata", la messa in scena (o quanto meno la rappresentazione mentale) della situazione ad essa analoga. L'*eccitazione* che nasce dal vivere (o solo pensare) quella situazione è una funzione dell'*angoscia* che la fantasia originaria era nata per fronteggiare. In altri termini: succede, nell'adulto o già nel bambino, che una fantasia ad occhi aperti si ripresenti interminabilmente alla coscienza (Fantasia 2) come trascrizione di una fantasia ben più antica (Fantasia 1), di cui eredita la funzione difensiva.

⁵⁵ V. *supra*, in corrispondenza delle note 17 e 21.

In certo qual modo, la Fantasia 1 sta alla Fantasia 2 come il contenuto latente sta al contenuto manifesto. La trasformazione dell'una nell'altra comporta infatti, nel contenuto, una sostituzione analogica per similarità sulla base dei materiali casualmente disponibili. Si tratta, dunque, di un "caso" (*Zufall*); però, di un caso non disgiunto da qualche "arbitrio" (*Willkür*), perché i materiali casualmente disponibili non afferiscono dall'inconscio (come nel contenuto manifesto del sogno, oppure nel sintomo), bensì direttamente dalla coscienza (dal sistema C-Prec, come nelle libere associazioni). Sotto quest'aspetto, la Fantasia 2, quella conscia, ha sì la natura di un pensiero ricorrente, ma, diversamente dalle idee ossessive del nevrotico (nella quale il paziente per primo riconosce un sintomo coatto, da lui passivamente subito), si presenta come ego-sintonica ed è vissuta dal paziente con una soggettiva impressione di piena "libertà" – anzi, come il momento più intensamente ed assolutamente "libero", nonché *eccitante*, della sua vita interiore".

Si tratta, in effetti, di forme di masturbazione mentale, oscuramente vissute come tali dal paziente stesso; e proprio l'eccitazione che sono in grado di produrre (non necessariamente sessuale) conferisce loro – in quanto vengano, in segreto, attivamente ricercate – questo paradossale sapore di trasgressiva libertà. Il sentimento vergognoso e un po' colpevole di commettere una trasgressione, sia pure soltanto col pensiero, va di pari passo con la stranezza della situazione eccitante che viene fantasticata. Ma donde proviene questa stranezza?

La risposta è complessa e chiama in causa, credo, la peculiare natura dei significanti implicati nella fantasia originaria. Si tratta, infatti, di significanti di natura alquanto primitiva, ben al di qua di quelle immagini-senza-parole, o rappresentazioni rimosse, in cui Freud fa consistere il nostro inconscio. Cioè: non si tratta di «rappresentazioni d'oggetto» (*Objektsvorstellung*), neppure nel senso kleiniano degli "oggetti parziali", né si tratta di «rappresentazioni di cosa» (*Dingsvorstellung*) nel più debole senso freudiano di tracce mnestiche, solo collateralmente investite. Più che immagini-senza-parole, abbiamo qui impressioni-senza-immagini (neppure immagini di tipo acustico o visivo): impressioni che riguardano il corpo, la formazione del Sé e l'«angoscia di perdita del Sé», vissuti cenestesici che risalgono alla «organizzazione mentale di base» nel senso indagato da Renato Gaddini.

C'è dunque una corrispondenza tra le "fantasie originarie" di cui parlo (alla base di certe fantasie ad occhi aperti, evocate con piena coscienza dalla mente adulta) e l'«angoscia originaria», descritta da Gaddini come frammentazione e perdita del Sé nello spazio senza confini (dove ancora si colloca nei primi mesi di vita). Non a caso, nelle fantasie originarie che possiamo ricostruire, compaiono così spesso quelle forme rotonde – più analogiche che non propriamente simboliche (cerchi, palle) – che, secondo Gaddini, fungono da confine nell'organizzazione mentale di base: per contenere il vissuto sensoriale e difenderlo dalla dispersione. Quelle stesse forme rotonde a cui il bambino affida le prime rappresentazioni di sé, non appena sia in grado di fare più che uno scarabocchio.⁵⁶

Se questo è vero, la trasformazione della Fantasia 1 nella Fantasia 2 non costituisce a rigore una "trascrizione" (all'interno dello stesso codice), e neppure solo una "traduzione" (da un codice all'altro), bensì anche una "transduzione" (cioè un cambio di canale): da quel canale primitivo dell'esperire che consiste nel vissuto cenestesico, psicosomatico, percorso da affetti protomentali al di qua di ogni rappresentazione, fino al canale propriamente psichico e simbolico che collega l'Io-coscienza con le stanze segrete del Sé, passando per una serie di rappresentazioni presimboliche, meramente analogiche, e poi di rappresentazioni di cosa, solo successivamente verbalizzate. Insomma, il processo di trasformazione che porta dalla fantasia originaria alla fantasia derivata (quella che il paziente verbalizza in seduta) è lungo e complesso; alla codificazione definitiva inevitabilmente concorre una costellazione di casualità esterne (cose viste per caso) e davvero non c'è da stupirsi se il risultato finale è un po' "strano".

Ed ecco finalmente, per capire meglio, l'esempio clinico. Del modo in cui questa fantasia ricorrente è potuta emergere nel corso di una seduta, ho già riferito nel paragrafo dedicato alle "furbizie preconsce". Vediamo adesso di analizzarne il contenuto.

⁵⁶ Cfr. E. Gaddini, «La maschera e il cerchio», *Rivista di Psicoanalisi*, XXXII, 2, apr.-giu. 1986, pp. 175-186, con una Bibliografia completa degli scritti dello Stesso (pp. 187-194); e M.L. Mascagni (a c. di), *Studi sul pensiero di Eugenio Gaddini. Organizzazione mentale di base e processi psicotici*, Métis, Chieti 1994 (in particolare il saggio della curatrice, alle pp. 13-48).

Il signor Y, distinto impiegato di un ente pubblico, indulge alla segreta fantasia di essere una ballerina che gira vorticosamente su se stessa, circondata da un pubblico in delirio. Si badi bene: egli, esente da qualunque disturbo dell'identità di genere, non si eccita affatto al pensiero di essere *una donna*, né sogna di avere rapporti con uomini; ciò che trova eccitante è solo d'immaginarsi come *una ballerina in quella precisa situazione*. La fantasia viene riferita, del resto, in modo più dettagliato: la ballerina è come mossa da una incredibile forza interna e, girando sulla punta di un solo piede, assume una tale velocità che il pubblico non può avere di essa che "una immagine indistinta (come quando, sulla trottola, i disegni si trasformano in strisce colorate)"; la gamba di sostegno è sempre più flessa, il baricentro si abbassa e la velocità cresce a tal punto che la gamba estesa verso l'esterno "sembra quasi voler schizzare via". Il palcoscenico è basso e circolare; il pubblico, dunque, non siede da una parte sola, ma si affolla tutto intorno. Nel momento *clou* della centrifugazione massima, il pubblico scatta in piedi "ed esplose in una ovazione interminabile, una vera muraglia di persone in delirio".

Come interpretare questa fantasia?

C'è un'angoscia di fondo, che pervade la scena: un'angoscia di de-differenziazione del Sé, con conseguente angoscia di frammentazione-e-perdita. Il rischio della de-differenziazione emerge nell'immagine, solo apparentemente giocosa, della trottola: "una immagine indistinta", dove "i disegni si trasformano in strisce colorate", che perdono ogni significato. Il rischio di frammentazione-e-perdita emerge altrettanto chiaramente nella gamba che "sembra quasi voler schizzare via". La ballerina costituisce con ogni probabilità una trasformazione posteriore della trottola: immagine più chiaramente infantile e risalente a uno strato più antico (forse la prima immagine che ha catalizzato le angosce preesistenti, trasferendole sul piano simbolico). Come certe trottole, la ballerina – girando – si appiattisce verso l'esterno: da sfera si fa disco. Cioè: perde una dimensione, diviene qualcosa di meno complesso e più primitivo. Un disco, per di più, che la forza centrifuga sta per disperdere nel piano circostante. L'angoscia di frammentazione-e-perdita ricompare in forma più evoluta, come angoscia di castrazione, nella sola gamba: appendice fallica che, nel corso dell'esibizione, pare in procinto di staccarsi dal resto del corpo

per volare chissà dove. Si capisce meglio, in questo senso, la funzione della ballerina: immagine che si conferma legata a uno stadio evolutivo più recente. Se la trottola raffigura, nel bene e nel male, una fase d'individuazione-separazione, la ballerina fa altrettanto con la fase edipica.⁵⁷ In quanto donna, la ballerina della fantasia maschile non corre rischi: essa non ha, per così dire, nulla da perdere. Paradossalmente, proprio l'identificazione con una figura femminile funziona qui come difesa contro l'angoscia di castrazione. Tutta la fantasia, però, appare costruita in funzione dell'angoscia più arcaica: quella di perdita del Sé. Le parole sono qui cariche di significato: il pubblico "esplode" in un'ovazione interminabile. L'esplosione del Sé, percepito come una specie di bomba a frammentazione, viene spostata altrove: nel pubblico, che scatta in piedi. Con questo spostamento, l'acme dell'angoscia diventa il momento della massima rassicurazione: gli spettatori, con la costanza dei loro sguardi convergenti, tengono insieme la ballerina-disco e la trattengono dall'andare in pezzi, ma non solo questo. Scattando in piedi, il pubblico "tutto intorno" si mette all'altezza del disco rotante e, "vera muraglia", fornisce un confine sicuro: un circolo esterno, artificiale, che supplisce alle deficienze strutturali del Sé.

⁵⁷ La fase di separazione-individuazione, che segna la fine del *rapporto simbiotico* con la madre, è collocata dalla Mahler verso il terzo anno di vita (un'età in cui le trottole esercitano sull'attenzione infantile tutto il loro fascino). L'angoscia originaria descritta da Gaddini, la quale nasce dal sentirsi separato dal corpo e dal seno della madre, risale invece ai primi mesi di vita (all'interno di un *rapporto fusionale* che funge da primo "confine", capace di con-tenere un Sé in formazione). Non si tratta, dunque, della stessa cosa. E' presumibile, tuttavia, che il modo come fu risolta l'angoscia originaria di frammentazione e perdita del Sé segni in profondità la fase (successiva) di separazione-individuazione, quando il problema dei confini si pone, o dovrebbe porsi, a un livello più alto: con l'emergere di un Io, inteso a difendere i confini del Sé. Nella fase edipica (ancora successiva), la funzione dell'Io può essere messa in imbarazzo dall'esistenza di confini mal definiti; nel qual caso l'angoscia di castrazione risveglia quell'angoscia di separazione che già Freud (in *Inibizione, sintomo e angoscia*) considerava il suo naturale "precursore".

Sergio Caruso, ordinario nell'Università di Firenze (Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri), fa parte di OPIFER (Organizzazione di Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro); è *Full Member* dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies) e *Scientific Associate* dell'AAPDP (American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry).

E-mail: sergiocaruso@interfree.it

In un certo senso – afferma Roy Schafer – per l'analista il caso non esiste. «A differenza degli analizzati, gli analisti non credono alla casualità». Questa affermazione dev'essere spiegata ...