



HAL
open science

L'ESPERIENZA PSICOANALITICA COME UNA VARIANTE DELLA TRADIZIONE CLASSICA

Maurizio Balsamo

► **To cite this version:**

Maurizio Balsamo. L'ESPERIENZA PSICOANALITICA COME UNA VARIANTE DELLA TRADIZIONE CLASSICA . Quaderni Urbinati di Cultura Classica, 2014, 137 (3), pp.187-201. hal-01496802

HAL Id: hal-01496802

<https://hal.science/hal-01496802>

Submitted on 25 Aug 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ESPERIENZA PSICOANALITICA COME
UNA VARIANTE
DELLA TRADIZIONE CLASSICA

Maurizio Balsamo

Scrive Freud:

Gli storici ci insegnano che la Roma più antica fu la *Roma quadrata*, un insediamento cintato sul Palatino. Seguì la fase del *Septimonium*, una federazione degli insediamenti sui diversi colli, poi la città fu delimitata dalle mura serviane e, più tardi ancora, dopo tutte le trasformazioni del periodo repubblicano e del primo periodo imperiale, la città che l'imperatore Aureliano recinse con le sue mura (...). Facciamo ora l'ipotesi fantastica che Roma non sia un abitato umano, ma un'entità psichica dal passato similmente lungo e ricco, un'entità, dunque, in cui nulla di ciò che un tempo ha acquistato consistenza è scomparso, in cui accanto alla più recente fase di sviluppo continuano a sussistere tutte le fasi precedenti. Nel caso di Roma ciò significherebbe quindi che sul Palatino i palazzi dei Cesari e il *Septimonium* di Settimio Severo si ergerebbero ancora nella loro antica imponenza, che Castel Sant'Angelo porterebbe ancora sulla sua sommità le belle statue di cui fu adornato fino all'assedio dei Goti, e così via. Ma non basta: nel posto occupato dal Palazzo Caffarelli sorgerebbe di nuovo, senza che tale edificio dovesse essere demolito, il tempio di Giove Capitolino, e non soltanto nel suo aspetto più recente, quale lo videro i romani dell'epoca imperiale, ma anche in quello originario, quando ancora presentava forme etrusche ed era ornato di antefisse fittili. Dove ora sorge il Colosseo potremmo del pari ammirare la scomparsa *Domus aurea* di Nerone; sulla piazza del Pantheon troveremmo non solo il Pantheon odierno, quale ci venne lasciato da Adriano, ma, sul medesimo suolo, anche l'edificio originario di Marco Agrippa; sì, lo stesso terreno risulterebbe occupato dalla chiesa di Santa Maria sopra Minerva e dall'antico tempio su cui fu costruita. E, a evocare l'una o l'altra veduta, basterebbe forse soltanto un cambiamento di direzione dello sguardo o del punto di vista da parte dell'osservatore.¹

La celebre immagine di Roma utilizzata da Freud delinea, come è noto, un modello della vita psichica in cui le tracce persistono a dispetto del tempo, dove il già accaduto è conservato accanto non solo a ciò che ne ha preso il posto, ma anche nei suoi percorsi trasformativi, – il cambiamento di sguardo infatti non propone solo il passaggio da un oggetto all'altro, da una stratificazione all'altra ma, inevitabilmente, la possibilità di accedere alle fasi di transizione, agli intervalli, a ciò che non è esitato in un prodotto finito e la

¹ Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in *OSF* x, pp. 562-563.

cui esistenza comunque non è cancellata dalla nostra conoscenza parziale —. Al limite, come Freud proporrà in *Costruzioni in analisi* del 1924, le lacune dello psichico abbisognano di un cambio di procedura: al *paradigma indiziarlo* dei resti archeologici si sostituirà quello *costruttivo* dell'immaginazione e della dimensione allucinatoria dell'analista, che permetterebbe di dare vita a ciò che non è accaduto, o che è accaduto senza che un testimone potesse dire l'evento. Il modello delinea in tal modo sia una teoria della traccia mnestica e dei suoi destini, in una sorta di archivio potenzialmente illimitato, sia una teoria del *possibile*. L'antico difatti non indica solo ciò che era là e che continua ad insistere sulla scena del presente, in una sorta di memoria olografica che riporterebbe alla luce i segni del passato che insiste nel qui ed ora. Nel cambiamento di direzione o di sguardo, si genera l'incontro con ciò che è rimasto in giacenza, l'esplorazione di tragitti e di destini diversi che definiscono l'inconscio come "il non realizzato", dando luogo a ricostruzioni alternative, dinamizzando fissazioni temporali che lottano per la sopravvivenza, proponendo pertanto un'alternativa alla storia già scritta, un recupero di ciò che resta in attesa desiderante.¹ Inoltre, se tracce più antiche persistono accanto a quelle più recenti, se possono riapparire nello sguardo del visitatore-interprete, è perché ogni traccia non è solo la successiva, amnesica vestigia di quella precedente, in una sorta di progressiva scomparsa della sua storicità. Ne è piuttosto la ripresa, la *risorgenza*, e la sua qualità di rimando, allusione, indice, permette a quanto non si è compiuto di inverarsi nell'attuale.

*

Non è ovviamente un caso che abbia scelto come rappresentazione del metodo psicoanalitico la celebre immagine del *Disagio della civiltà* e non solo per la sua notorietà o per il riferimento al mondo antico che finirebbe però per essere, in una visione limitativa, niente di più che una metafora per rappresentare la natura di palinsesto dello psichico. In realtà, nel fornire un modello della permanenza delle tracce a dispetto della discontinuità o della loro apparente scomparsa,² mediante un'immagine che reinvia alla storia dell'arte romana, Freud esemplifica la struttura della psiche attraverso un

1 Come non ricordare a tal proposito il celebre *Dissotterrare e ricordare* di Benjamin: "Chi si sforza di avvicinarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come un uomo che scava. Soprattutto non deve temere di continuare a ritornare ad un solo e medesimo fatto — di disperderlo come si disperde la terra, di rivoltarlo come si rivolta il terreno. Perché i 'fatti' non sono altro che gli strati che consegnano alla ricerca più meticolosa solamente quello per cui vale la pena di scavare" (W. Benjamin, *Aura e choc*, Torino 2012, p. 363).

2 "Abbiamo il diritto di postulare la *sopravvivenza* di qualcosa di originario accanto a ciò che in seguito ne è scaturito?", si domanda Freud, sempre nel *Disagio*.

modulo generalissimo, articolato intorno alla *traccia* e alla sua *riapparizione*, e che coincide con la quintessenza del “classico” nel suo duplice rapporto di *continuità* (la permanenza dei monumenti, dei testi o delle rovine stesse a dispetto della loro scomparsa), e di *discontinuità* (il carattere frammentario delle rovine, l’essere il segno del passaggio violento dell’uomo o del tempo, la costruzione di un monumento su di un altro, il passaggio delle epoche storiche). Se la psicoanalisi è di certo anche un metodo per leggere il tragico (inteso come dimensione culturale o come esperienza umana), il mito (nella sua dimensione metastorica e dunque sempre riprodotto, per ripensare il nostro rapporto al passato e gli usi che ne facciamo), le sue categorie concettuali mostrano tuttavia una straordinaria coappartenza all’oggetto da essa studiato. Probabilmente, questo deriva dalla comprensione analitica di un doppio strato presente nell’umano, un tempo storico-soggettivo, caratterizzato da variazione e trasformazione, dalla ricezione e apprensione di ciò che riceviamo in eredità, ed uno transtorico (l’ereditarietà, le leggi dei processi primari, la filogenesi, la spinta pulsionale radicata nella corporeità e dunque nel biologico), che istituisce un piano di continuità e di *relativa* immutabilità nella struttura psichica. Se però il modello di consegna di un testo, e la sua ricezione/interpretazione è generalizzabile probabilmente a qualsivoglia cultura umana, lo specifico della tradizione classica occidentale sembra articolarsi – essenzialmente – intorno alla categoria del *ritorno*. Possiamo considerare, allo stesso modo, che il metodo analitico si sia strutturato proprio prendendo in considerazione la dimensione, nella psiche, del ritorno, della ripetizione, della riapparizione di ciò che si riteneva scomparso o dimenticato. 1 La complessa stratificazione della Roma psichica permette così di rappresentare sia la coalescenza dei tempi che, grazie allo sguardo dell’interprete, la loro riapparizione nella specifica singolarità storica. Ciò che da un vertice si propone come discontinuità, da un altro si appalesa così nella sua sostanziale perennità. “Dalle rovine delle colonne sarà possibile ricostruire un tempio, mentre le numerose iscrizioni scoperte, bilingue nei casi più fortunati, riveleranno un alfabeto e una lingua e, una volta decifrate e tradotte, permetteranno di ritrarre un’insperata conoscenza degli avvenimenti del passato, avvenimenti in memoria dei quali quei monumenti erano stati eretti. *Saxa loquuntur!*”, scrive Freud.²

1 Un esempio paradigmatico di questa dimensione nell’ambito della tradizione classica è dato, nel campo della storia dell’arte, da Warburg, che aveva definito questa articolazione, come è noto, intorno ai concetti di *engramma* dell’esperienza emotiva, iscritta come patrimonio ereditario della memoria, e *ricezione* dell’engramma. Se la forza dinamica dell’engramma è costante, il senso varia a seconda del contesto ricettivo che reinterpreta ma accoglie nuovamente le forme originarie: avremo in tal modo forme espressive stabili e plasmazioni di senso storiche che organizzano la particolare traduzione-ritorno di quelle forme originarie.

2 *Etiologia dell’isteria*, in *OSFi*, p. 334.

Il ricorso al modello archeologico, rappresentazione di qualcosa che nella psiche persiste nel sottosuolo e che può essere ritrovato, permette di costruire una visione della psiche in cui la riemersione di ciò che si considerava perduto costituisce la regola più che l'eccezione.

In termini analoghi, nel suo *Futuro del classico*, Settis ha mostrato come “la rovina” sia una dimensione tipicamente occidentale e che “essa sia legata a quel singolare equilibrio fra continuità e discontinuità che seguì al crollo dell'impero romano... questa spiegazione può forse valere anche per la periodica rinascita del classico come forma ritmica del tutto peculiare della storia culturale europea. In altre civiltà domina il *pathos* della tradizione di cui si è portatori; nella nostra, il *pathos* delle rovine, di una frattura irreparabile che è necessario sanare: rinascere, insomma, come condizione indispensabile della tradizione e della memoria”.¹ Allo stesso modo, Marc Augé ha osservato che “nei paesi nei quali l'etnologo tradizionalmente lavora, le rovine non hanno né un nome né uno statuto. Hanno sempre a vedere con l'Europa, che ne è talvolta l'autrice, spesso la restauratrice, sempre la visitatrice”.²

Il paradigma della rovina, che delinea in linea di principio la possibilità di un ritorno nel processo di ripresa che la generazione successiva compie sugli scarti o i resti della tradizione, deformandola, ma allo stesso tempo attualizzandola, che al futuro dunque allude in quella corrente storico-culturale che non si snoda solo nella direzione nostalgica, ma che si istituisce nell'integrazione del frammento, può invece essere piegato in un progetto che cerca di cancellare il “lavoro”, la “possibilità”, e le trasformazioni inevitabili del tempo futuro. Un esempio rilevante ci è dato storicamente dalla *Ruinenwerttheorie*, il progetto teorico di Speer, architetto di Hitler, che aveva immaginato la dimensione architeturale della Germania nazista in base ad una proiezione temporale millenaria, cioè progettando edifici monumentali in cui inserire il destino di rovina degli stessi, determinando in tal modo una sostanziale anticipazione e coartazione del futuro. Nel progetto non era inclusa solo la dimensione temporale che si estendeva nella sua immaginazione ai millenni, ma includeva di fatto, il modo stesso, il destino, la forma, della propria destrutturazione. Il “ritorno”, in questa variante, è preparato, iscritto nel progetto, costruito: il futuro è già qui, non come germe di potenzialità, ma come magnificenza mitica del presente, dispiegamento di un'infinita abolizione del tempo. Se la “tradizione” ingloba in tal senso la rovina, immaginandola come un elemento e un destino interno allo stesso progetto, si delinea, paradossalmente, un “nucleo freddo” all'interno della

1 S. Settis, *Futuro del classico*, Torino 2004, p. 91.

2 M. Augé, *Rovine e macerie*, Torino 2004, p. 22.

stessa tradizione occidentale, un piano di resistenza allo scorrere del tempo, che ritroviamo, per fare un esempio, nelle strutture psichiche melanconiche come nelle dimensioni totalitarie, il che finisce per produrre una nuova e più articolata distinzione fra società cosiddette “calde” e società cosiddette “fredde”.

*

Il rimando di Freud alla continuità storica, nel susseguirsi dei cambiamenti radicali, delle fratture, o al mutare dello sguardo che permette di scorgere la sovraiscrizione dei tempi, è costruito, come ho osservato, secondo un *topos* che identifica la struttura della storia occidentale del classico, il che permette il passaggio da un *uso* del classico (la citazione che egli fa dell’arte romana) a – e di qui la mia scelta di riproporla – *esempio* stesso del *classico*, nel senso di essere costruito secondo le medesime categorie. Ne derivano diverse conseguenze: da una parte, la consapevolezza dell’anacronismo fondamentale dell’essere umano, la costitutiva varietà dei tempi psichici; dall’altra, la necessità di ritrovare in ogni formazione sintomatica le multiple stratificazioni (potremmo dire: le identificazioni del soggetto nel farsi della sua storia); ad un altro livello ancora, ed è il piano che qui ci interessa maggiormente, la rappresentazione dello psichico si delinea secondo un *topos* che definisce la tradizione classica, articolato intorno alla rottura, alla scomparsa di una forma e al suo inevitabile *ritorno*. Questo aspetto pone un rapporto fra l’esperienza della trasmissione, della perdita, della catastrofe e la singolare iscrizione del tempo mitico nel tempo storico. “Si può ipotizzare che l’assorbimento (o l’inverarsi) del tempo mitico e ciclico delle catastrofi (un elemento freddo) entro il ciclo storico (e cioè caldo) delle morti e rinascite dell’Antico, con la sua ingombrante scia di rovine, ha rappresentato un elemento peculiare della tradizione culturale europea, un suo singolare punto di forza”.¹ Ora, se lo spazio analitico si istituisce là dove un lavoro di personalizzazione dell’impersonale è possibile (di qui la difficoltà di sviluppo della psicoanalisi in società totalitarie), si comprenderà il nesso cogente fra essa e la tradizione classica, nesso che propongo di riconoscere nella dinamica traccia/ritorno, mito/storia, impersonale/personale, trasmissione/ricezione, oblio/memoria. Se ogni società è un compromesso fra nuclei di *freddezza* (di immobilità) e di *calore* (di trasformazione), l’esperienza analitica diventa quel particolare metodo che istituisce il riconoscimento della loro copresenza nel tempo apparentemente lineare del nostro presente.

*

¹ Settis, *cit.* p. 111.

Ogni cambiamento nello sguardo dell'interprete, nel modello della "Roma psichica", permetterà dunque di ritrovare la continuità perduta, ma questo avviene secondo modi e caratteristiche che ne attestano, allo stesso tempo, linee di permanenza e di trasformazione. Ogni iscrizione è anche, e di necessità, un'allusione ad un'altra iscrizione, una sorta di nostalgia e di premonizione, che riscrive il passato, l'attualizza nel presente e allo stesso tempo lo modifica irrimediabilmente. La riproposizione è *anticipazione, effetto postumo, deviazione, rinascita*. La trasmissione di un testo, di un modello, di un pensiero, del racconto di un evento, si realizza così paradossalmente in un complesso rapporto fatto di lasciti e di tradimenti, che ne riproducono il grumo da trasmettere e che lo attualizzano nella loro inevitabile riscrittura modificatrice. Allo stesso tempo, occorre aggiungere che il processo trasmissivo e di traduzione psichica non è mai univoco, né senza resti. Come scrive Freud, nella celebre lettera 52 a Fliess ("Ci troviamo così di fronte ad un anacronismo: in una particolare provincia vigono ancora i fueros, siamo cioè in presenza di sopravvivenze del passato"), il materiale psichico ci obbliga a considerare in esso la persistenza ineludibile di *sopravvivenze*, di tracce che non risultano tradotte o rielaborate nelle nuove fasi evolutive e che residuano nella loro qualità arcaica. Il risultato più generale è che il metodo psicoanalitico propone un continuo sforzo di demolizione dell'identità del tempo in cui il soggetto ritiene di vivere, della sua presunta omogeneità e *presentificazione*.

Questo aspetto può essere ritrovato nel paradosso costitutivo dell'esperienza analitica: la sua invenzione si dispone lungo un duplice registro, quello della liberazione *della* memoria, di ciò che permette il recupero delle rimozioni, il ritrovamento di ciò che fu perduto, ma occorre segnalare che essa propone altresì una liberazione *dalla* memoria, nel senso di permettere al soggetto di accedere ad uno spazio finalmente liberato dal troppo pieno del già là. In tal modo si istituisce uno spazio soggettivo caratterizzato da una lacerazione che rende illusoria l'autonomia individuale, dissolvendola nella dominanza pulsionale, nella forza della filogenesi e nell'ereditarietà psichica, nella rete complessa delle identificazioni, o nella coazione a ripetere che si dispone al di là del principio di piacere/dispiacere, e che si impone come esperienza tragica, simile agli incontri di Tancredi con Clorinda nella *Gerusalemme Liberata* del Tasso. Questo lavoro di scavo individuale, anzi, è proprio ciò che dà origine alla possibilità di un soggetto come campo tensionale aperto dalla lotta, da una parte, verso l'eccesso di trasmissione, dall'altra, verso l'eccesso di autonomia. Ma è singolare che la liberazione *dalla* memoria che caratterizza il modello della cura analitica ben più della liberazione *della* memoria, finisca per coincidere con un modello che identifica una caratteristica della storia culturale del classico. "Questo modello

di storia culturale ha bisogno delle rovine del passato, intorno a cui costruisce e annoda segmenti di memoria, a differenza di altre civiltà in cui prevale il senso di continuità. Si può azzardare l'ipotesi che la continuità implica tendenzialmente forme e livelli di oblio [ciò che io descrivevo a proposito della necessità dell'oblio nella cura analitica]; mentre la percezione della discontinuità (della frattura, del trauma) rafforza la sopravvissuta *auctoritas* dell'Antico, crea come un nodo per la memoria, accresce l'efficacia dei modelli antichi in quanto antichi"[e che possiamo identificare nella necessità, nella cura, di ricordare].¹

È ciò che Freud indica in maniera oltremodo chiara nei riguardi del meccanismo generale della trasmissione, quando scrive nel *Mosé e il monoteismo*:

Epoche lontanissime esercitano una grande, spesso enigmatica attrazione sulla fantasia degli uomini. Ogni qual volta questi sono scontenti del loro presente – e lo sono abbastanza spesso – si volgono indietro al passato, sperando di trovarvi finalmente avverato il sogno mai estinto di un'età dell'oro. È probabile che continuino a trovarsi sotto l'incanto della loro infanzia, che è loro rispecchiata da un ricordo non imparziale come un'epoca di indisturbata beatitudine. Quando del passato non è rimasto nient'altro che i ricordi incompiuti e confusi che chiamiamo tradizione, essi costituiscono un particolare pungolo per l'artista, giacché in tal modo egli è libero di riempire i vuoti del ricordo così come vuole la sua fantasia e di formare a piacere suo il quadro dell'epoca che intende riprodurre. Si potrebbe dire quasi che quanto più indeterminata diventa la tradizione, tanto più utile sarà per il poeta.²

La notazione di Freud è chiara: se il poeta può realizzare il suo compito, che è quello di permettere la catena della tradizione, è grazie anche ai meccanismi di oblio e di rimozione della tradizione medesima, che pertanto si realizza proprio mediante ciò che apparentemente ne segnerebbe la disfatta. Come si vede siamo posti in un'ottica dove rimozione, oblio, cancellazione, messa sullo sfondo, non costituiscono il diniego della ricezione e dell'uso di una tradizione, ma il suo paradossale inverarsi. La conseguenza di questa prospettiva è il cambiamento radicale nel nostro rapporto al tempo, fatto ormai di intrecci, grovigli, sopravvivenze, risorgenze, fino a delineare una sorta di storia sintomatica della cultura – potremmo dire –: *fantomale, fatta cioè di spettri, di revenants, di dimensioni che sembrano refrattarie allo scorrere del tempo*. Per inciso, è il medesimo paradigma di ricerca che spinge una grecista come Nicole Loraux a pensare la questione della tradizione come articolata intorno a due funzioni contrarie: *l'oblio*, che definisce non tanto una operazione in perdita, ma una vera e propria azione contro il passato (di qui la sua definizione del politico come volontà consapevole di oblio),³ e la *per-*

¹ Settis, *cit.* p. 103.

² S. Freud, in *OSF* xi, p. 394.

³ Cfr. *La città divisa*, Firenze 2006.

sistenza della traccia mnestica che mette in scacco la volontà di riappacificazione, attraverso la risorgenza, in forme più o meno spettrali, o invece ampiamente riconoscibili, del passato. Ora, se la categoria del ritorno definisce uno spazio comune alla tradizione classica e alla psicoanalisi, in che modo entriamo in contatto con essa? In quali forme e modalità il “ritorno” avrà luogo?¹

*

Da più parti si è osservata la vicinanza fra l’antropologia freudiana e quella di Frazer, uno degli autori più utilizzati per la stesura di *Toteme tabu*. Come ha osservato Fabio Dei, nell’insieme delle tesi frazeriane possiamo valutare i seguenti assunti:

- 1) “l’esistenza di una ‘cultura primitiva’ come sostrato arcaico nell’evoluzione del pensiero umano, ancora presente ma nascosta sotto la superficie della civiltà.
- 2) Possibilità di accedervi unicamente attraverso gli affioramenti criptati (*sopravvivenze*), oppure tramite il documento etnografico, prodotto dall’immersione nell’alterità dei ‘primitivi attuali’.
- 3) Relativa rarità dei temi attorno a cui si struttura, simbolicamente, la cultura primitiva (fertilità, morte, potere ecc.).
- 4) Funzionamento della cultura su meccanismi di tipo analogico”.²

Osservo, come ha ben messo in evidenza Didi-Huberman nei suoi lavori su Warburg, che il concetto di sopravvivenza (*Nachleben*) indica molto di più che la semplice rimanenza, qualcosa che è esistito, mostrando invece come il passato sia presente nel qui ed ora della nostra civiltà e in esso, seppure sotto nuova forma, riappaia. Ora, è utile osservare che il concetto di “sopravvivenza” (*survival*), centrale nell’antropologia frazeriana e tyloriana, è completamente ignorato nella traduzione italiana di Freud e dunque, aggiungo, nella sua stessa ricezione.

Per esempio, il passo del *Leonardo* dove Freud parla della persistenza delle credenze è così reso: “Per il carattere indelebile che è proprio di tutte le tracce impresse nell’animo umano, non ci si deve stupire se anche le forme più primitive di adorazione dei genitali sono dimostrabili sino a epoche recentissime e se l’uso linguistico, i costumi e le superstizioni dell’umanità attuale conservano le vestigia di tutte le fasi di questo processo evolutivo”.³ Le *sopravvivenze* sono rese con “vestigia”, il che non solo cancella lo specifi-

¹ Sulla questione cfr. Yamina Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Torino 2006, che si limita tuttavia ad accostamenti di temi e di autori, tralasciando, a mio avviso, il problema ben più sostanziale delle categorie concettuali.

² F. Dei, *La discesa agli inferi*, Lecce 1998, p. 228.

³ S. Freud, in *OSF* vi, p. 242.

co riferimento all'antropologia di Frazer e soprattutto di Tylor, ma fa perdere tutta la polivalenza del termine in questione, che pertanto non è nemmeno indicizzato. 1 La complessità di "survival" consiste invece nel suo essere un differenziale derivato dall'intreccio dei modelli temporali utilizzati per descrivere lo sviluppo culturale, mostra "il gioco vertiginoso del tempo nell'attualità (...) la sensazione potente che il presente è intessuto di molteplici passati". 2 L'interesse non si conclude qui: il passo decisivo introdotto da tale nozione è lo sganciamento da una dimensione essenzialistica della permanenza della cultura (che appare ancora nell'immagine dell'arcaico alla Frazer, come il relitto che affiora dal passato, nella sua straniante concretezza, ma anche, correlativamente, nella sua afferrabilità) e la messa in evidenza della stessa come di un sintomo, un elemento d'eccezione. Realtà *negativa* (nel senso di indicare qualcosa di marginale, che appare nello scarto), realtà *mascherata* (perché la sua identità cambia attraverso i contesti), realtà *effrattiva* o spettrale (nel senso di indicare un'irruzione di un tempo altro nella temporalità presente): queste sono alcune delle caratteristiche salienti che la cancellazione del termine "survival", nella ricezione del testo freudiano, determina. I resti, le "vestigia", rimandano ad un processo direzionato nel tempo, dal più antico al più recente. Come ha osservato invece Didi-Huberman, 3 la *sopravvivenza anacronizza* il presente, smentisce le evidenze dello *Zeitgeist*; *anacronizza* inoltre il passato: "Se il Rinascimento fu analizzato da Warburg come un 'tempo impuro', lo si deve anche al fatto che il passato sul quale concentrava le sue forze vive – l'Antichità classica – non aveva nulla neppure esso di un'origine assoluta". Ed infine *anacronizza* il futuro in quanto si pone come "potenza creatrice di stile". L'esempio più rilevante di un'estetica delle rovine come costruzione del futuro ci è dato dall'interesse moderno per l'incompiuto, il frammento, il rifiuto, il temporaneo, o per le operazioni di slegamento, distruzione, semiotizzazione dell'opera d'arte. 4 Ne consegue una mutazione essenziale nel nostro rapporto al tempo: ciò che ci precede non è dietro di noi, ma accanto a noi, in noi, imbricato nel presente, ad esso strutturalmente irrelato. È questa del resto la straordinaria definizione del rapporto fra storiografia e psicoanalisi data da Michel de Certeau nel suo celebre *Psicoanalisi e storia*: mentre la psicoanalisi lascia che

1 Nella traduzione inglese il termine è invece conservato: "language, customs and superstitions of mankind to-day contain *survivals* from every phase...". Analogamente nella traduzione francese che parla di "*survivances* de toutes les phases de ce parcours de développement".

2 G. Didi-Huberman, *L'immagine insepolta*, Torino 2006, p. 45.

3 Huberman, *cit.* pp. 83-84.

4 Può essere interessante osservare come i tentativi del XIX secolo di produrre una scrittura mimetica del moderno si siano articolati intorno al frammentario, al racconto spezzettato, alle *tranches* di vita. Cfr. V.-A. Deshoulières - P. Vacher, *La mémoire en ruine*, Clermont Ferrand 2000.

il passato lavori nel presente, la storiografia si muove a partire dalla radicale discontinuità: “La prima riconosce l’uno nell’altro, la seconda pone l’uno accanto all’altro”.¹ Un modello, questo, che radicalizza la prospettiva di un passato che non passa, o che passa nel tempo della vita umana, ma non come forma originaria, e che invece fa risorgenza, riappare in temi, luoghi e modalità alterate. Ora, proprio in base a tale indicazione, mi pare importante prendere a prestito la definizione che de Certeau dà della psicoanalisi, quella di dover restare una disciplina “debole” nel senso che solo in questo modo potrà conservare il suo carattere alterante e la diponibilità a lasciarsi alterare, ed estenderla al dominio della trasmissione che si radica – almeno nella tradizione classica – secondo un criterio di progressivo indebolimento-tradimento-frattura che permette però il costituirsi di uno spazio per la creazione e per il recupero di ciò che si è lasciato dietro di sé. Se osserviamo le cose da questa prospettiva, possiamo comprendere meglio il salto epistemico che de Certeau ci invitava a realizzare quando scriveva: “La ricerca [storica] parte non più da una rarità (resti del passato), per giungere a una sintesi (comprensione presente), ma da una formalizzazione (un sistema presente), per dar luogo a “resti” (che sono indizi di limiti e quindi di un “passato” che è il prodotto del lavoro)”.² In altri termini, il percorso interpretativo non procede dai residui del passato per giungere ad una comprensione di questi stessi, ma dall’assunto che è il lavoro presente che produce storia, e in particolare le sue categorie principali, *l’assenza* – come spazio del morto, di ciò che scompare – e le *tracce* – come spazio di ciò che ne attesta il passaggio, l’incontro con un fatto, un testo, un evento –. Il capovolgimento che ne deriva impone di riconoscere il necessario intreccio fra “testo” e sua “creazione interpretante”, fra la singolarità di un lascito e il suo riuso ma, allo stesso tempo, la consapevolezza di esserne una sua ripresentificazione, una nuova configurazione del già là. Inoltre, le categorie dell’assenza e della traccia, nel rapporto fra scomparsa e riapparizione, finiscono per far coincidere la ricerca con la struttura dell’oggetto che si vuole prendere in esame, sottoposto ad un doppio movimento di perdita e di riappropriazione, di alterazione e di “riconoscimento”, di “ritorno presso di sé”.

*

Questa “compresenza dei tempi”, che definisce uno spazio unificante della ricerca e dell’oggetto, della dimensione psicoanalitica e del classico a cui es-

¹ “La psicoanalisi tratta questo rapporto (del passato col presente) nella forma dell’embranchatura, della ripetizione, dell’equivoco e del qui pro quo... la storiografia considera invece questo rapporto secondo le categorie della successione, della correlazione e dell’effetto”, M. de Certeau, *Psicoanalisi e storia*, Torino 2006, pp. 79-80.

² M. de Certeau, *La scrittura della storia*, Milano 2006, p. 90.

sa si rapporta, come fonte di ispirazione, di modello e di rappresentazione dello psichico, si manifesterà allora attraverso deformazioni, trasformazioni, che mettono in scena una forma patica, un *topos*, dando ad essa nuova presentabilità, nuova figurabilità, mostrando linee di sviluppo composite e non necessariamente escludentesi: il passato, inteso come ideale, fissazione, nodo regressivo o modello si mostra così nel presente che di fatto appare illeggibile come una forma unica, o secondo linee evolutive che imporrebbero l'oblio di ciò che fu.

Credo che questa prospettiva, che fa del *ritorno* una caratteristica essenziale della dimensione psicoanalitica (nella vita psichica non solo vi è traccia di ogni esperienza, ma questa spinge durevolmente alla sua presa in carico, alla sua traduzione), come della tradizione culturale dell'occidente, ben visibile nel *concetto trasversale di sopravvivenza*, possa essere considerato un elemento di peculiare importanza. In altri termini: che cosa fa sì che nella psicoanalisi, come nella ricezione/trasmissione del classico nella *dimensione occidentale*, vi sia questa particolare configurazione che obbliga al *periodico ritorno* delle forme originarie? Come osservato da Settis, nelle altre tradizioni culturali (Cina, India ecc.) sembra infatti mancare l'idea di un ritorno ciclico. Certo, come egli osserva, vi sono differenti modelli di ritorno: da quello delineato da Ezra Pound (*The Return*) dove gli dei rimettono piede sulla terra come se si fossero appena ridestati, dunque un modello di ritorno *dell'identico*; oppure, come in Borges (*Ragnarök*), in cui gli dei tornano in forma degradata, deformata. Il primo modello presuppone un ritorno senza deformazione, come in una ripetizione del sempre uguale; il secondo presuppone il meticcio, il mescolamento, la trasformazione e, con esso, la *ricezione* singolarizzata del passato.¹ Probabilmente è il secondo modello, articolato intorno al lascito e alla sua reinterpretazione, che rende conto maggiormente della persistenza di questo tema nella cultura occidentale così come nella dimensione psicoanalitica, attenta a definire per l'appunto l'insieme delle trasformazioni che il soggetto realizza costantemente nel suo rapporto col reale. Aggiungo che è proprio la consapevolezza dell'inevitabile operazione di deformazione e di soggettivazione storica del mito attraverso il classico, che mi rende scettico sulla distinzione operata da Furio Jesi fra *mito genuino* e *mito tecnicizzato*, in cui si adombra un ritorno del "vero" passato a dispetto di quello falsificato dal soggettivismo delle coscienze malate che userebbero il mito per scopi specifici. "Mentre infatti il passato con cui si viene a contatto per il tramite del mito genuino è veramente il pas-

¹ Un modello perfettamente complementare a quello qui esaminato, si delinea nella triade "continuità, distanza, conoscenza dell'antico". Cfr. S. Settis, 'Des ruines au musée. La destinée de la sculpture classique', *Annales* 48, 1993, p. 6. Di Settis vd. anche 'Nécessité des ruines: les enjeux du classique', *Revue européenne d'histoire* 18, 2011, pp. 5-6.

sato, e cioè una realtà viva e genuina dalla quale il linguaggio trae elementi di valore oggettivo e collettivo, il passato che perdura nelle immagini del mito tecnicizzato è solo una sopravvivenza deforme”.¹ Non solo l’ipotesi di un inconscio collettivo cancella il valore effettivo della ricezione e della traduzione soggettiva, ma di fatto la nozione stessa di *sopravvivenza*, che non casualmente torna più volte nel testo di Jesi, è sempre piegata nella sua valenza negativa (“sopravvivenza deforme, soggettiva”, “un passato le cui sopravvivenze possono indurre gli uomini a un certo comportamento” ... “nel regno di Patera si vive entro deformi sopravvivenze del passato” ...) perdendo di vista la necessità che ogni ritorno ha di creare il *suo vero* passato, a dispetto di ogni illusione di essere parlati, salvo in un delirio mistico, dal *vero* mito, dalle *vere* immagini, dai *veri* dei.

*

Potremmo chiederci se un Freud purgato della dimensione del “revenant”, del ritorno dei demoni, ma ben più sostanzialmente sottratto a quel modello di costruzione dello psichico pensato secondo la doppia valenza di oblio e di traccia-ritorno, come ne attesta la cancellazione o il non reperimento in esso del valore della “sopravvivenza”, piegato magari in una visione scienziata o del tempo progressivo, non ci obblighi ad interrogarci su quale sia il destino delle “configurazioni mitiche” che hanno costituito la nascita della psicoanalisi.

L’avventura analitica possiede cioè ancora le caratteristiche che spinsero Freud ad usare, come esergo dell’*Interpretazione dei sogni* il virgiliano *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (*Aen.* 7, 312)? O invece il carattere di rottura, d’incrinatura che il sapere analitico ha introdotto nel rapporto con la conoscenza di sé è irrimediabilmente diluito nella commedia, nella volgarizzazione culturale, nell’uso impreciso e arrogante dei concetti analitici? Il verso virgiliano parla, come è noto, dei tentativi di Giunone che non si dà per vinta e non esita a smuovere l’aldilà pur di ostacolare Enea. Che accade nel suo passaggio nel testo freudiano? Si passa – sostanzialmente – dal personale delle figurazioni mitiche virgiliane all’impersonale delle configurazioni psichiche. Il “personale” reinvia necessariamente, seppur in un contesto mitologico, a tratti singolari, storico-delimitati, mentre il passaggio operato da Freud, delineando queste figure come forze psichiche, depura il tratto dalla sua specificità storico-poetica per riutilizzarlo come un elemento proprio all’umano. Nel mondo greco, per fare un esempio, la personalizzazione appare, come già notato da Dodds, un modo per eliminare l’imprecisione dei vissuti interni, pensati come irruzione di una forza esterna

¹ F. Jesi, *Letteratura e mito*, Torino 2002, p. 37.

all'io: "il demone indeterminato deve concretarsi in un dio personale".¹ Il conflitto psichico viene descritto così in uno scenario articolato essenzialmente intorno ad un Io omogeneo, ostacolato, attraversato, da interventi di un'alterità divina o demoniaca. Ovviamente, il rapporto che questo modo di pensare lo psichico determina, si muove in un'oscillazione interessante fra personalizzazione e impersonalizzazione. Dodds definisce le diverse correnti culturali-concettuali che vanno dalla non personalizzazione di *moira* (parte) alla personalizzazione del destino, mentre *daimon* segue un percorso inverso, andando da uno 'spartitore' personalizzato alla "fortuna" non personalizzata, ma nota, allo stesso tempo, l'intersecarsi di queste due linee.² Probabilmente, l'oscillazione si istituisce intorno al nesso universale-singolare, tutto-parte, comunità-singolo. Mi pare altrettanto interessante osservare come, per Freud, il passaggio dal personale all'impersonale si configuri come un'acquisizione di civiltà e allo stesso tempo come una sua universalizzazione. Lo si può scorgere agevolmente ne *Il problema economico del masochismo*, quando scrivendo sul Super Io, osserva che: "L'ultima figura di questa serie che comincia coi genitori è l'oscuro potere del destino, che solo pochissimi di noi sono capaci di intendere in modo impersonale. Se il poeta olandese Multatuli sostituisce la Moira [Destino] dei greci con la divina coppia Logos kai Ananké [Ragione e Necessità], non c'è molto da obiettare; ma tutti coloro che attribuiscono il governo del mondo alla Provvidenza, a Dio, o a Dio e alla Natura, destano il sospetto di considerare ancor sempre queste potenze ultime e remote come una coppia di genitori (in senso mitologico) e di sentirsi ad esse legati da vincoli libidici. In L'Io e l'Es ho fatto il tentativo di derivare da questa concezione parentale del destino anche la paura realistica che gli uomini hanno della morte. Liberarsi da tale concezione mi sembra un'impresa davvero ardua".³ La configurazione mitologica, nella sua personificazione, appare riconducibile ad una relativa fruibilità, limitata ad una credenza, ad un'epoca o ad un sistema di pensiero in cui l'alterità interna è – di fatto – un'alterità esterna, più o meno riconoscibile, ma soprattutto ad una sua fissità (la personalizzazione reinvia necessariamente al contesto prossimo dell'ambiente parentale in cui la credenza prende vita). Al contrario, la sua impersonalizzazione non solo depura la potenza dai tratti storici ed affettivi, ma l'assume come una realtà psichica transoggettiva, una rappresentazione del campo di forze che ogni desiderio necessariamente finisce per introdurre e, a questo punto dello sviluppo, per integrare.

Allo stesso tempo però, ed inversamente, se il mito si definisce essenzialmente nella sua impersonalità, nell'assenza autoriale, il che lo definisce per

1 E. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, trad. it. Milano 2009, p. 56.

2 Dodds, *cit.*, p. 66.

3 S. Freud, in *OSFx*, p. 14.

l'appunto come un *codice* e non come un testo, Freud giunge ad esso tramite Sofocle e la mediazione del tragico. Ora, il tragico compie esattamente l'operazione inversa, individualizzando il mito, *personalizzandolo*, traducendolo, operandone una rilettura, rendendolo fruibile. In questo modo il tragico interpreta il mito. "Quando il tragico riprende il mito per dirlo come autore di una parola personale, fosse pure quella di un cittadino, egli non compie un ritorno indietro verso l'autore anonimo che per primo inventò la storia. È in se stesso che egli cerca un significato umano".¹ Il che suppone all'opera un complesso insieme di costruzioni interpretative della materia mitica ad opera del pensiero greco, che si inverte nel tragico, ma ovviamente non solo in esso: si pensi al rapporto imprescindibile fra mito e rito (nel senso della sua presentificazione, attualizzazione), proprio di ogni dimensione antropologica. Questo tipo di operazioni di riscrittura, di ritraduzione, di elaborazione, di decifrazione ad opera del *testo*, rende conto forse del ruolo specifico, particolare, che il mito greco – ma certo non solo esso – occupa nell'esperienza analitica. Non che altre configurazioni mitiche o altre mitologie non siano evidentemente utilizzabili per pensare lo psichico, ma forse, come osserva ancora André Green, "in nessun'altra mitologia, così come in nessun'altra civiltà, gli uomini si sono posti in rapporto al desiderio con la stessa acutezza".² Ovviamente questo non esclude la relazione di altre mitologie alle medesime questioni, ma forse il sistema interpretante si svolge su altri oggetti o con altre modalità.

L'essenziale tuttavia è che il tragico non solo "legge" il mito, ma compie un'operazione di *storicizzazione* del mito e del suo ritorno. Nella sua riflessione sul ciclo di catastrofi, rotture e ritorni che sono in realtà temi universali, Settis mette in evidenza la differenza peculiare fra la cultura occidentale e le altre, basandosi sull'idea che la prima operi un innesto del tempo storico su quello mitico, sostituendosi ad esso. In tal modo, "al modello universale delle catastrofi, proiettate in un 'prima' remoto e incontrollabile, si sostituisce la sequenza di concrete morti e rinascite".³ Ad ogni rinascita, pertanto, il modello evolutivo "prevede precisamente, e per definizione, la ricerca inclusiva di modelli prima di tutto nell'antichità greco-romana, ma poi anche in altre culture. Via via che la spirale dei ritorni ciclici si avvita nel tempo, il "classico" viene ri-classificato in ruoli in parte ricorrenti e in parte nuovi, in un processo di continua de-significazione e ri-significazione, che da un lato costruisce la trama della storia culturale europea, e dall'altro è esso stesso oggetto della nostra indagine storica".⁴

Opacità vs chiarezza, radicalità delle questioni e loro presa in carico dal tragico, storicizzazione e risignificazione, renderebbero dunque il tessuto

1 A. Green, *Slegare*, Roma 1994, p. 88.

3 Settis, *cit.* p. 107.

2 *Ibid.* p. 79.

4 *Ibid.* p. 109.

mitologico greco un materiale pronto ad essere utilizzato dall'analista e ne spiegherebbe in questo senso la sua particolare ricezione e frequentazione. Allo stesso tempo, però, sarebbe oltremodo interessante comprendere il ruolo e gli usi di altre mitologie nella formazione di psicoanalisti non occidentali. Comunque sia, il doppio lavoro di *impersonalizzazione/personalizzazione* rende conto del lavoro da effettuare sul materiale mitico, *su ogni materiale mitico*, perché esso possa continuare a parlarci: procedure di introiezione e di ritraduzione/elaborazione, come nello spazio del tragico greco e, analogamente, nello spazio analitico della seduta con *quel* paziente, fanno sì che ogni volta il campo del desiderio possa assumere una sua rappresentazione universalizzante (per esempio: la necessità di uno spazio simbolico, la struttura triadica dell'atomo familiare, il valore universale della differenza dei sessi o delle generazioni) e – insieme – particolarizzata, singolarizzata, incarnata in quella particolare vita.

Vale la pena di notare, infine, come il processo di creazione e risorgenza del significato, la processualità di iscrizione e sua ripresa storicizzata, definiscano il fondamentale concetto psicoanalitico di *Nachträglichkeit* (*après-coup*, posteriorità), che indica la relazione di evento e di trascrizione continua, in un movimento che istituisce ogni volta nuove iscrizioni, risignificate dalla storicità in cui esse sono di volta in volta inserite, e che continuano però allo stesso tempo ad interrogare quel lascito, quel messaggio che definisce il senso medesimo del ritorno, ciò che l'Altro ha depositato in noi e attorno al quale si realizzano le nostre costruzioni interpretative. Ma anche qui, come è evidente, siamo nel pieno del classico e della sua continua reinvenzione. “Un classico – ha scritto Calvino in *Perché leggere i classici* – è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire”.

UFR Études Psychanalytiques, Université Paris-Diderot
Società Psicoanalitica Italiana

