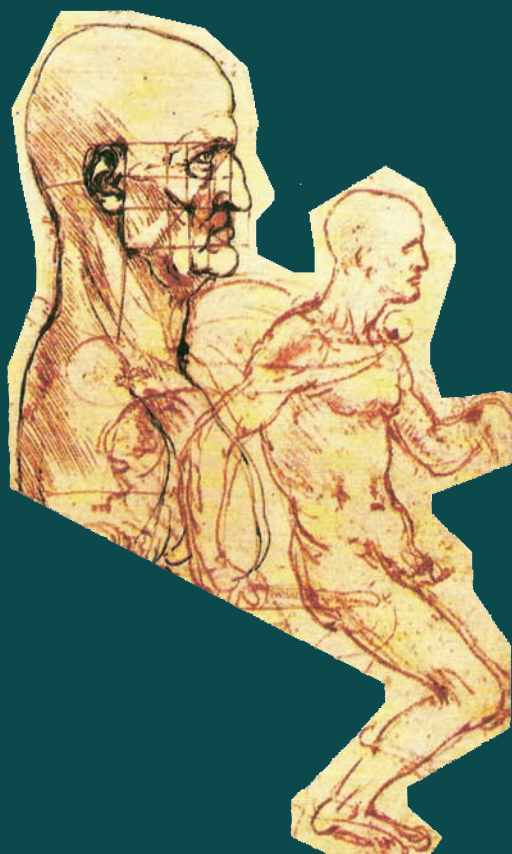


Francesco Conrotto

# PER UNA TEORIA PSICOANALITICA DELLA CONOSCENZA

Prefazione di Maurizio Balsamo



Le vie della psicoanalisi/Saggi

FrancoAngeli



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.



*Consulente editoriale della collana:* Maurizio Balsamo

*In copertina:* Leonardo, studio di proporzioni (1490 circa) e studio di cavalieri  
per la *Battaglia di Anghiari* (aggiunti intorno al 1503-1504)  
Venezia, Gallerie dell'Accademia (particolare)

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni specificate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)*

*A mio nipote Marco  
che rappresenta uno sguardo rivolto al futuro*



# *Indice*

<b>Prefazione</b> , di <i>Maurizio Balsamo</i>	pag. 9
Implicazioni psicoanalitiche di una teoria della conoscenza	» 9
<b>Introduzione</b>	» 29
<b>1. La teoria freudiana della conoscenza</b>	» 35
1. La formazione dell'inconscio	» 37
2. Implicazioni gnoseologiche	» 40
<b>2. Conoscenza e pensiero nell'opera di Freud</b>	» 44
1. La questione della rappresentazione	» 47
2. Scetticismo e conoscenza	» 51
<b>3. Il problema della conoscenza nel pensiero psicoanalitico post-freudiano</b>	» 53
1. Il contributo di Rapaport	» 53
2. Il contributo di Bion	» 55
3. Il contributo di Lacan	» 57
<b>4. Psicosi e conoscenza</b>	» 61
1. Allucinazione primaria e rimozione originaria	» 62



2. Il delirio	pag. 69
<b>5. La teoria psicoanalitica della conoscenza a confronto con il pensiero filosofico</b>	» 72
1. Freud e Kant	» 74
2. Freud e Schopenhauer	» 75
3. Freud e Nietzsche	» 76
4. Freud e Wittgenstein	» 77
<b>6. Per una teoria psicoanalitica della conoscenza</b>	» 82
1. Premessa	» 82
2. Una teoria psicoanalitica della conoscenza	» 85
3. Verso una conclusione	» 95
<b>7. Psicoanalisi e filosofia: convergenze e divergenze</b>	» 100
<b>Bibliografia</b>	» 105

# *Prefazione*

di *Maurizio Balsamo*

## **Implicazioni psicoanalitiche di una teoria della conoscenza**

Senza dubbio l'avventura freudiana è pensabile, storicamente, lungo un crinale che da una parte si ancora al “sapere aude” e all'imperativo della conoscenza di sé, dall'altra verifica che la ricerca di dominare il reale attraverso questo stesso sapere è messa costantemente in scacco dalla forza dei desideri inconsci e dal loro insistere sulla scena storica a dispetto di ogni volontà cosciente. Tra il “sapere aude” e l'Io che non è padrone in casa propria, fra il desiderio di sapere e la lotta contro di esso, non vi sono ovviamente alternative semplici e il campo soggettivo, alla pari di quello trans-oggettivo, si dispiegherà inevitabilmente fra desideri, dinieghi, inibizioni, fobie, costruzioni false e bisogni di coerenza. Come osserva Freud in “Totem e tabù”, la funzione intellettuale esige nel soggetto unificazione, coerenza, intelligibilità e non esita a sacrificare la verità a questo bisogno di coerentizzazione. Meglio l'ordine a ogni costo che il caos dell'insensato e del senza origine: in fondo è ciò che determina la costruzione di una causalità delirante al posto di un bianco della propria storia altrimenti invivibile.

La conoscenza appare dunque a rischio già in questo primo movimento secondo cui il principio di ordinamento causale, la necessità del senso e di dare significato al mondo, l'angoscia di fronte alla sua insensatezza o alla sua bellezza, esprimono una tale potenza e urgenza da sacrificare senza alcun rimorso il bisogno stesso di sapere. Su questo aspetto mi pare necessario sottolineare che forse pochi, come

Bion, hanno indicato il peso delle strategie messe in atto per evitare il contatto con l'ignoto e l'uso stesso della conoscenza come difesa dal contatto con la verità emotiva: "Messo di fronte all'ignoto, l'essere umano vorrebbe distruggerlo; è come se la reazione fosse: 'Qui c'è qualcosa che non capisco – l'uccido'. In pochi direbbero: 'C'è qualcosa che non capisco – devo trovare'" (*Lecture brasiliane*). O questa'altra formulazione nei *Seminari clinici*: "L'intolleranza della frustrazione, il disagio di sentirsi ignoranti, di avere uno spazio che non è riempito, può stimolare un desiderio precoce e prematuro di riempire lo spazio. Si dovrebbe quindi sempre considerare che le nostre teorie, incluse tutta la psicoanalisi, la psichiatria e la medicina, sono una specie di elaborazione per riempire lo spazio"<sup>1</sup>.

Inversamente, si pensi a quella celebre descrizione di sé che Freud esprime nella lettera a Fliess del 25 maggio 1895, dove parla di un uomo che non può vivere senza una passione ardente, senza essere tirannizzato da un *quid* a cui ha dato il nome di psicologia: qualcosa lo obbliga a pensare, conducendolo per vie sconosciute, mostrandogli una via e allo stesso tempo lasciandolo confuso, incerto, dubbioso quanto ai risultati ottenuti. E *pour cause*: non è forse relativo allo statuto dell'inconscio il sottoporre il pensiero a una lacerazione radicale (assenza di contraddizione, assenza del tempo) che ne mette in gioco proprio lo statuto identitario, sconvolgendo le leggi del terzo escluso e del principio di contraddizione? In tal senso la trasformazione che l'irruzione della psicoanalisi produce nello statuto della conoscenza, oggetto di questo libro, è giustamente considerata a partire dal postulato dell'inconscio e del decentramento che esso determina. Postulato tuttavia paradossale, perché da una parte il ricorso a esso pone il primato del principio di piacere contro quello di realtà, la forza del desiderio contro il riconoscimento di ciò che è indipendente da noi, e tuttavia, questa medesima esperienza non ci mostra che se il soggetto soffre, se egli è preso nella rete sintomatica non è perché ha mal compreso o mal conosciuto, ma anzi, ha *fin troppo* compreso ciò che gli accadeva e che dal conflitto fra sapere e verità, fra ciò che comprende e che non può dirsi nasce quella funzione par-

<sup>1</sup> Oppure, come osserva Castoriadis (Preta, 1993, p. 106): "Ciò che la psiche, tanto quanto la società desidera, e di cui entrambe hanno bisogno, non è il sapere, ma la credenza".

ticolare a cui diamo il nome di sintomo, che dice e non dice al medesimo tempo? Si potrebbe già sostenere qui che il soggetto nel soffrire mostra l'organizzazione di una "teoria particolare della conoscenza", rappresentata dall'esperienza di una lotta contro la verità, di un sapere inconscio che dice a dispetto di tutto, e di una verità che si mostra solo nel *pathos*. Correttamente, Pierre Fédida (1997) aveva richiamato nella fondazione dello psicopatologico il rapporto fra il conoscere nel dolore, il *pathei mathos*, proprio all'esperienza tragica, e la nascita della psicoanalisi che di quel dolore cerca di appropriarsi per mostrare la fluidità dei confini fra normale e patologico, o per indicare che è a partire dal patologico che si possono comprendere quelli che, in una finzione ideale, definiamo processi normali.

La dimensione del dolore mostra lo statuto non razionalizzabile di una conoscenza che si dà solo nell'attraversamento del sintomo e del disagio, di un sapere teorico, *meta*, che si costruisce a partire dalla raccolta di infinite voci doloranti, di infinite lacerazioni in cerca di un interlocutore che possa dare significato e riconoscibilità alle stesse. Allo stesso tempo, questo sapere, per essere efficace, ha bisogno di un tempo *presente della ripetizione*. Se la rimemorazione (che costituisce forse di per sé, come propone Fédida, la vera esperienza dolorosa, a dispetto del *contenuto* della medesima), si muove verso la ricerca di un tempo altro (tempo che non è solo quello degli accadimenti passati, ma ben più sostanzialmente il tempo dell'*Hilflosigkeit*, della mancanza a essere e dello stato di minorità, e che dunque confronta il soggetto alle sue perdite, alle sue non risoluzioni, alle sue origini precarie), è solo perché qualcosa avviene nel tempo presente, fra due persone, entrambe coinvolte in quel *pathos* di cui il soggetto si lamenta. Si può conoscere solo in *praesentia*, ma ricordando che quella presenza è solo apparentemente rivolta alle "due persone in una stanza", racchiudendo in tale configurazione tutta la messe sterminata di interlocutori, voci, messaggi, tracce, intuizioni, relazioni, storicità, fissazioni che hanno attraversato e flesso la vicenda biografica del nostro compagno di viaggio.

Se l'inconscio è primariamente sessuale, ne consegue che il pensare è continuamente messo in tensione da una forza che, *a partire dal corpo* a esso *ritorna*, dopo essere passato per una serie vasta di relazioni e di messaggi che ne modulano il tiro, ne indirizzano la me-

ta, ne cambiano l'oggetto; allo stesso tempo che l'interdetto verso il sessuale può facilmente estendersi all'intero pensiero. Si comprende dunque la ragione della lotta continua di Freud contro l'interdetto religioso a pensare (il sessuale) che diventa *tout court* interdetto a pensare, il *Denkverbot* (cfr. Assoun, 1984, p. 76) e l'auspicata dittatura della ragione contro tale divieto.

Mi sembra che il filo rosso del discorso di Franco Conrotto possa essere reperito proprio nel legame fra l'inconscio e il sessuale, nel momento in cui egli pone il ruolo capitale del soggetto e dei suoi fantasmi nella dimensione esplorativa della realtà, sia essa esterna o interna. Si determina così una struttura bio-psichica articolata da una parte a un'organizzazione specie specifica, dall'altra, se non sottratta a essa, quantomeno compromessa dal ruolo della dimensione pulsionale. In tal modo, il necessario adattamento autoconservativo (il riconoscimento e le relazioni di connessione alla struttura del mondo) e il piano del pulsionale che smonta e risignifica quello del reale e delle costrizioni biologiche, costituiscono i due poli tensionali entro cui l'Io conduce le sue avventure esistenziali.

L'emergenza di una scienza del soggetto, la scienza dei sistemi osservanti, come scriveva Von Foerster, introduce nel processo di conoscenza non l'Ego metafisico e saldo nei propri principi, ma un soggetto vacillante, aleatorio, sottoposto ai processi di insistenza pulsionale e di storicizzazione che ne segnano la dimensione complessa e mutevole (Morin, 1993). Meccanismo tuttavia dalle valenze duplici, perché quello stesso piano pulsionale che prende ciò che è "buono" e getta via ciò che è "cattivo" per il soggetto, che seleziona e ritrascrive a proprio piacimento, da una parte rappresenta la resistenza al reale, all'*ananke* e alla necessità, e definisce dunque un polo *anti-conoscitivo*; dall'altra, ritagliando e selezionando, apre a nuove connessioni, ritaglia virtualità e rilascia potenzialità occluse da un eccessivo adeguamento al reale, modifica l'ambiente pensato e non solo il soggetto (o meglio il soggetto nelle sue relazioni con l'ambiente) determinando di fatto una riorganizzazione dello stesso "ambiente", al fine di costituirlo come specchio/funzione dei processi autoconservativi e autoriflessivi, come dei desideri e dei fantasmi sessuali. Non a caso, l'alternativa data dalla coazione a ripetere, dove si ritrascrive in una logica non dettata dal principio di piacere, indipendentemente

dalla soddisfazione soggettiva, si realizza al solo scopo di mantenere un contatto con l'oggetto pur nella sua iscrizione traumatica, determinando un diniego massiccio della conoscibilità degli eventi o della loro insistenza, che di fatto si impongono alla scena storica senza che il soggetto possa apprendere alcunché da tale ripetizione. Ci troviamo insomma dinanzi a un paradosso: il fantasma seleziona, costruisce, nega, piega il reale ai propri bisogni e allo stesso tempo il soggetto utilizza il reale così modificato per conoscersi e occultarsi, in una trattativa complessa e inevitabile fra integrazione ed esclusione. Si potrebbe dunque definire già qui un primo assunto problematico di una teoria psicoanalitica della conoscenza: l'utilizzo del rapporto con il mondo e la ricerca di percezioni allo scopo di avere oggetti/funzioni/stati atti a rappresentare le dimensioni inconsce che trovano in tal modo raffigurabilità e dicibilità. Il fine della processualità inconsua è quella di manifestarsi, di trovare un interlocutore a cui indirizzarsi: la conoscenza del reale, così come l'utilizzo di modelli, teorie, ipotesi esplicative, insomma di tutto ciò che permette un lavoro di metaforizzazione e spostamento proiettivo/introiettivo funge da supporto per l'esteriorizzazione di processi altrimenti opachi. Da questo punto di vista, l'uomo cerca di conoscere il mondo per conoscere se stesso.

La tesi di Freud, contraria agli *a priori* kantiani dello spazio e del tempo implica per l'appunto che lo spazio è una proiezione dell'estensione dell'apparato psichico, dunque che lo psichico utilizza lo spazio per figurarsi e conoscersi attraverso di esso. E, tuttavia, questa dinamica di estroflessioni/reintegrazioni finirebbe per costituire un circolo vizioso in cui lo psichico non sarebbe altro che un'infinita e cieca autoriflessione se non intervenisse la realtà delle scene storiche, iscritte nella memoria del soggetto. In altri termini, se nello psichico non fosse possibile ritrovare le tracce dell'esperienza – seppur in forme continuamente ritrascritte e modificate secondo le occorrenze del momento, come un alveo certo eternamente plasmato (nella mutevolezza dei processi trascrittivi o, invece, tenacemente fossile, nella dimensione irrisolta dello psicopatologico) – ci ritroveremmo nella dimensione del ricordo inteso unicamente come processo regressivo, come un costruito a posteriori che ha valore solo per il suo significato simbolico. Il che evidentemente è *anche* vero. Come fermare allo-

ra la catena regressiva *ad infinitum* che stabilisce la costruzione continua di ricordi, tracce, fantasie allo scopo di permettere allo psichico di appoggiarsi a elementi che assumono, a posteriori, il valore di tracce percettive, di forme del reale? Come districarsi in questa costruzione del tempo più che della memoria, essendo quest'ultima più funzionale alla necessità di instaurare una diacronia che permetta di sfuggire al transeunte e alla limitazione dell'esistenza umana?

Ritengo che il ricorso alle tracce filogenetiche, agli schemi o categorie primordiali da parte di Freud, esprima la necessità di un modello empirico/trascendentale capace di arrestare questa processualità regressiva/costruttiva, e allo stesso tempo, in quanto retaggio istintuale della specie, di riequilibrare su una scala temporale più ampia della singola esistenza umana gli squilibri che si sono determinati sul piano conoscitivo (se si vuole, permettere la persistenza di un meccanismo biologico come vincolo dei processi di ominizzazione). Insomma, da una parte il pulsionale come vettore di trasformazione/compromissione del retaggio specie-specifico, dall'altra il filogenetico come ancoraggio trascendentale delle singole esperienze. In tal modo Freud istituisce una teoria della conoscenza in cui il polo regressivo (il filogenetico) determina, nella sua attrazione, dunque vincolandole, le forme possibili e altrimenti infinite del polo costruttivo-simbolico. Il costruttivismo a cui si fa riferimento in questo libro, è dunque correlato, e questo spiega a mio avviso le osservazioni di Conrotto sul filogenetico, alla valenza organizzativa/mitica del piano "corrispondentista" instaurato dalla trasmissione delle tracce primordiali. Evidentemente questo modello ha due piani di lettura: uno più propriamente mitico/trans-oggettivo, come il rimando a un tempo in cui il reale si iscriveva nella psiche del soggetto senza mediazioni (vedi la *Sintesi delle nevrosi di traslazione*); l'altro più genetico/evolutivo e che ha trovato per fare un esempio, una teorizzazione sia nel concetto di Io-realtà delle origini di Freud sia in quello di originario della Aulagnier.

Un esempio della difficoltà di pensare i rapporti fra la conoscenza e la teoria psicoanalitica, con tutte le sue implicazioni anche filosofiche (di teoria della conoscenza e di rapporto con le altre discipline che ogni metalivello instaura) ci è ricordato da Conrotto quando, nella sua "Introduzione", ricorda l'affermazione di Freud rispetto all'es-

sere, una psicoanalisi, una “filosofia molto seria” e i dubbi della traduttrice della Doolittle in merito alla veridicità di tale affermazione, come se l’allusione all’impianto anche filosofico del pensare analitico mettesse in allarme e spingesse a gesti apotropaici. Che rapporto fra le due dimensioni occorre allora istituire, per evitare che la psicoanalisi coincida con una “visione del mondo” (un sapere chiuso e incapace di rimettersi in discussione) ma che allo stesso tempo non disconosca che essa ha pur sempre un insieme di valori, aspirazioni, punti di vista, modelli di conoscenza, ideali? Allo stesso tempo: come evitare che la teoria coincida con l’aspetto dottrinario, sottratto al tempo delle trasformazioni e degli attraversamenti identitari (cfr. Balsamo, 2006)?

Ovviamente nessuno dubita del fatto che sia, anche su questo aspetto, estremamente arduo mettersi d’accordo fra analisti sul primato di un “valore” o di un altro. Per alcuni può essere il raggiungimento di una soddisfacente capacità elaborativa delle vicende della vita, la capacità di porsi in un rapporto fluido con le proprie tracce temporali, di proiettarsi nel desiderio del futuro come nella possibilità di un ricordo; per un autore come Pierre Marty, l’ideale terapeutico sarebbe dato dalla capacità di produrre dei materiali psichici (il che è perfettamente coerente con lo sforzo *anti* “pensiero operatorio” della sua impostazione psicosomatica). Ma, come osserva in un suo lavoro Chervet (2007, p. 161), Michel Fain “poneva il desiderio erotico, come ideale; Pasche considerava che questo ideale non deve esistere che come polo attrattore e deve restare vuoto di ogni contenuto. Ogni analista ha molte teorie, fortunatamente, ma lo scopo dell’analisi è orientato da un progetto ideale e nessuno dubita che questo non abbia effetti sul lavoro in seduta”. Oppure, bisognerebbe aggiungere, per segnalare la diversità di questo punto ideale in uno stesso autore, l’ideale analitico di Bion nel *Gemello immaginario*, è lo stesso di *Memoria del futuro*? Senza trascurare poi tutte le differenze fra il freudiano “recupero completo dei ricordi” e la possibilità di (ri)costruire una propria autobiografia. Ma forse il criterio più generale per descrivere l’ideale freudiano è quello di assumere il metodo stesso come strumento e oggetto della processualità psichica:



Il metodo freudiano non mira ad altro che all'ascesa degli stati psichici lungo i gradi di una gerarchia che va dall'inconscio rimosso al preconsciouso, alla coscienza e, infine, alla coscienza della coscienza (coscienza riflessiva) (...) anche la presa di coscienza derivante dall'interpretazione è una presa di coscienza riflessiva (Napolitano, 2002, p. 85).

A ogni modo, un'affermazione come quella appena ricordata, sull'impossibilità di una filosofia freudiana, fa venire in mente il punto di vista espresso da Max Brod su Kafka, secondo cui egli non possedeva alcuna teoria filosofica ("Kafka parlava in immagini perché egli pensava in immagini", scrive Brod) e che nega, tra l'altro, il rapporto molto profondo fra Kafka e Brentano (Smith, 1999), fatto di frequentazioni di corsi e di gruppi brentaniani, e che contraddistingue come sappiamo anche Freud.

Non è insignificante che nella visione teorica di Brentano il mondo esterno sia di fatto segnato dalla sua incertezza (possiamo dire che gli oggetti esistono ma non possiamo essere certi che esistono proprio in *quel* modo) e che la conoscenza degli stati interni non possa avvenire che solo parzialmente attraverso l'atto introspettivo, visto che quest'ultimo, nell'atto in cui si realizza, modifica di fatto lo stato originario autosservato. Appare degno di nota, allora, lo spazio dato alla conoscenza indiretta, *obliqua*, che si realizza relativamente alla percezione del giudizio nel momento in cui osserviamo qualcosa, problema che Kafka dispiega in una modalità letteraria attraverso l'imbricazione fra mondo interno ed esterno che modifica di fatto quest'ultimo. Basti pensare alle trasformazioni di Gregor Samsa che dal momento in cui (soggettivamente) diventa insetto modifica di fatto il mondo circostante, o a tutte le tematiche del giudizio interno che si rappresentano nel tribunale del *Processo* e che fanno situare l'esistenza dello stesso là dove K. pensa che dovrebbe essere, dando forma e consistenza allucinatória al proprio vissuto interno.

Il rapporto di Freud con la filosofia è complesso e stratificato. Un esempio è dato dal testo del 1913, "L'interesse per la psicoanalisi", dove Freud discute il rapporto fra filosofia e rappresentazione dell'inconscio, all'interno di una concezione mistica, inconoscibile e sostanzialmente inoperante della psicoanalisi, o di pura negazione dello stesso. Freud pone allora una questione radicale e di vera sfida: piut-

tosto che di dialogo fra discipline, la filosofia potrebbe trarre spunto dalla psicoanalisi diventandone *oggetto*!

Le dottrine e i sistemi filosofici sono opera di un esiguo numero di persone con spiccate impronte individuali; in nessun'altra scienza spetta alla personalità dello scienziato una parte di così grande rilievo come appunto nella filosofia. Ora è soltanto la psicoanalisi che ci pone in condizione di costruire una "psicografia" della personalità. Essa ci insegna a conoscere le unità affettive – i complessi dipendenti da pulsioni – che occorre presupporre in ogni individuo, e ci avvia allo studio delle trasformazioni e dei risultati finali a cui pervengono queste forze pulsionali (Freud, *OSF*, vol. 7, p. 263).

In tale posizione sono facilmente riconoscibili svariati assunti:

- 1) La filosofia si avvantaggerebbe nell'accettare l'interrogazione psicoanalitica sulle radici fin troppo *umane* del suo procedere. Gestito che solo all'apparenza è anti-filosofico perché in realtà sfida la filosofia dall'interno, con un movimento che la interroga dalla posizione di colui che più radicalmente di altri ha posto tali questioni e cioè Nietzsche. La *psicografia*, prima di essere posta da Freud, è stata messa in gioco dal filosofo tedesco che, dunque, diventa il vero cavallo di Troia di questa sfida.
- 2) Freud pone una questione relativa ai rapporti fra sistemi di pensiero e personalità in cui inevitabilmente la filosofia e la psicoanalisi finiscono per disporsi, a un primo livello, su due versanti opposti: quello del *sistema*, per la filosofia, e quello della *personalità*, per la psicoanalisi. Tuttavia, a un livello successivo, lo studio delle forze personali ci avvia alla comprensione e alla disamina delle trasformazioni finali a cui pervengono le forze pulsionali: il sistema è rimesso in gioco come derivata complessa di forze e di spinte di cui occorre in qualche modo definire la genealogia. Le trasformazioni e le operazioni finali non sono meno interessanti delle forze che le muovono, ma non assumono il loro senso più precipuo che all'interno di una dialettica complessa nella quale il fondamento non è nell'origine affettiva né nel sistema finale desessualizzato, ma nel riconoscimento di questa dinamica.
- 3) Più in generale, come del resto appare anche nelle *Nuove conferenze* del 1932, Freud rimprovera ai filosofi di disconoscere sia il

problema dell'inconscio sia la questione della lacunosità necessaria del nostro esistere, la sua radicale incompiutezza e frammentarietà. La sovrastima della dimensione cognitiva, lo sforzo di voler offrire un quadro coerente e unificato del reale, la credenza nella magia verbale (l'onnipotenza nel linguaggio come ordinatore del mondo nel sistema ben compiuto del filosofo che lo accosta alla dimensione ossessiva) sono i principali rimproveri che Freud muove alla filosofia.

Questione superata? Non direi. Come sarebbe altrimenti interpretabile l'utilizzo così intenso di Sartre da parte della psicoanalisi intersoggettiva e della "cattiva fede" al posto dell'inconscio? Tale utilizzo può sembrare certo paradossale, ma fino a un certo punto, trattandosi di una dimensione teorica che si ritrova per esempio in Binswanger e nel generale rifiuto del determinismo psichico. Al cuore delle teorizzazioni sartriane e post-sartriane giace sostanzialmente intatto un problema: come sbarazzarsi dell'inconscio e pensare senza di esso lo psichico non conosciuto, in un'approssimazione sempre più radicale al preconscious; come sbarazzarsi in sostanza dei concetti di censura, rimozione e inconscio. Certo si potrebbe dire che in Sartre (mettiamo da *L'essere e il nulla* allo *Scénario Freud*) vi è pur sempre un'oscillazione di piani quasi mai colta nel suo utilizzo successivo e che le questioni che persistono come nodo irrisolto, da Binswanger a Sartre o a Foucault, sono la questione del determinismo psichico, il problema del futuro<sup>2</sup> e del nuovo all'interno della vita del soggetto. Questo spiega per esempio il ricorso a una posizione anti-metapsicologica in Schafer (liberarsi della presenza di dimensioni anonime e impersonali all'interno della vita psichica) e l'utilizzo in chiave strategica di Binswanger da parte di Foucault. In effetti è proprio alla complessità del progetto freudiano, ridotto a naturalismo, che si oppone Binswanger<sup>3</sup> quando scrive che di fronte all'uomo-natura di Freud occorre dispiagare un metodo che privilegi l'essere-nel-mondo, l'uomo cioè

<sup>2</sup> È proprio pensando a questa dimensione, assente, secondo Sartre, nella teoria freudiana, che egli decide di definire il proprio metodo come una ripresa in senso inverso di quello di Freud.

<sup>3</sup> Ovviamente, non intendo qui trattare del rapporto complesso del pensiero di Binswanger con la psicoanalisi di cui, Fédida per esempio, ha dato un interessante utilizzo, ma solo indicare un vertice relativo ai diversi modelli temporali presenti.

“come progetto e apertura di mondi”: in altre parole il *sensu* di fronte al *pulsionale*. L’idea freudiana dell’*homo natura*, scrive Binswanger (1970, p. 221), è una “costruzione scientifica possibile solo sul terreno di una distruzione dell’esperienza totale dell’uomo da parte dell’uomo”. Ed è a questa problematica che Michel Foucault pensa quando, privilegiando Binswanger, descrive l’opposizione fra “l’evoluzione [leggi: il metodo psicoanalitico] dove il passato dà impulso al presente e lo rende possibile; e la storia [dove invece] il presente si stacca dal passato e gli conferisce senso, rendendolo intelligibile. Il divenire psicologico è insieme evoluzione e storia. L’errore originario della psicoanalisi, e della maggior parte delle successive psicologie genetiche, consisterebbe nel non aver colto queste due irriducibili dimensioni, l’evoluzione e la storia, nell’unità del divenire psicologico” (Foucault, 1997, p. 35). Ma pur nella ricchezza delle questioni sollevate e nel dubbio che la cancellazione del determinismo psichico sia un modo un po’ troppo sbrigativo per affrancare l’essere umano dalle sue determinazioni, reclamando per lui un regno di libertà di cui evidentemente si stenta a vederne l’arrivo, resta che la posta in gioco è pur sempre quella di una filosofia coscenzialista.

La ricerca di Conrotto si muove non nella definizione di un’epistemologia psicoanalitica, ma di una “teoria generale della conoscenza desumibile dalla teorizzazione psicoanalitica. Intendiamo prendere in considerazione i processi psichici che sono all’opera nella formazione di qualsiasi conoscenza o giudizio. Quindi è il contesto della formazione della conoscenza e non della sua giustificazione che ci interessa”. Questione non semplice, forse resa più ardua da quello che egli chiama “il disinteresse, se non un vero e proprio diniego delle implicazioni gnoseologiche della psicoanalisi da parte degli stessi analisti”. Il che appare per certi versi sorprendente e forse relativo più a un aspetto di difesa da quello che potrebbe mostrarsi come una sorta di intellettualismo, in cui il problema del pensiero metterebbe fuori gioco quello degli affetti. Chiaramente Conrotto si muove per evitare questo scoglio e denunciare questo errore di prospettiva. Tuttavia, a parziale integrazione di questa ipotesi, a me pare che nella storia del movimento psicoanalitico si possano in effetti definire vari filoni: uno relativo più agli impedimenti al conoscere, in una molteplicità di contributi che vanno dalla messa in evidenza dei disturbi