

RECENSIONI

a cura di Antonella Mancini

in collaborazione con Andrea Castiello d'Antonio e Mauro Fornaro*

Recensione-saggio**

Massimo Fagioli, *Lezioni 2002*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 2006, pp. 426, €25,00

1. Un'occasione

Nel marzo 2006, ventisei anni dopo l'ultimo dei suoi quattro precedenti, Massimo Fagioli ha pubblicato un nuovo libro, una raccolta di dieci lezioni tenute come professore a contratto di Psicologia clinica presso il Corso di laurea in Scienze psicologiche dell'Università di Chieti nell'anno accademico 2001/2002. Il titolo, *Lezioni 2002*, suggerisce un doppio significato: può indicare un'intenzione didattica, ma ricorda anche titoli celebri, ad esempio quelli di alcuni testi di Hegel o di due scritti di Freud del 1917 e del 1932 che aspiravano a rifondare il sapere, e può quindi indicare l'intenzione di sostituirvisi (l'Autore li cita a p. 27, ma in modo inesatto, *Introduzione alla psicoanalisi* anziché *Lezioni introduttive alla psicoanalisi e Nuove Lezioni intro-*

* Per recensioni, schede, segnalazioni: Antonella Mancini, Loc. Bacezza Case Sparse 6, 16043 Chiavari (GE), Tel. 0185-313201, Fax 0185-363729, E-Mail <antuca@libero.it>.

** Pubblichiamo in questa sezione della rivista, in via del tutto atipica per l'eccezionale lunghezza, un lavoro di Luigi Antonello Armando dal titolo originario "Cura e verità". Lo scritto prende in esame gli sviluppi del pensiero di Massimo Fagioli, dal punto di vista di uno dei protagonisti di quella stagione particolare in cui in Italia cominciava a diffondersi una ricerca psicoanalitica autonoma, oggetto di dibattiti e polemiche, declinate con toni ed elaborazioni diverse. Il lavoro di Armando, se da un lato si configura come un contributo al dibattito aperto a suo tempo su *Psicoterapia e Scienze Umane* ("Le malie della strega" di Alessandro Poggiali, n. 2/1979, pp. 35-51, e "Biancaneve e sette anni" di Massimo Fagioli, n. 4/1979, pp. 27-39), dall'altro vuole esplicitamente riagganciarsi al Numero Speciale del Quarantennale (3/2006), dove sono stati ricostruiti alcuni percorsi della psicoterapia in Italia. La Redazione ha ritenuto di darlo alle stampe nella forma integrale in cui è pervenuto, considerando l'impossibilità di tagliare delle parti senza pregiudicare la comprensione del tutto. La sua collocazione nella rubrica "Recensioni" è dettata dal fatto che le argomentazioni dell'Autore si snodano a partire da un testo specifico e a quel testo puntualmente rimandano (*N.d.R.*).

Psicoterapia e Scienze Umane, 2007, XLI, 1

<http://www.psicoterapiaescienzeumane.it>

duttive alla psicoanalisi forse per evitare un'imbarazzante assonanza)¹. L'intenzione didattica è palese e l'Autore l'attua fornendo agli studenti non solo indicazioni utili al futuro esercizio della psicoterapia, ma anche stimoli per la riflessione e la maturazione professionale e personale, avvalendosi di uno stile discorsivo che rende accessibili problemi complessi e di inflessioni seduttive che vanno dall'assunzione di atteggiamenti volutamente dimessi e fragili² all'adulazione del pubblico di futuri psicoterapeuti³. L'altra più ambiziosa intenzione non è meno palese. Apertamente dichiarata nei precedenti quattro libri, lo è anche in questo, che fornisce così l'occasione per stabilire quali novità in rapporto ad essa l'Autore abbia maturato nei ventisei anni trascorsi dalla loro pubblicazione⁴.

2. La verità come "aletheia"

Lezioni 2002 dedica più pagine all'approfondimento, che in taluni casi rasenta l'autocritica⁵, di temi trattati in quei ventisei anni e prima. In particolare, l'Autore precisa la distanza del proprio modo di intendere l'inconscio da quello freudiano secondo cui sarebbe una «cosa» mostruosa e inattuabile (pp. 129-130). Argomenta infatti ora che la parola "inconscio" non è un sostantivo che indica una cosa, ma un aggettivo che si riferisce a una condizione di dati o potenzialità esperibili consistente nel loro essere «non coscienti», «non ancora conosciuti dalla coscienza» (p. 292), «nascosti» (p. 81); essi possono essere resi coscienti, scoperti e, una volta scoperti, risulterà che non sono mostruosi e indicibili.

Questo modo di intendere l'inconscio come il non ancora cosciente che può diventare cosciente, un nascosto che può essere svelato, una potenzialità che può essere attuata, corrisponde a una formulazione del concetto di verità. Come la parola "inconscio", anche "verità" nasconde il suo significato, ma non per l'attribuzione a un aggettivo di valore di sostantivo in una stessa lingua, bensì per il passaggio dal greco al latino, e da questo ad alcune lingue moderne. Nel linguaggio degli antichi filosofi greci, la parola *aletheia* qualificava gli effetti di quell'attività del portare alla coscienza, rendere cosciente, svelare che essi avevano scoperto e praticato; mentre la parola *veritas* con cui essa è stata resa in latino (da cui l'italiano "verità", il francese *vérité*, lo

¹ Qui e in seguito nel testo e nelle note i numeri di pagina si riferiscono a *Lezioni 2002*.

² «Vediamo se posso curarmi un po'» (p. 21); «Mi hanno fregato un po' le cozze di Pescara» (p. 227); «non riesco a ricordare» (p. 313); «mi cacceranno» (p. 343); «ho un peccato da confessare» (p. 399); ecc.

³ «Sto qui in cattedra, se volete tra poco scendo, a stare qui dietro non ci sono abituato» (p. 18); «La sanzione della scoperta io la prendo da voi» (p. 184); ecc.

⁴ Penso così di fornire un tassello alla ricostruzione dei percorsi della psicoterapia in Italia nell'ultimo cinquantennio, cui ha dato un'importante contributo il numero speciale (3/2006) della rivista *Psicoterapia e Scienze Umane* in occasione del suo quarantesimo anniversario.

⁵ Quali l'inconscio, l'indifferenza, la pulsione di annullamento, l'immagine interna, il manierismo schizofrenico, la percezione delirante, la distinzione tra malattia psichica e malattia organica del cervello, la formazione dello psicoterapeuta, ecc. L'Autore rasenta l'autocritica nel riconoscimento dell'opportunità di sostituire la dizione freudiana "istinto di morte" con "pulsione di annullamento", di risolvere la metafora "inconscio mare calmo" nel concetto di "immagine interna" e di rivalutare la figura dello psicologo psicoterapeuta precedentemente squalificata a fronte di quella dello psichiatra.

spagnolo *verdad*) deriva da «una forma originaria *wero* attestata in area slava, germanica e celtica», che significa “fede” (Ernout & Meillet, 1959). Essa designa pertanto l’effetto univoco di un’opposta attività consistente nel conferire, a proposizioni asserenti l’esistenza o meno di una cosa o la validità o meno di un precetto, incondizionata credibilità in base a un criterio di utilità che è quello del contenimento del terrore e dell’obbedienza ad esso: *veritas* è apparentata con *veritus*, da *vereor*, temere, riverire qualcosa in ragione del terrore che incute.

La definizione della verità come effetto di un’attività di svelamento o scoperta, implicita nel modo dell’Autore di intendere l’inconscio, ha numerose implicazioni. Una è l’idea di continuo movimento. L’accento va sull’attività più che sull’effetto. La verità come *aletheia* non è mai un risultato definitivo, non diventa mai cosa. Ogni effetto dell’attività di scoperta va trasceso, rischiando altrimenti di trasformarsi nel principio di un’attività non più di svelare ma di nascondere, in feticcio. *Aletheia* quindi non solo ha sempre un effetto destrutturante nei confronti del costituito, ma è anche contraria a ogni ortodossia. È altresì contraria ad ogni istituzionalizzazione finché non annoveri tra i suoi effetti la scoperta dell’araba fenice di un’istituzione che sintetizzi movimento e stabilità, realizzi il paradosso di rendere stabile il movimento. Al pari del non ancora cosciente, anche il non ancora svelato, scoperto, diventato verità non è mostruoso. Non v’è perciò necessità di mantenerlo nascosto. Pertanto non vi sono uomini superiori in grado di reggerne la visione e altri che non ne sono in grado e cui quindi essi debbono nascondersela. La possibilità di svolgere quest’attività e di provocare i suddetti effetti è comune a tutti gli uomini costituendo perciò il fondamento di un’idea di uguaglianza e più in generale dell’idea dell’unità di un’esperienza che, in linea di principio, non differisce a seconda dei tipi umani e non subisce il limite di una cosa che le resta inaccessibile.

Quest’ultima implicazione del concetto di verità come *aletheia*, corrispondente al suddetto modo dell’Autore di intendere l’inconscio, si basa su alcuni presupposti che lo differenziano non tanto da quello degli antichi filosofi quanto da quello di Nietzsche e di Heidegger che lo hanno reintrodotto nella filosofia moderna: l’esercizio da parte dell’Autore dell’attività di scoperta avrebbe prodotto due altri effetti, due altre scoperte che egli definisce «grandi» (pp. 131 e 139), quelle della pulsione di annullamento e del concorso di questa pulsione nella formazione dell’immagine interna alla nascita. Esse differenziano il suo concetto di verità come *aletheia* da quelli di Nietzsche e di Heidegger in quanto sostituiscono, alle loro versioni della convinzione kantiana che scoprire sia naufragare in un Oceano tempestoso, il pensiero che sia invece un processo di realizzazione di quella prima immagine⁶.

L’Autore sottolinea che la possibilità di conoscenza del non cosciente come possibilità di un discorso di verità nel senso definito si dimostra nell’interpretazione dei sogni; ma, nell’occasione delle lezioni, ove egli consapevolmente si astiene da quell’interpretazione (p. 68), tale possibilità si esprime in quel riproporre e approfondire temi già affrontati, nello svelarne aspetti, al limite imprecisioni, rimasti nascosti, che costituisce quanto di più interessante v’è del libro.

⁶ «(...) proponevo un’apertura all’inconscio che per me non era più bestia, non era più idea innata, non era più morte (...)» (p. 116).

3. La verità come “veritas”

a. *Un mutato rapporto con l’Università.* Oltre a riproporre temi già affrontati, *Lezioni 2002* contiene alcune novità. La prima è segnalata dal titolo: riguarda il rapporto con l’Università e risulta dal confronto con il modo in cui l’Autore lo pensava nel suo libro del 1980. Questo raccoglieva un’intervista a lui fatta da un accademico (D. Corradini) e si apriva con una premessa ove egli spiegava perché ne avesse respinto la richiesta di premettergli una propria introduzione, mentre *Lezioni 2002* si apre con l’introduzione di un altro accademico (Bonetta, 2006). Inoltre l’Autore aveva scritto la suddetta premessa per dire di un momento di allontanamento dall’Università, mentre ora, nell’accogliere con soddisfazione l’introduzione dell’altro accademico fino a dichiararla, con palese eccesso, «splendida» (p. 17) e «magnifica» (p. 64), manifesta il proprio compiacimento per esservi riaccolto. Sembra dunque che il suo rapporto con l’Università, fatto in passato di attrazione e repulsione, corteggiamento e sdegnoso rifiuto, si sbilanci ora nel senso dell’attrazione, del corteggiamento. Pur essendo questa novità la prima che si presenta, il suo significato resta al momento nascosto; lo scopriremo (vedi § 4, p. 101) dopo averne riconosciuto un’altra.

b. *La preminenza del racconto sulla teoria.* Anche questa è segnalata da un titolo; non quello del libro, ma del Corso di lezioni raccoltevi: “Storia di una ricerca”. Commentandolo, l’Autore dichiara di volere nel Corso raccontare «la ricerca in psicoterapia della Scuola romana» senza lasciarsi «prendere dalla ricerca teorica» alla quale «arriveremo all’ultimo punto (...) magari tra sette o otto anni» (pp. 19-20). Egli chiarirà subito che la ricerca la cui storia intende raccontare è quella di tale Scuola solo in quanto minima parte della sua; ma è notevole che con queste parole dia alla storia preminenza sulla teoria. Questo conferimento di preminenza potrebbe sembrare un opportuno accorgimento didattico che permette allo studente di evitare le insidie di un rapporto astratto con la teoria; ma in realtà è altro che si può cogliere tenendo presente la storia sia lontana che recente dell’Autore.

Fin dalla comparsa del suo primo libro egli si è confrontato con un mancato riconoscimento dovuto alla critica, formulata prima rozzamente e poi in modo argomentato nel 1979 (Poggiali, 1979), secondo cui le suddette «grandi scoperte» sulle quali si fondava la sua prassi di verità non solo non erano «grandi», ma non erano neppure scoperte, bensì un’ennesima espressione della storia del visionarismo. Nella risposta all’articolo citato (Fagioli, 1979), egli aveva posto l’accento sulle due parole “prassi psichiatrica” e “teoria”; si era cioè richiamato alla derivazione di quelle scoperte da una pratica psichiatrica, alla verifica che venivano ottenendo dall’analisi collettiva e alla completezza e interna coerenza della teoria in cui si articolavano.

Il confronto con la suddetta critica è ancora attuale al momento delle lezioni⁷; ma ora alla critica vengono opposti l’affermazione della derivazione delle «grandi scoperte» dall’originaria esclusiva sanità di chi le ha realizzate e il racconto della sua storia che la dimostrerebbe. Questo racconto, oltre che nei citati “Incontri”, si svolge anche

⁷ Come dimostrano gli “Incontri di psichiatria” del 2000-2004 che ne costituiscono il contesto immediato, sui quali vedi “Considerazioni di un esegeta pigro” in: Armando, 2004b, in particolare pp. 268-270.

in *Lezioni 2002*; e che si tratti di una novità e quale ne sia il significato è chiarito dal confronto tra il modo in cui la parola “storia” figurava nel libro del 1980 e quello in cui figura ora. In generale, l’Autore la usa in due accezioni: per indicare sia l’insieme del proprio percorso (cioè tanto le vicende personali precedenti la conclusione degli studi universitari quanto l’attività di terapia e ricerca) sia il percorso dell’umanità.

Già nel suddetto libro parla di “storia” in queste due accezioni; ma quanto ivi scriveva sul proprio percorso riguardava in minima parte le vicende personali precedenti la conclusione degli studi universitari⁸, comunque non stabiliva la preminenza di tali vicende su tutto; e si serviva di riferimenti al percorso dell’umanità per porre il nesso tra cura e critica delle ideologie e mostrare la necessità terapeutica di guardare oltre il conflitto intrapsichico, di strappare il paziente ai condizionamenti ideologici, permettendogli di opporsi alla seduzione e alla violenza della normalità. Inoltre in quel libro lasciava distinti i racconti del proprio percorso e del percorso dell’umanità. Accennava a usare il secondo per rivendicare l’immunità dell’insieme del primo da ogni condizionamento e dimostrare così il non visionarismo delle sue «grandi scoperte»; ma non impediva di intendere che affidasse tale dimostrazione al situarle nella storia, in un rapporto di continuità e trasformazione con un passato condiviso, anziché al presentarle quali derivazioni di un’esperienza idiosincratca.

In *Lezioni 2002* la situazione è cambiata. I riferimenti all’attività di terapia e ricerca vi figurano entro un racconto delle vicende personali che recede al quinto anno (p. 38); e altrove l’Autore lo arricchisce di particolari inediti⁹, lo inserisce in una decisa critica allo storicismo e rivendica a sostegno dell’estraneità delle suddette proposizioni al visionarismo una propria inscalfibile esclusiva iniziale sanità¹⁰. In quanto alla storia dell’umanità, l’Autore vi spazia come e più che nel libro del 1980, a partire dall’*homo sapiens* ai Greci, agli Etruschi, ai Romani, al Medioevo, al Rinascimento, alla Rivoluzione francese, al Marxismo, a Pancho Villa, ecc., fino ai giorni nostri. Non lo fa però, ora, lasciando possibile ritenere che intende dimostrare il non visionarismo delle proprie proposizioni iniziali ponendole in continuità e trasformazione con il passato, ma in un modo che asserisce inequivocabilmente la totale immunità del proprio percorso personale rispetto a quello dell’umanità.

Nel raccontare questo secondo percorso dal Neanderthal ad oggi, egli menziona numerose figure. Rispetto ad alcune si distingue immediatamente dichiarando senza mezzi termini la propria immunità da quanto da loro proposto. Ma ciò che interessa è il movimento ripetitivo, quasi compulsivo, con cui si volge a quelle che non investe con il rifiuto immediato. Sistematicamente, all’apertura segue la chiusura, la dichiarazione che nulla di sostanziale ha appreso da loro, che neppure dal rapporto con loro la

⁸ «al liceo organizzavo scioperi contro un professore prete e poi contro un professore matto» (Fagioli, 1980, p. 26); inizio del confronto con la realtà psichica a 14 anni (*ibid.*, p. 44).

⁹ Ad esempio, intervistato il 10 ottobre del 2006 su RAI 1, l’Autore inserisce tra le componenti della propria identità un’esperienza di partigiano fatta a dodici anni.

¹⁰ Sulla critica allo storicismo, vedi “Storia, religione, scoperta” e “Considerazioni di un esegeta pigro”, in: Armando, 2004b. Sulla rivendicazione della sanità iniziale, vedi: AA.VV., 2002, p. xxii, e di nuovo Armando, 2004b, pp. 273-276.

sua solitudine è stata in qualche modo scalfita, l'immunità intaccata¹¹; e la stessa sorte tocca a racconti diversi dal suo di vari aspetti della storia dell'umanità¹².

I racconti della storia personale e della storia dell'umanità convergono dunque nell'unico fine di radicare la certezza della non visionarietà delle «scoperte» nella totale immunità e solitudine dell'Autore, nell'essere "creature" di lui soltanto. Non a caso "solo", "da solo" e simili sono tra le parole più ricorrenti nel libro.

c. Le debolezze del racconto. La debolezza di questa storiografia non è però dimostrata dalla ripetitività del movimento descritto, né dall'impressione di inattendibilità che comunica in generale e per alcuni suoi aspetti, ma dalle tecniche con cui costruisce i dati che le servono per tessere l'immagine dell'immunità: approssimazioni, versioni contraddittorie di uno stesso fenomeno, deformazioni, attribuzioni improprie, omissioni, enfattizzazioni.

Pochi esempi, tratti dal racconto della storia personale e della storia dell'umanità, bastano a indicare la presenza di tali tecniche nella costruzione di quei dati. Rispetto alla storia personale, non abbiamo elementi per stabilire l'attendibilità o meno di quanto affermato. Riguardo alla circostanza della nascita sana, non comprendiamo cosa significhi visto che, stando alla teoria, sana la nascita l'avrebbero tutti; e riguardo alla partecipazione alla lotta partigiana a dodici anni, o al conseguimento dell'identità di chirurgo a diciannove (p. 29)¹³, può essere vero, anche se nel secondo caso meno. Ma dopo il 1970 l'intervento delle suddette tecniche, in questioni marginali e no, può essere certificato da testimoni oculari, documenti e conoscenze acquisite. Non è vero infatti, ad esempio, che avesse «fatto un corso di lezioni all'Università di Siena perché c'era una cattedra di Psicologia clinica vacante» (p. 117)¹⁴, né che «i libri erano inedi-

¹¹ Barison è riconosciuto come «persona molto intelligente» (p. 26), «ti insegna la psichiatria in modo magistrale» (p. 32), ma viene non di meno «mandato a quel paese» (p. 32); Binswanger «era dio (...) inventò la daseinanalisi (...) e gli psichiatri non farebbero male ad occuparsene», ma «non è che mi potesse dare molto» (pp. 35-36); Colombo può essere un buon esempio del tentativo dell'Autore di cambiare l'immagine del mondo ma non tanto, perché era partito per la direzione sbagliata (p. 271); Paracelso è magnifico, ha parlato di immaginazione, di conoscibilità dell'invisibile, ha criticato la religione, ma viene prontamente bacchettato perché «parlava ancora di anima» (p. 380); ecc.

¹² È stata una «fortuna» che del racconto della storia della psichiatria consegnatoci da Zilboorg ci sia stata la ristampa (p. 185), ma Zilboorg dice le cose «malamente» (p. 207), «grosso-lanamente» (p. 208); Leda Di Paolo è stata «magnifica», «straordinaria» (p. 380), «splendida» (p. 400), nel raccontare di Paracelso, ma dice cose da non condividere e si tenga pure il suo Paracelso (p. 383); ecc.

¹³ «Ho mandato a quel paese il chirurgo quando avevo diciannove anni» (p. 29). Ma a p. 28 dice della consuetudine con un primario chirurgo e di «notte di chirurgia affascinanti» a vent'anni. Incontrare qualcuno a vent'anni e mandarlo a quel paese a diciannove avrebbe del miracoloso se non fosse del tutto coerente con la costruzione del mito.

¹⁴ In quanto si sa per certo che non erano lezioni, ma esercitazioni tenute per chiamata non di un'Università («si mosse l'Università di Siena», p. 66), ma di una cattedra di Psicologia di un'Università. Né c'era e ci fu mai alcuna «cattedra di Psicologia clinica vacante» (p. 117), piuttosto ci fu a un certo punto il tentativo non coronato da successo di fargli attribuire un incarico di Psicologia dell'età evolutiva. L'idea che fosse stato Franco Fortini a non fargli attribuire

ti nel 1974» (p. 270); né che i primi frequentatori dei seminari fossero psicoanalisti (p. 274; vedi Lalli, 1992); ecc.

Passando alla storia dell'umanità, a p. 97 apprendiamo che «i pagani una volta affermata la ragione con il loro bravo Socrate, seguito dal bue e dall'asinello che erano Platone e Aristotele, sono stati a posto per 265 anni»; ricordiamo però i complessi rapporti tra la tragedia e la filosofia greca, soprattutto ci chiediamo come chi ha eletto a icona del suo discorso sull'inconscio il mito di Amore e Psiche, richiamato ancora nella copertina di questo libro, possa ora affermare che i Greci erano solo ragione. A p. 315 leggiamo che la parola *Bild* è riferita soltanto alla «riproduzione retinica o, ai limiti, meccanica, fotografica dell'oggetto percepito, non v'è in essa riferimento a rappresentazioni che non siano la mera riproduzione dell'oggetto come viene percepito»; ma sapere che essa entra nella composizione di *Bildung*, cultura, rende perplessi. A p. 376 apprendiamo che «gli Stati Uniti hanno dovuto fare una fatica notevole» per darsi un'identità nazionale, e non ci resta che dispiacerci per loro. A p. 408 leggiamo che fu Marx a «ribellarsi al fatto che uno nascesse re», e restiamo dubbiosi perché ci corre il pensiero al Cristianesimo, all'idea di Machiavelli del principe «al tutto nuovo» (Armando, 2004a), a quello che l'Autore stesso ha scritto sulla Rivoluzione francese. Ecc.

Non voglio però fare le bucce alla storiografia dell'Autore, sarebbe facile, ma ne ridurrebbe il significato; piuttosto, per meglio riconoscerne la debolezza e afferrare tale significato, mi soffermo sulla costruzione di due dati particolarmente importanti perché costituiscono i poli negativo e positivo della struttura narrativa che la sostiene.

Il polo negativo è Freud. Per costituirlo come tale l'Autore ripete che è un «cretino» (pp. 135, 343, ecc.), ricorda di avere sostenuto che è un «imbecille» (p. 273) e ribadisce che «non è mai esistito». Non v'è qui la denuncia del fatto che Freud ha detto cose fuorvianti sull'inconscio, sul desiderio, sulla cura, ecc.; né il riconoscimento del dato, oggi pressoché acquisito, a prescindere dalle suddette invettive, dell'inservibilità della sua teoria; né la semplice necessità di parole forti per dissacrare quanto è stato fortemente sacralizzato. V'è piuttosto la necessità dell'Autore di costruire Freud come polo negativo della propria storiografia, come rappresentazione sintetica del nulla da cui egli stesso è preceduto e che gli permette di proporre le proprie «scoperte» non come tali, ma come invenzioni. La costruzione di questo dato comporta però la sottovalutazione delle difficoltà connesse con l'uso di alcuni termini¹⁵ e il paradosso di un'enfaticizzazione dell'importanza di Freud attraverso la sua negativizzazione; ma soprattutto comporta l'omissione del dato del peccato originale di un'iniziale ammirazione dell'Autore per la sua opera e dell'aver egli attinto da essa alcuni termini essenziali del proprio lessico¹⁶ e formulato la propria teoria in costante riferimento ad essa.

quell'incarico è romanzesca. Su tutto ciò, vedi «Un momento poco noto dell'analisi collettiva», in: Armando, 2004b.

¹⁵ Ad esempio quella connessa con il significato psichiatrico del termine «cretino» e quella connessa con l'affermazione che «Freud non è mai esistito» che non tiene conto della distinzione tra giudizio storico, scientifico e di esistenza.

¹⁶ L'affermazione di avere preso la dizione «istinto di morte» «non da Sigismondo ma da Dostoevskij» (p. 78) tradisce una forzatura non solo perché non risulta che Dostoevskij la usi

Se Freud costituisce il polo negativo della struttura della storiografia dell'Autore, Paracelso ne costituisce il polo positivo. Avendo accennato come l'Autore passi dal riconoscerne i meriti al rifiutarlo, mi soffermo ora sul ruolo svolto dall'enfatizzazione e dall'omissione nel riconoscimento dei meriti necessario a farne il polo positivo della struttura del racconto. Quel riconoscimento, e quindi quell'elezione, sono affidati a quattro proposizioni: Paracelso è stato il primo ad accennare all'inconscio come non cosciente, a motivazioni e pensieri posseduti *ohne es zu wissen*, alla conoscenza dell'invisibile (p. 332); con lui «si comincia a parlare di immaginazione» (p. 362); è stato il solo, con Lutero, agli inizi del 1500, a scrivere in volgare (p. 369); insieme a Bruno e Caravaggio è stato il primo a tentare una «geniale, coraggiosissima» ribellione alla religione (p. 385). Queste proposizioni sono palesemente inattendibili; a parte l'insistenza nello stabilire priorità che riduce la storia a una gara, dall'esito peraltro scontato, a chi è primo, ciascuna è controvertibile perché fondata sull'omissione di dati evidenti. Per dirne uno, che per la lontananza temporale sovverte la classifica delle priorità che pone Paracelso per «primo», non può non avvertire dubbi su quelle proposizioni chi ricordi come già Eraclito, uno dei «pagani» che secondo l'Autore erano solo ragione, avesse scritto della non consapevolezza che gli uomini hanno del *logos* (che non significa “ragione”), dell'invisibilità del *logos* stesso, della necessità di perseguire una conoscenza il cui oggetto è oltre i cinque sensi e di separarsi dalla sapienza religiosa e dall'«esercito degli ingannatori» che la sostiene (Armando, 1980). Inoltre l'Autore si riferisce a Paracelso nel contesto di un discorso che conferisce grande importanza al passaggio dal 1400 al 1500. Rispetto a questo passaggio, non può essere contestato che vi abbiano svolto un ruolo fondamentale altre figure, quali Leonardo e Machiavelli. Le indagini di Leonardo sulla visione, sull'ombra, sul non finito, la sua stessa arte parlano di ricerca di nuove forme e orizzonti di conoscenza. In quanto a Machiavelli, prima di Lutero e Paracelso aveva scritto in volgare; prima di Paracelso aveva parlato della necessità di un «vedere discosto» reso possibile non dalla semplice percezione né dalla fredda ragione, ma da una ragione destata e guidata dallo «sbigottimento» indotto da «variazioni grandi» dal quale nasce la fantasia del possibile; aveva svolto una critica alla religione che gli sarebbe valsa un anatema durato cinquecento anni e tanto potente che ancora oggi obbliga il revanscismo religioso a prenderla a bersaglio.

Quelle quattro proposizioni su Paracelso sono dunque a dir poco approssimative. Il pensiero che egli segni l'inizio dell'affermazione della possibilità di scoperta comporta un'enfatizzazione. Serve ad accostare, nel costruire la struttura del racconto, al polo negativo Freud quello positivo e debole, perché «parlava di anima», di Paracelso affinché quel racconto proceda spedito a presentare l'Autore come effettivo inizio. Tesi e antitesi si risolvono nella sintesi della sua teoria e la povertà dell'antitesi dice che la teoria è un assolutamente inedito, immune dal negativo e positivo del passato, inizio paligenetico. Non è scoperta, è invenzione.

(almeno l'Autore non indica dove), ma perché sta di fatto che il libro del 1972 non fa alcun riferimento a lui, mentre è esplicito nel derivarla dal freudiano *Al di là del principio del piacere*. La forzatura fa sì che la smentita suoni come conferma.

L'enfatizzazione della figura di Paracelso concorre a questo fine anche sovrappo-
nendosi a positività più forti della sua e rendendole invisibili. Come ho accennato, al-
tri hanno indubbiamente avuto più peso di lui nel passaggio dal 1400 al 1500 rispetto
allo sviluppo della scienza dell'uomo. L'Autore però non si limita a non prendere atto
di questo; la sua storiografia menziona una sola volta Leonardo (p. 173) e mai Ma-
chiavelli: nel suo racconto trovano posto tanti, Pancho Villa compreso, ma non ve ne
è alcuno per chi pose il principio del mondo umano nella «meraviglia» e nello «sbi-
gottimento» che imposero agli uomini di riconoscersi, sebbene non vi sia confronto
tra l'intensità, lo spessore, l'incidenza, dei suoi riferimenti al non cosciente,
all'immaginazione, alla critica della religione e quelli di Paracelso. Non è possibile
che l'Autore fosse al corrente dell'esistenza di Pancho Villa ma non di quella di Ma-
chiavelli. Il silenzio è voluto: per poter più agevolmente dimostrare la propria immu-
nità dal passato e porsi come inizio della storia, non gli basta costruire un polo positi-
vo debole della struttura del racconto, deve anche espungerne ciò che è meno facile
dichiarare debole e rispetto a cui è meno facile asserire di non avere contratto debiti¹⁷.
Deve insomma impoverire la storia dandone un'immagine diminuita; ma ciò che così
risulta povero è la sua storiografia. A parte il modo in cui ne costruisce i dati, il fatto
di non cogliere l'effettivo significato del passaggio dal 1400 al 1500 lo pone
nell'impossibilità di collocare le stesse «grandi scoperte» che chiede gli siano ricono-
sciute in un percorso segnato da esso, estraniandole dalla storia degli uomini e ren-
dendone impossibile il riconoscimento.

Oltre a ciò, il modo in cui egli costruisce e struttura la propria storiografia rivela
inattesi apparentamenti. «Freud è morto nel 1971», titolava un saggio del 1994 (Anzi-
lotti *et al.*, 1995). Dev'essere poi resuscitato, se nel 2006, leggendo questo libro, si
può constatare che il suo Autore costruisce il proprio racconto con finalità, tecniche
ed espressioni analoghe a quelle con cui Freud aveva costruito il suo racconto (Ellen-
berger, 1970). Anche Freud era ricorso al racconto storico per convalidare la propria
«scoperta dell'inconscio»; l'aveva costruito servendosi di omissioni, approssimazioni,
ecc.; aveva parlato di una propria solitudine definendola «splendida» (Freud, 1914, p.
395) e affermato l'androgenesi della propria teoria, pur avendo avuto l'ingenuità di
farlo in base non al dato non verificabile e non smentibile della nascita sana, ma a
quello verificabile e smentito dell'autoanalisi.

La preminenza conferita al racconto rispetto all'esposizione della teoria non com-
porta però solo l'apparentamento dell'Autore con quel Freud dal quale egli afferma
essersi distanziato. Il fenomeno per cui l'assenso a una teoria o a un ordine sociale
viene sollecitato raccontando il percorso di chi ha formulato quella teoria o istituito
quell'ordine in modo da farne un Eroe è noto alla storia della scienza e della politica
(Armando, 1984, 1986). Ma è rilevante che tanto il racconto dell'Autore, quanto quel-
lo di Freud, quanto altri ricavabili dalla storia della scienza e della politica ricalcano il
fenomeno, noto alla storia delle religioni, per cui una nuova dottrina cerca consenso
nel raccontare la comparsa e le vicende di chi l'ha enunciata come prive di precedenti

¹⁷ Stessa sorte tocca alla Gestalt, che ha esercitato un'influenza determinante sul suo per-
corso (Armando, 1999, pp. 23-28), ma alla quale egli non fa il minimo cenno nella sua stori-
ografia (vedi Armando, 1999, pp. 23-28).

e fondamento nella storia umana, ovvero nel costruire e raccontare un mito, una storia sacra. Non siamo quindi in presenza soltanto dell'apparentamento con il modo in cui Freud intese convalidare la propria "scoperta dell'inconscio": poiché tale modo, come altri analoghi, è conforme al modello della storia sacra, l'apparentamento con esso implica quello con una componente strutturale del pensiero religioso cui l'Autore si è sempre opposto.

d. *La preminenza del racconto sulla teoria e il passaggio dall'"aletheia" alla "veritas"*. A metà del libro (p. 161), l'Autore, riafferma di voler conferire al racconto preminenza sulla teoria dichiarando che «questo modo di procedere corrisponde a verità». Ci chiediamo in che modo egli intenda qui la parola "verità". Se, al pari del non essere l'inconscio una cosa, neppure la verità lo è, ma è ogni risultato dell'attività dello svelare, sappiamo che il suo racconto ne contiene ben poca. Abbiamo infatti visto in che misura si avvalga dell'omissione, dell'enfatizzazione, dell'approssimazione, ecc., tutte forme dell'opposta attività del nascondere. Si tratta dunque di un modo di intendere la parola "verità" non come effetto dell'attività dello svelare, ma come, a un tempo, una cosa e la corrispondenza dell'intelletto ad essa; nella definizione dei logici medioevali, come *adequatio intellectus rei*.

Verità è la *res*. Non è *aletheia*, non è scoperta, non è neppure, come per quei logici, cosa rivelata, è la cosa inventata costituita da ciò che egli chiama «grandi scoperte» inopinatamente, non perché non possano essere ritenute ipotesi feconde e convincenti, ma perché, chiamandole così, intende che non sono neppure scoperte, bensì invenzioni; ma in ultima istanza la *res* è ciò che consente di presentarle come cosa inventata, è la nascita sana che l'Autore rivendica per sé dimostrata da un racconto reso attendibile dal fatto di essere opera di un soggetto che ha una nascita sana. È dunque qualcosa di prossimo a una rivelazione in quanto, se non è epifania del divino, lo è di un mistero di natura. Ma verità non è solo la *res*, è anche l'*adequatio*; è cosa inventata-rivelata che esiste però per l'incondizionata credenza in essa. E, se è chiaro cosa essa è in ultima istanza, non è ancora chiaro cosa sia l'incondizionata credenza in essa. In altri termini, sappiamo che la *veritas* è la nascita sana resa visibile da un racconto reso attendibile dall'essere fatto da un soggetto che possiede l'esclusività della nascita sana; ma non ci è ancora chiaro che cosa costituisca l'ingrediente fondamentale di tale *veritas* costituito dall'incondizionata credenza in essa.

4. *Verità, fiducia, fede*

Come lo stesso Autore afferma quando attribuisce l'ascolto e l'assenso ottenuti alla possibilità da lui dimostrata di svelare il significato dei sogni (pp. 68-71), quanti gli si rivolsero negli anni 1970 così come i molti affluiti alle lezioni raccolte nel libro, sono stati attratti dal primo dei due modi di intendere la verità che vi confliggono, ovvero dalla teoria e dalla prassi della verità come *aletheia*¹⁸. Quel modo invita infatti a pensare oltre le apparenze, attiva il desiderio, rinnova e potenzia nell'oggi il prodigio dell'apertura alla modernità realizzato nel passaggio dal 1400 al 1500. Cura la depressione, accende interessi, fa nascere alla storia, le fornisce un progetto, offre orienta-

¹⁸ Poggiali (1979, p. 35) manca di cogliere questo aspetto quando attribuisce l'assenso alla proposizione della «Verità vera».

mento alla politica. Si coniuga a una triplice fiducia: nella verità come *aletheia*, in chi ne propone il concetto e la possibilità, in sé stessi in quanto partecipi e possibili agenti di questa possibilità.

Resta però che quanti si sono nel tempo lasciati sedurre da questo modo di intendere la verità incontrano, nelle lezioni, nel libro e in più espressioni dell'ultimo decennio, l'altro del tutto opposto modo di intenderla come *veritas*. Vivono quindi il dubbio indotto dalla percezione sia delle debolezze del racconto che di questa opposizione, trovandosi così esposti a un ricatto: o non tenere conto di quella percezione per mantenere l'assenso dato per l'incontro con il primo modo di intendere la verità, o tenerne conto privandosi dei molti benefici dell'assenso. La risposta a questo ricatto consiste tendenzialmente nell'eliminare il dubbio ricorrendo all'autocostrizione a credere nel racconto e alla cementificazione dell'identificazione con l'identità eroica che l'Autore ha forgiato per sé in esso. Autocostrizione e cementificazione comportano e producono la rinuncia all'intelligenza, il passaggio dal pensare a credere che si chiama fede e che determina la corrispondenza dell'intelletto al racconto e la *veritas* della cosa raccontata.

La fede però non è mai bastata a realizzare l'adeguamento dell'intelletto alla cosa e a stabilire la *veritas*, né basta ora. Il problema della riconoscibilità delle «grandi scoperte», risolto costruendo un racconto modellato sulla storia sacra, ripresentatosi con il dubbio sull'attendibilità di tale racconto sollevato dalla percezione delle sue debolezze e dell'opposizione descritta, risolto ancora una volta nella scelta della fede, si ripresenta come ombra nel dubbio e nell'ignoranza degli altri. La corrispondenza, realizzata nella fede, dell'intelletto alla cosa, ha quindi bisogno di sopprimere quest'ombra; e il modo per farlo è la diffusione e l'universalizzazione del racconto.

Diventa ora evidente perché il significato della novità costituita dal mutato rapporto con l'Università poteva risultare solo dopo avere riconosciuto l'altra novità costituita dal nuovo ruolo conferito al racconto¹⁹. Lo sbilanciamento dell'ambivalenza di quel rapporto nel senso dell'attrazione e del corteggiamento è dovuto alla necessità di acquisire momenti e spazi per diffondere e universalizzare il racconto per la definitiva realizzazione della corrispondenza dell'intelletto alla cosa.

Va qui per inciso notato qualcosa che non compare direttamente in *Lezioni 2002*, ma che, diventato consistente al momento della sua pubblicazione, è un'estensione del mutato rapporto con l'Università, e cioè il mutato rapporto dell'Autore con la politica. In questo mutato rapporto egli sembra rivivere in proprio un momento della storia che racconta, quello del passaggio dal Cristianesimo delle origini alla Chiesa, dal tempo dei profeti disarmati a quello dei profeti armati. Allora il fine dichiarato del passaggio era quello di dare alla politica dell'impero l'orientamento del nuovo principio di fratellanza, ora quello di dare alla politica della sinistra erede del fallimento di Marx la capacità e possibilità di fare un discorso di verità nel senso di rendere non più non coscienti, ma attuali e fruibili gli aspetti della realtà psichica che condizionano la realizzazione di un discorso di uguaglianza, fraternità, libertà immune da degenerazioni au-

¹⁹ Le lezioni del 2002 e il libro moltiplicano momenti e spazi del racconto aggiungendosi in ciò ai citati "Incontri" presso l'Università La Sapienza e all'occupazione di altri spazi didattici nell'Università di Chieti.

toritarie e da violenza; allora il fine era quello di universalizzare il racconto della rivelazione, ora quello di universalizzare il racconto che dice dell'*unicum* di una nascita sana come unico punto di riferimento della storia. Anche questa volta il profeta che ha deciso di vestire le armi non si affida più all'interpretazione dei sogni, ma si avvale delle armi di quella stessa politica che vuole riformare, trasformando in una di esse la stessa interpretazione dei sogni.

V'è però in questa riproposizione di un passaggio già avvenuto una novità. L'integralismo cui l'Autore e il suo gruppo danno vita si distingue da quello religioso. L'alterità, tutto il mondo residuo sede dell'ombra del dubbio e di un'«opinione» che ancora si oppone alla *veritas*, in quello identificato con il male o con l'irrazionale, viene in esso identificato con la malattia mentale di modo che assume la forma inedita della psicocrazia che sottende una tacita ma formidabile violenza. Ciò comporta conseguenze non solo per lo stesso modo di interpretare i sogni, ma anche per la formazione, la ricerca, la cura e la guarigione. Il modo di intendere la verità come *veritas*, come composto di un'invenzione-rivelazione e della credenza incondizionata in essa, si unisce a quello di vedere questa *veritas* come regola dell'agire in ciascuno di questi campi: così la ricerca viene regolata dal fine di confermare il racconto che definisce la cosa come oggetto della credenza incondizionata; l'interpretazione e la cura dal fine di realizzare quell'adesione; la guarigione dalla sua realizzazione.

Il concetto della verità come regola comporta l'obbligo di non dire la verità, di non svelare ciò che eccede la regola; comporta l'ortodossia che a sua volta comporta l'istituzionalizzazione. L'opposizione del concetto di verità come *aletheia* all'ortodossia (p. 46) si capovolge di fatto nel bisogno di ortodossia che la *veritas* ha per sopravvivere; e a sua volta il bisogno di ortodossia rigenera l'istituzionalizzazione che un tempo la prassi dell'*aletheia* aveva rifiutato e che ora, con effetto stupefacente ma in piena coerenza con il racconto, assume la più arcaica delle sue forme, quella in cui le sue gerarchie sono stabilite dall'ascendenza e dalla parentela. In un ulteriore passaggio, il concetto della verità come regola si unisce a quello della verità come utile. La consapevolezza, dovuta al quantum inestirpabile di intelligenza residuo, del fatto che interpretazione, cura e guarigione sono relativi a una regola si riscatta nell'affermazione superba dell'utile: puoi dire quello che vuoi, ma io sto bene.

Le conseguenze accennate meriterebbero un commento ampio che debbo però rinviare perché è giunto il momento di interrogarsi su cosa abbia determinato la novità, che *Lezioni 2002* dà modo di riconoscere, costituita, in sintesi e in sostanza, dal passaggio dal concetto di verità come *aletheia* al concetto di verità come *veritas*.

5. Le radici del passaggio da "aletheia" a "veritas" nelle esigenze della cura: la sindrome dell'impazienza e l'imperativo terapeutico del sospetto

In un precedente lavoro (Armando, 2004b, pp. 251-297) ho ricondotto il passaggio dal primo al secondo modo di intendere la verità a fattori esterni alla teoria dell'Autore intervenuti dopo il 1996, quali il cambiamento della scena storico-politica, la nuova forza assunta dalle religioni con la crisi delle ideologie del 1900, la delusione per il mancato pieno riconoscimento della teoria, la preoccupazione per il suo futuro; ed ho sostenuto che l'insieme di questi fattori ha provocato una sindrome dell'impazienza espressasi nel tentativo di affrettare il riconoscimento ricorrendo a

strumenti e comportamenti che contraddicono la teoria. Il profeta disarmato, quando prende le armi per rendere anche agli altri non più nascosto quanto a lui risulta non più nascosto, incorre nella *ubris* che condanna inesorabilmente il suo profetare alla snaturante alchimia per la quale in suo luogo si afferma la *veritas*; *aletheia* non sopporta offese, l'attività che la costituisce ha bisogno di continuità, qualsiasi arresto la fa fuggire come nel mito Amore fugge all'offesa di Psiche.

In questo lavoro tento un passo oltre. Mi chiedo se la fuga di *aletheia* non sia dovuta anche al fatto che nel tempo ha preso consistenza qualcosa riscontrabile già nelle prime formulazioni teoriche dell'Autore; e per stabilirlo devo anzitutto scostare il velo della sua storiografia e rivolgermi a quelle formulazioni non come egli in essa le presenta, ma come risultano dagli scritti.

In *Lezioni 2002* egli ricorda (p. 35) alcuni suoi interventi al I Corso di aggiornamento organizzato nel 1962 dal *Gruppo Milanese per lo Sviluppo della Psicoterapia* al fine di rivendicare le origini della propria identità psichiatrica dal deserto della psichiatria di allora; ma essi sono più interessanti se non ridotti a questo fine. Il loro nucleo sta nell'interrogativo sulla «possibilità di un ponte per stabilire questa relazione primaria con lo schizofrenico» (Fagioli, 1962a, p. 38) cioè tra la creatività dello schizofrenico e quella dell'artista e dello psichiatra²⁰. Il «ponte» sulla cui possibilità l'Autore si interroga è la cura della malattia mentale, una teoria e una pratica che consentano di non considerarla “altro” inconoscibile, diabolico o divino, trascendente ogni umana possibilità di vedere, dire e trasformare. La metafora architettonica del ponte non ha però un significato solo psichiatrico: definisce anche la funzione della religione²¹. In sintesi, tale funzione sta nel soccorrere un soggetto umano dominato da un terrore innato indottogli dal conflitto intrapsichico, dalla lotta con i suoi simili e dal fatto di essere gettato nel mondo dell'instabilità e dell'incertezza. Essa si attua nel nascondere a quel soggetto la sua condizione proponendogli il mondo inventato della stabilità e della certezza, senza lotta e conflitto; e la metafora la definisce come quella di realizzare un collegamento tra quei mondi per mezzo dell'attività di soggetti umani diversi dagli altri in quanto capaci di sopportare la conoscenza della suddetta condizione e ritenuti partecipi di quel secondo mondo. L'uso della metafora da parte dell'Autore aveva dunque un significato psichiatrico che ne comprendeva oggettivamente uno filosofico: proponeva l'idea di una cura diversa dalla salvezza e dal miracolo la quale implicava il superamento delle convinzioni religiose del terrore innato, dell'opposizione tra il mondo dell'incertezza e quello della certezza e tra soggetti non partecipi e partecipi di questo secondo mondo. In altri termini, implicava un discorso orientato dal primo dei modi sopra descritti di intendere la verità in quanto volto a svelare l'inconsistenza delle suddette convinzioni riscattando l'oppressione del terrore nel riconoscimento di una possibilità condivisa di rendere cosciente il non ancora cosciente, di svolgere un'attività ai cui effetti era appropriato il nome di “verità” inteso nel senso di *aletheia*. Lo sviluppo di questo discorso trovava però inciampo nella possibilità di interpretare il significato psichiatrico della metafora in due modi. La «possibilità di un ponte», intesa nella parziale accezione della cura, poteva, come si è det-

²⁰ Ho commentato l'uso della metafora da parte dell'Autore nel mio libro del 1999.

²¹ Per la metafora del ponte nella religione si veda la tesi di laurea di Ernesto de Martino (1934).

to, comportare il pensiero della malattia come negativo non totalmente irrisolvibile e di una continuità e uguaglianza tra i due soggetti coinvolti fondata su una comune possibilità di scoperta; oppure il pensiero opposto della malattia come negativo totalmente altro e quello di una discontinuità e disuguaglianza tra i soggetti coinvolti fondata sulla convinzione di una non condivisibile partecipazione alla possibilità di scoperta e sulla credenza che una straordinaria realizzazione di quella possibilità fosse necessaria per opporsi a una sua totale assenza²².

La ricerca dell'Autore successiva al 1962 è tutta determinata dal conflitto tra queste due interpretazioni del significato psichiatrico della metafora, la prima delle quali ne conferma, la seconda ne smentisce, il significato filosofico. In uno scritto di quell'anno (Fagioli, 1962b)²³, egli sembra orientarsi a confermare la prima. Vi presenta infatti un fenomeno, la percezione delirante, come processo che si attiva per la crisi dovuta alla comparsa di un nuovo e si svolge in più forme che vanno dalla negazione più estrema di tale nuovo, alla realizzazione di una sua falsa conoscenza ottenuta attribuendogli significati già noti e non suoi, alla risoluzione della crisi nella realizzazione di un'identità più ampia di quella resa obsoleta dalla sua comparsa.

Questa descrizione va nel senso della prima interpretazione del significato psichiatrico della metafora per tre motivi: perché supera l'interpretazione del fenomeno come manifestazione di un «totalmente» altro inaccessibile allo psichiatra e limite della possibilità di scoperta, grazie all'osservazione che questo «altro» non è «totalmente» tale potendo lo psichiatra avvertirlo nel pre-sentimento dello «strano»; perché unifica nella fenomenologia delle percezioni deliranti quanto nella nosografia psichiatrica tradizionale figurava come molteplice di sindromi irrelate, per di più unificando nella stessa fenomenologia forme psicopatologiche e non; e perché concepisce il nuovo in rapporto a cui il fenomeno si produce non come una realtà qualsiasi, ma come il «contatto con l'umano» (Fagioli, 1962b, p. 382), significando così che la sua possibilità di determinare una crisi comporta, in ogni forma di percezione delirante, la capacità di intuire l'umano, di riconoscerlo e discriminarlo, ovvero una possibilità di scoperta in linea di principio comune e condivisa.

La teorizzazione del 1971-75 conferma l'interpretazione della metafora nel senso dell'affermazione della relazionabilità della malattia, dell'uguaglianza, dell'unità dell'esperienza e della comune e condivisibile possibilità di scoperta. Il secondo capitolo del primo libro consolida infatti il superamento dell'assunto del «totalmente altro» risolvendolo ulteriormente nel concetto di una pulsione di annullamento raccolta e contenuta nel processo della formazione dell'immagine alla nascita; esso fonda perciò in tale processo l'unità dei soggetti e soprattutto quella capacità di intuire il nuovo, soltanto accennata nel 1962, che comporta il pensiero di una comune e condivisibile possibilità di scoperta.

²² In *Lezioni 2002* l'Autore permette di cogliere l'effettiva possibilità di questa seconda interpretazione quando, descrivendo l'uso della terapia insulinica che praticava proprio al tempo in cui si interrogava sulla «possibilità del ponte», parla del senso di onnipotenza che lo investiva (p. 113) e del rischio dell'identificazione con Cristo che risuscita i morti (p. 417).

²³ Quanto segue è una scarna sintesi del commento a quest'articolo che si trova nel mio libro del 1999 al quale rinvio per maggiori dettagli.

Fatto salvo tutto questo, non si può trascurare che, sia l'articolo sia il libro, offrono appiglio anche alla possibilità di intendere il significato psichiatrico della metafora nell'opposto senso dell'irrelazionabilità della malattia, della disuguaglianza e della non unità dell'esperienza e allo slittamento dell'*aletheia* nella *veritas*. Per quanto riguarda l'articolo, va anzitutto rilevato che la sua definizione del nuovo che attiva il fenomeno come «contatto con l'umano» è acerba e incerta. Non v'è perciò definita consapevolezza del fatto che, se quel contatto è la condizione del fenomeno, e se la condizione di quel contatto è a sua volta la capacità di avvertire-intuire l'umano, questa capacità fornisce il dato che obbliga a pensare l'unità di tutte le forme di percezione delirante in una possibilità di scoperta in linea di principio comune e condivisa²⁴.

La possibilità di intendere il significato psichiatrico della metafora in un senso opposto al suo significato filosofico non trova appiglio solo nell'acerbità dell'articolo del 1962, ma anche nel libro del 1972. Questo infatti, pur raccogliendo e contenendo la pulsione di annullamento nel processo di formazione dell'immagine alla nascita, lascia anche spazio ad intendere che essa possa avere un'intensità diversa da nascita a nascita²⁵; che, in misura di questa diversità, un più o un meno di tale pulsione resta irrisolto nel suddetto processo e agisce defuso dalla libido esercitando effetti patogeni eccessivi rispetto alle risposte relazionali; e che determina dunque una malattia contrastabile solo da una sanità, quella dello psichiatra, garantita da una diversa nascita con conseguente vanificazione del pensiero di una condivisa possibilità di scoperta come fondamento delle idee di uguaglianza e unità dell'esperienza. Ciò si lega a un altro aspetto del libro. Mi riferisco al primo capitolo, ove, nell'esposizione di un caso clinico, si sostiene che, nel processo terapeutico, è preliminare far ritrovare al paziente un'«identificazione fondamentale strutturante» (Fagioli, 1972, pp. 27-39) senza la quale egli sarebbe devastato dal caos delle pulsioni parziali vissute nel rapporto con la madre; identificazione il cui oggetto non è propriamente il padre, ma il terapeuta nel senso che quella del paziente con lui è lo strumento sia per ritrovare che per superare

²⁴ Una riprova dell'incertezza sta all'interno dell'articolo, nella scelta, peraltro suggerita dalla lettura di Conrad, per esemplificare quanto attiva il fenomeno percezione delirante, della rivoluzione copernicana, ovvero del contatto con una nuova rappresentazione della natura (Armando, 1999, p. 24). Un'ulteriore riprova e diretta conseguenza stanno nelle reiterate contraddizioni in cui l'Autore incorre quando dopo il 1986 torna a parlare di percezione delirante: parla di percezione delirante del normale, dell'artista e dello psichiatra, ma anche come di un fenomeno esclusivamente psicopatologico (anche in *Lezioni 2002*, p. 405); ribadisce che essa si dà nel contatto con l'umano, ma sostiene anche che si può dare per la comparsa di qualsiasi stimolo, ecc. (Armando, 2004b, pp. 252-254).

²⁵ La possibilità di risoluzione della pulsione di annullamento nella formazione dell'immagine è ripetutamente subordinata all'intensità della libido con cui verrebbe a fondersi (vedi ad esempio Fagioli [1972]: «[...] se [il bambino] ha sufficiente libido [...]» [p. 66]). Sciommeri (1999) è stato a mia conoscenza ad oggi il solo a far rilevare come molti passi di *Istinto* (Fagioli, 1972) lascino spazio al pensiero di un *quantum* di istinto di morte non risolto nell'immagine (notevole quanto scrive sul ruolo del concetto di scissione nel pensiero dell'Autore), anche se trae da ciò conclusioni che possono lasciare perplessi. Ci chiediamo se le pagine (140-142) di *Lezioni 2002* in cui è accennata una sorta di autocritica al modo in cui in *Istinto* è formulato l'istinto di morte siano state in qualche misura sollecitate da quello scritto.

quella con il padre. Ne consegue infatti la necessità per il terapeuta di rendersi visibile, di procedere a un'imposizione della propria presenza il cui senso è chiarito dall'analogia implicita tra il racconto, che l'Autore fa in quel primo capitolo, del proprio intervento dopo un tentativo di suicidio del paziente e quello che in *Lezioni 2002* fa del proprio intervento con i pazienti del gruppo insulina dell'Ospedale psichiatrico di Padova ove la non unità dell'esperienza è estrema: da un lato la morte, dall'altro la vita, da un lato Lazzaro senza più vita, dall'altro chi ha la capacità di riportarvelo (pp. 113 e 411).

La proposizione che il terapeuta fa di sé come oggetto di quell'identificazione, come nuovo che strappa il paziente al suo mondo malato e attiva la cura, obbedisce allo stesso principio della terapia insulinica; solo che, se la composizione di quanto in essa somministrato resta identica nel succedersi delle sedute, il nuovo non è tale se non si rinnova, e per esso rinnovarsi significa incrementarsi. La proposizione che il terapeuta fa di sé come oggetto dell'identificazione è dunque subordinata a quella di sé come nuovo la quale a sua volta sottostà a una logica incrementativa che configura una sorta di analisi interminabile²⁶ capovolta rispetto a quella freudiana: mentre in questa l'interminabilità era determinata dal ritorno dell'identico, qui è determinata dalla logica incrementativa cui sottostà la proposizione del nuovo. La possibilità di spezzare questa logica sarebbe garantita dal suo funzionamento all'interno del campo clinico e dall'esaurimento della sua funzionalità per la guarigione del paziente. Ma tale possibilità è impedita dall'ampliamento di quel campo da duale a collettivo conseguente alla maturata e per altro fondata convinzione che il funzionamento della cura imponga l'investimento dei condizionamenti ideologici del paziente e l'abbattimento delle barriere tra cura, formazione e ricerca.

Ne consegue infatti un potenziamento della suddetta logica: alla forza disgregatrice del molteplice incidente (per la eterogeneità delle patologie, delle storie personali, delle estrazioni sociali, delle appartenenze generazionali), nel nuovo campo clinico va opposta la forza coesiva dell'Uno, così come un tempo alla forza disgregatrice delle etnie dovette opporsi quella coesiva del monarca divinizzato o di un'autorità tirannica; e perché l'essere del terapeuta possa proporsi come l'Uno non basta che non si presenti più nell'anonimato del suo essere professionale, deve presentarsi nel suo essere; né basta però che si presenti nel suo essere, deve presentarsi come massimo storico dell'essere in una visibilità non impedita da alcuna ombra di ideologie o di esperienze del passato o attuali; e per presentarsi così deve anche assumersi l'onere del tradimento del concetto della verità come compartecipata possibilità di scoperta che introduce alla modernità avvalendosi di elementi favolistici come quelli riscontrati nel racconto che l'Autore di *Lezioni 2002* fa della propria storia nel contesto della storia del mondo.

²⁶ Lalli (2006a) ha indicato nell'interminabilità un aspetto problematico della pratica psicoterapeutica dell'Autore. In seguito, in un interessante lavoro sulla psicologia delle sette (Lalli, 2006b), ritorna su questo aspetto e su altri cui anch'io ho accennato (vedi § 4, pp. 101-102); sembra però voler utilizzare la loro innegabile presenza nella suddetta pratica per ridurre sia essa che la teoria dell'Autore a una mera manifestazione del fenomeno "setta" precludendosi in tal modo la possibilità di cogliere il dramma di *aletheia* che si consuma nella loro vicenda.

Lo smarrimento del sentiero di *aletheia* constatabile in *Lezioni 2002* non è dunque in tutto imputabile a fattori esterni, non consegue solo a una sindrome dell'impazienza, ma anche a qualcosa che sta nella formulazione iniziale della teoria.

Come si è visto, sia questo qualcosa sia quanto nel seguito lo rafforza, si impongono entro i limiti di un'ottica e di un'identità psichiatriche e procedono dall'imperativo della cura; e nessuna critica può essere rivolta a chi obbedisce a tale imperativo. Nella situazione terapeutica si presentano situazioni in cui l'assenza volge verso l'eccesso e va contrastata proponendo un eccesso di presenza; in essa l'affermazione di una transitoria disuguaglianza e la presa d'atto di una pressoché inesistente possibilità di scoperta nel paziente, hanno un significato di coerenza con il proprio compito e di rifiuto dell'egualitarismo astratto e della negazione della malattia. Vanno quindi apprezzate l'esasperata ricerca del negativo, l'istintiva e incondizionata opposizione ad esso, la disposizione al sospetto. Tuttavia la critica, se non alla suddetta esigenza, va rivolta al fatto che quanto è valido nella situazione terapeutica viene assunto a fondamento di un'antropologia che scorre nascosta parallelamente a quella dichiarata, del tutto opposta ad essa.

Tra la sindrome dell'impazienza e l'imperativo terapeutico del sospetto si stabilisce una sinergia. Questa, nel caso migliore, produce la suddetta antropologia parallela, con le incoerenze che comporta. Nel peggiore, fa sì che quell'imperativo si sostituisca, nel condurre a smarrire la verità come *aletheia*, alla sindrome dell'impazienza, di modo che lo smarrimento non è più motivato dall'impazienza, ma dalla sfiducia. La «grande scoperta» della comune possibilità di scoperta non vanifica il pensiero che questa possibilità finisca per scontrarsi con quel residuo di istinto di morte non risolto nella dinamica della nascita che rende la malattia irrelazionabile e irreali un discorso d'uguaglianza fondato su una condivisa possibilità di scoperta. Il sospetto terapeutico, alleandosi con le incertezze della formulazione iniziale della teoria, esplose in sfiducia; suggerisce un'antropologia ove la salvezza individuale e collettiva è affidata alla *veritas* di un'«identificazione fondamentale strutturante» (Fagioli, 1972, pp. 27-39) e alla considerazione di ogni identità e minima pratica di *aletheia* come smarrimento nell'opinione, nulla più che una forma di esistenza mancata.

Ciò non porta però a concludere per un'insanabile opposizione tra psichiatria e filosofia, tra curare e scoprire, né a un disinteresse per la teoria dell'Autore per avere egli smarrito il sentiero di *aletheia*. Invero non sono pochi quanti, nel risentirsi per quello smarrimento, sono tentati di dare su quella teoria lo stesso giudizio che l'Autore ha dato del freudismo; di affermare cioè che non è mai esistita, diversamente da quanti, non riconoscendo quello smarrimento, inconsapevolmente operano perché di fatto non sia mai esistita. Ma il mistero di un'esistenza mai esistita non appartiene meno di quello della *veritas* a quel genere di cose cui – nelle parole del Machiavelli – «mente umana non aggiugne» e delle quali «è bene lasciare il parlarne». Piuttosto bisogna affrontare il problema del significato storico dello smarrimento. Riposizionarsi sul sentiero di *aletheia* proponendosi di scoprire la continuità della teoria della nascita con il passato, la discontinuità e gli elementi trasformativi che essa vi introduce e quanto sarebbe necessario per conservarli ed accrescerli.

6. *Überstieg*

Volente o nolente, nonostante lo sforzo di porsi fuori dalla storia e suo inizio, sia le prime formulazioni teoriche dell'Autore che i loro sviluppi vi appartengono a pieno. Quello per cui egli chiede di essere riconosciuto, il nucleo delle suddette formulazioni che è il suo riconoscimento della possibilità umana di scoperta del non ancora cosciente, ovvero della «dimensione più profonda della realtà umana» che non è «bestia, (...) idea innata, (...) morte» (p. 116), appartiene a pieno alla tradizione di *aletheia*. Inerisce a una disposizione che si esprime quando la filosofia presocratica pose in essere il *logos* occidentale operando in nome di quella possibilità la prima ribellione contro *veritas*; quando, nel passaggio dal 1400 al 1500, ne fu operata, sempre in tale nome, un'altra che segnò l'inizio della modernità; quando, subito prima di quelle formulazioni, fu richiesto il riscatto di quel *logos* dal suo smarrimento nella religione e nella ragione (de Martino, 1958); e tutte le innumerevoli volte della macrostoria e della microstoria, della storia tramandata e di quelle dimenticate per sempre, in cui questi momenti emblematici hanno trovato continuità nella realizzazione di una sia pur infima scoperta.

Neppure lo smarrimento dell'Autore sul sentiero di *aletheia* sta fuori della storia. Egli insiste nel descrivere e recriminare gli smarrimenti di quel sentiero avutisi con il Cristianesimo che diventa Chiesa, la scoperta della fraternità, libertà e uguaglianza che diventa terrore e impero, il socialismo che diventa comunismo; ma trascura di dire, o forse, nell'insistervi, inconsapevolmente dice, che essi costituiscono i precedenti storici del suo, i *magna exempla* che egli ripete e riproduce.

Tuttavia queste due appartenenze contengono altrettante novità. La novità contenuta nella prima è l'arricchimento portato alla tradizione del modo di intendere la verità come scoperta dalle formulazioni teoriche iniziali dell'Autore nella misura in cui chiariscono alcune condizioni della possibilità di scoperta. La novità contenuta nella seconda appartenenza è che la riproposizione degli smarrimenti di *aletheia* avvenuti nel passato non solo li drammatizza, cioè li attualizza fornendo la possibilità di affrontarli, ma anche si accompagna al potenziamento della possibilità di superarli dovuto al suddetto arricchimento. Perché questa possibilità abbia seguito non basta però denunciare lo smarrimento del sentiero di *aletheia* consumatosi nei suddetti momenti storici presentandosi immuni da esso. Sarebbe necessario riconoscere il fatto di parteciparne come premessa a una rivisitazione critica del percorso compiuto e a un riesame delle stesse prime formulazioni teoriche più coraggioso di quello costituito dai pochi e reticenti accenni a un'autocritica che ho a suo tempo menzionati. Oltre ad essi, in *Lezioni 2002* non è però dato trovare alcun segno di disponibilità a compiere questo *Überstieg*. Tuttavia il fatto che sarebbe forse troppo pretenderlo²⁷ non deve costituire motivo per non riconoscere il contributo comunque dato dall'Autore al presente e al futuro della causa di *aletheia* e per non avvalersene.

²⁷ Che fosse troppo trova conferma nella raccolta delle lezioni del 2006 che l'Autore pubblica, con il titolo *Una vita irrazionale. Lezioni 2006*, nel dicembre 2006 quando questo mio scritto era concluso.

Bibliografia

- AA.VV. (2002). *La medicina abbandonata*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
- Anzilotti C., Armando L.A., del Missier G., Panzera F. & Seta A. (1995). Freud è morto nel 1971: modalità, implicazioni e precedenti di un'estromissione dalla SPI e dall'IPA avvenuta nel 1976. *Il sogno della farfalla*, 1: 71-80.
- Armando D. (1999). Da "ignaro" a "ignoto". Per una storia della parola "inconscio". *Il sogno della farfalla*, 1: 51-57.
- Armando L.A. (1980). Una nota sul *logos* in Eraclito. Internet: <http://www.antonelloarmando.it/news/viewart.php?idart=31>.
- Armando L.A. (1984). *Filosofia e psicologia nel primo Dewey. Storia di una vocazione*. Firenze: La Nuova Italia. Versione riveduta su Internet: <http://www.antonelloarmando.it/news/viewart.php?idart=29>
- Armando L.A. (1986). *L'invenzione della psicologia*, Roma: Nuove Edizioni Romane. Versione riveduta su Internet: <http://www.antonelloarmando.it/news/viewart.php?idart=24>.
- Armando L.A. (1999). *Percezione delirante, idea della cura, unità dell'esperienza*. Roma: Nuove Edizioni Romane. Scheda su Internet: <http://www.antonelloarmando.it/libri/12.php>.
- Armando L.A. (2004a). *Principi senza padri. Una lettura de "Il principe" di Machiavelli*. Lecce: Manni. Internet: <http://www.antonelloarmando.it/news/viewart.php?idart=7>.
- Armando L.A. (2004b). *La ripetizione e la nascita. Scritti di storia della filosofia e della psicoterapia (1961-2004)*. Napoli: Liguori. Internet: <http://www.antonelloarmando.it/libri/14.php>.
- Bonetta G. (2006). Saluto del Preside. In: Fagioli, 2006, pp. 7-14.
- De Martino E. (1934). I gequirismi. In: *Scritti minori*. A cura di R. Altamura e P. Ferretti. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993.
- De Martino E. (1958). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- Ellenberger H.F. (1970). *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books (trad. it.: *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*. Torino: Boringhieri, 1972).
- Ernout E. & Meillet A. (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Fagioli M. (1962a). Intervento al dibattito sulla relazione di Silvano Arieti "Psicodinamica e psicoterapia delle psicosi schizofreniche", tenuta al I Corso di aggiornamento organizzato dal Gruppo Milanese per lo sviluppo della psicoterapia. In Gruppo Milanese per lo sviluppo della psicoterapia, 1962, pp. 37-38.
- Fagioli M. (1962b). Alcune note sulla percezione delirante paranoicale e schizofrenica. *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria*, 4: 377-392.
- Fagioli M. (1972). *Istinto di morte e conoscenza. Pensieri di psicoanalisi*. Roma: Armando.
- Fagioli M. (1974). *La marionetta e il burattino*. Roma: Armando.
- Fagioli M. (1975). *Psicoanalisi della nascita e castrazione umana*. Roma: Armando.
- Fagioli M. (1979). Biancaneve e sette anni. *Psicoterapia e Scienze Umane*, XIII, 4: 27-39.
- Fagioli M. (1980). *Bambino donna e trasformazione dell'uomo*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
- Freud S. (1914). Per la storia del movimento psicoanalitico. *Opere*, 7: 377-438. Torino: Boringhieri, 1975.
- Gruppo Milanese per lo Sviluppo della Psicoterapia, a cura di (1962). *Problemi di psicoterapia. Atti del I Corso di aggiornamento* (Milano, 11-14 dicembre 1962). Contributi di G. Benedetti, S. Arieti, P.F. Galli, F. Fornari, U. Marzuoli, B. Neumann & V. Porta, M. Palazzoli Selvini, L. Ancona, T. Senise, S. Montefoschi, E. Spaltro, F. Napolitani. Milano: Centro Studi di Psicoterapia Clinica (Le relazioni di G. Benedetti ["Psichiatria e psicoterapia", pp. 5-17] e di P.F. Galli ["Fondamenti scientifici della psicoterapia", pp. 69-89] sono ripubblicate su *Psicoterapia e Scienze Umane*, rispettivamente nei numeri 3/2006 pp. 299-310, e 2/2006 pp. 203-220).

- Lalli N. (1992). I perché di Villa Massimo. *Il sogno della farfalla*, 3: 25-43.
- Lalli N. (2006a). “Credenza, fede, paranoia: dall’individuo al gruppo, psicopatologia delle sette”. Relazione letta al XLIV Convegno Nazionale della *Società Italiana di Psichiatria*, ottobre 2006. Internet: <http://www.nicolalalli.it/pdf/SIP2006.pdf>.
- Lalli N. (2006b). Limiti e possibilità della psicoterapia: una lettura critica. Relazione letta al primo Convegno Nazionale della *Società Italiana di Psicoterapia*, febbraio 2006. Internet: <http://www.nicolalalli.it/pdf/limitiepossibilita.pdf>.
- Poggiali A. (1979). Le malie della strega. *Psicoterapia e Scienze Umane*, XIII, 2: 35-51.
- Sciommeri R. (1999). *Nomi di Psiche*. Internet: http://digilander.libero.it/romeosciommeri/scritti/nomi_di_psiche.pdf.

Luigi Antonello Armando