

La verità all'incrocio tra realtà interna e realtà esterna

*(Truth at the Crossroads Between Internal and
External Reality)*

Giuseppe Martini

Abstract

The problem of truth and reality is extremely important and complex for both psychoanalysis and philosophy. At the center of the first one is the relationship between internal and external reality. At the center of the second discipline is the question about the nature of reality. This issue received dissimilar or antipodal answers: realism, relativism, idealism, narrativism, etc. The comparison between the analytical field and the philosophical sphere is developed on two sides. The first refers to the idea of truth and the ambiguous and unresolved significance that the notion holds in both fields. However, particular importance is attributed to two positions: the idea of an epistemophilic drive and the recognition of a two-way link between truth and interpretation. On the second side, a comparison is proposed between the psychoanalytic conception of reality in its various declinations and that is inherent the philosophy of history (with particular reference to narrativism versus critical realism). Indeed, history is the lowest common denominator shared by the two disciplines. It concludes by proposing an enhancement of the symbol and the translation paradigm. Thanks to them, a distancing from the triple risk of narrativism, naive realism and psychotic thought is perhaps possible.

Keywords: truth, epistemophilia, psychical reality, critical realism, symbolization, translation

Abstract

Il problema del vero e del reale è di estremo rilievo e complessità tanto per la psicoanalisi quanto per la filosofia. Al centro dell'una è il rapporto tra realtà interna e realtà esterna. L'altra è incessantemente attraversata dall'interrogativo circa la natura del reale, che ha dato esito a risposte difformi o agli antipodi (realismo, relativismo, idealismo, narrativismo ecc.). Il raffronto tra l'ambito analitico e l'ambito filosofico viene svolto da due versanti. Il primo si riferisce all'idea di verità e al rilievo ambiguo e irrisolto che la nozione mantiene in ambedue i campi. A due posizioni viene riconosciuta tuttavia particolare fertilità: l'idea di pulsione epistemofila e il riconoscimento di un vincolo bidirezionale tra verità e interpretazione. Da un secondo versante, si propone un raffronto tra la concezione psicoanalitica della realtà nelle sue varie declinazioni e quella che attraversa la filosofia della storia (con particolare riferimento a narrativismo versus realismo critico). Proprio la storia risulta essere infatti il minimo comun denominatore condiviso dalle due discipline. Si conclude proponendo una valorizzazione del simbolo e del paradigma traduttivo. Grazie ad essi è forse possibile un distanziamento dal triplice rischio del narrativismo, del realismo ingenuo e del pensiero psicotico.

Parole chiave: verità, epistemofilia, realtà psichica, realismo critico, simbolizzazione, traduzione

1. Quale verità nell'esperienza psicoanalitica?

Verità e realtà: ecco due concetti nei cui confronti psicoanalisi ed ermeneutica condividono una profonda e irrisolta (meglio dire irresolvibile?) inquietudine. Quasi si sarebbe tentati di abbandonare ogni indagine, ogni riflessione speculativa intorno ad esse se la *pulsione*

epistemofilica dell'essere umano non spingesse insistentemente verso quella direzione. Ad essa non si può disubbidire, in quanto pulsione iscritta nella stessa "semenza" umana, come ammonisce l'Ulisse dantesco ben prima della Klein e di Bion, al pari di quella libidica, con cui condivide il carattere di "pulsione di vita".

A una rapidissima disamina d'apertura delle concezioni della verità che si fronteggiano tutt'oggi in ambito filosofico non possiamo certo non accordare ad esse una variegatura anche maggiore di quella che troviamo in ambito analitico. Difficile così districarsi, ad esempio, tra l'«impressione che la negazione della verità [...] serva soprattutto a permettere di negare l'esistenza dell'errore» (Berti 1998: 22) e d'altra parte un'idea della verità come *erranza*, che abbia «a che fare costitutivamente con la sfera della non-verità e dell'errore» (Agamben 1998: 16). Parimenti, è difficile armonizzare la valorizzazione di gran parte del pensiero contemporaneo, sulla scia di Heidegger, della verità come *alétheia*, con la presa d'atto che «uno può vivere benissimo senza *alétheia*, ma non senza *adequatio*» (Ferraris 1998: 57). Questo non senza considerare, nella intricata selva di opinioni e pensieri, una discutibile "spinta al rialzo": «se per Heidegger la verità pensata non più metafisicamente porta a scoprire il senso dell'essere nel tempo, per i suoi epigoni non c'è altra verità che la verità dissolta dal processo di consumazione metafisica degli immutabili, così come non c'è senso dell'essere che nella sua dissoluzione temporale» (Givone 1998: 87–88). Ciò può condurre a considerare che la verità abbia a che fare fondamentalmente con la innegabilità e che come tale «intende annientare la pretesa che il divenire delle cose ha di abbattere ogni limite» (Severino 1998: 154) sino a «cancellare la differenza di essere e non essere» (156). Oppure l'essenza della verità può piuttosto risiedere nella libertà e configurarsi «come il lampeggiare dell'assoluto, che non è altro che la libertà, nel finito e nel contingente» (Givone 1998: 90)? Rimane inoltre la *quaestio* fondamentale della valenza soggettiva o oggettiva

della verità. Possiamo attestare con Carlo Sini che il soggetto «ha con la verità un rapporto costitutivo in virtù del linguaggio» (Sini 1998: 159)? Affermarlo va di pari passo con la convinzione, di difficile smentita, che la «"verità" si dà solo all'interno dell'interpretazione» (Magris 1998: 91), ma ciò non toglie che essa stia «dalla parte dell'"oggetto"». Infatti

La verità si vede in primo luogo da ciò che *smentisce* il "soggetto", da ciò che si impone nonostante e magari *contro* tutto quello che noi possiamo dire o pensare. Insomma, la verità viene dalle cose e non consiste nell'atteggiamento del soggetto verso le cose» (91-92).

Questo stesso intreccio tra funzione del soggetto e "oggettività" della verità può così indurre ad affermare che «la verità sta dunque nel *procedere* alla sua ricerca» e insomma che «si sa *che* esiste, ma non si sa *che cosa* sia» (Pasqualotto 1998: 121). Peraltro, in una prospettiva interessata al discorso teologico, seppur non limitata ad esso, muovendo dal celebre confronto tra Cristo e Pilato, si può affermare che «la fine della pretesa di verità nel senso appropriativo [...] porta a quella verità del proprio essere [...] che non sta più nella *conoscenza* e nel *possesso* della verità, ma nell'*essere* la verità stessa» (Vannini 1998: 187). E infine si può giungere arditamente ad affermare persino che se «Compito della filosofia [...] non è uscire dalla contraddizione, al contrario, stare in essa», allora la filosofia «fa esperienza della *verità come menzogna*» (Vitiello 1998: 198-199).

Al tempo stesso non dobbiamo trascurare come i filosofi stessi spesso premettano al discorso sulla verità «universale», sulla «verità delle verità» la constatazione che «Riguardo alle verità particolari, pertinenti cioè ad ambiti determinati dell'esperienza, non sorge alcun problema» ed esse non hanno «altra sede che il giudizio» (195). Insomma

«il problema della verità tanto meno sussiste, o tanto più facilmente è risolto, quanto più la questione è determinata, fattuale» (Vannini 1998: 185).

Sorge allora la questione basilare: a quale verità si riferisce la psicoanalisi? A una verità *fattuale* (quand'anche riguardi la realtà psichica o la simbolica psichica) o alla verità filosofica? È probabile che non otterremo una risposta univoca a questa domanda; la psicoanalisi è attraversata anch'essa da molteplici e forse contraddittorie idee di verità, per cui è difficile parlare della psicoanalisi come ricerca della verità, della verità come cibo per la mente e di pulsione epistemofilica senza ritrovarsi irretiti nei lacci di questa pur creativa e fruttuosa ambivalenza.

Nel contempo, ai tanti interrogativi che hanno arrecato notti insonni ai filosofi potremmo aggiungerne un altro che affligge soprattutto gli psicoanalisti: *la verità è terapeutica?* E se sì quando e in che modo? Oltre che irrinunciabile e vitale, la verità sarebbe anche lenitiva dei dolori dell'umana esistenza? Ma davvero è sempre così? Come conciliare la pulsione epistemofilica con la strenua lotta contro la verità che molti, forse tutti noi intraprendiamo? Se infatti «From this Freudian-Kleinian perspective, the desire for truth, despite the pain, guilt, and anxiety integral to knowing it, is regarded as inherent to the instincts of life» (R. Blass 2016: 331), tuttavia «from this perspective, there is an opposing force as well: a desire not to know. It is fed by both our death instinct and the inability to tolerate our painful and anxiety-arousing phantasies» (*Ib.*).

In campo psicoanalitico ha fatto scuola per decenni un famoso articolo di Strachey (1934) che assegnava all'interpretazione un'efficacia *mutativa*, cioè in grado di produrre un cambiamento strutturale, vincolandola strettamente al contenuto dell'interpretazione stessa, e dunque non solo (esplicitamente) al suo carattere transferale, ma anche (implicitamente) al suo valore veritativo. Strachey infatti vincola

l'efficacia dell'interpretazione alla capacità di cogliere il *punto d'urgenza*, cioè l'impulso dell'Es attivo in un determinato momento della seduta analitica (Strachey 1934: 116) e soprattutto alla capacità di elaborare in dettaglio il « sistema fantasmatico del paziente» (118).

Come ricorda Horacio Etchegoyen, la teoria di Strachey si basa «nel fatto che l'analizzando prenda coscienza di *due* cose: un impulso istintuale e un oggetto a cui questo impulso non si adatta» (cioè l'analista) (Etchegoyen 1986: 501). La prima fase si caratterizza per il fatto che «il paziente diventa cosciente della pulsione o, come dice Strachey riferendosi a Freud, di un *derivato* della pulsione» (*Ib.*). È dunque evidente che nella concezione di Strachey «esista una relazione diretta tra il contenuto dell'interpretazione e i risultati che ottiene la psicoanalisi» (511), laddove l'effetto terapeutico di una interpretazione inesatta – come segnala il titolo di un famoso articolo di Glover degli anni Trenta, pure citato sia da Strachey che da Etchegoyen – rimanda spesso al suo mero effetto suggestivo.

La posizione radicalmente opposta a questa, che ha avuto una certa eco non del tutto sopita nella psicoanalisi nordamericana degli anni Ottanta-Novanta e che si inserisce peraltro nel dibattito che si è anche sviluppato in ambito storiografico, è quella sviluppata da Donald Spence nel suo testo *Verità narrativa e verità storica*. L'Autore si lancia in ammissioni di una certa radicalità, quali: «i ricordi vengono creati nel corso dell'analisi» (Spence 1982: 85), o anche: «un'interpretazione è più efficace perché attribuisce a un accadimento goffo e bizzarro una sorta di compiutezza linguistica e narrativa, non perché sia in grado di renderne conto in senso puramente causale» (126), sino a proporre un postulato tipicamente decostruttivista, quale l'idea «che la verità si

possa creare mediante l'enunciazione» (164)¹ (aggiungendo però che esso spalanca «porte nuove e pericolose»).

Al di là di tali radicalizzazioni, peraltro coerenti con lo spirito della post modernità diffuso in tutti gli ambiti del sapere, la posizione del *mainstream* psicoanalitico, che ha fatto scuola almeno sino agli anni Ottanta e di cui Strachey rappresenta indubbiamente un riferimento essenziale, legittima senz'altro l'affermazione di Allison e Fonagy (2016: 19) che «il dibattito filosofico sulla verità è stato in prima linea nel discorso psicoanalitico sull'azione terapeutica della psicoanalisi». Essi evidenziano come molti autori, tra cui Freud stesso, abbiano inteso «l'esperienza psicoanalitica nei termini della sua capacità di raggiungere qualche tipo di verità» (*Ib.*). Questa prospettiva è stata indubbiamente enfatizzata dalla scuola kleiniana che ha ampliato la rilevanza (e la complessità!) delle fantasie interne, in tal modo rafforzando implicitamente l'idea di una oggettività della realtà interna, ricostruibile attraverso il transfert. Così la già citata Rachel Blass, che pure si riconosce in questo orientamento, può affermare che «Truth is not only relevant to psychoanalysis; it is the alpha and omega of psychoanalysis» (Blass 2016: 306).

In linea con ciò altri autori segnalano un'insufficienza della funzione terapeutica di certi fattori specifici della psicoterapia quale ad es. l'empatia, e aggiungono che «Our "genuine" empathy is measured by the tact and poetic capacity that we can muster to introduce our patients to parts of themselves they would rather not know» (Davies 2016: 383). In altri termini, l'efficacia di una posizione empatica e di

¹ Qui sembrerebbe che l'Autore contribuisca effettivamente a quello scollamento tra verità narrativa e verità storica, cui apertamente rimanda il titolo del suo libro, sebbene il discorso tenda ambigualmente ad assumere le vesti di un resoconto "impersonale" sulle tendenze della psicoanalisi contemporanea che non gli impedisce di prendere implicitamente le distanze e di sostenere un po' a sorpresa che «L'errore più grave è confondere i due tipi di verità» (Spence 1982: 174).

ascolto è subordinata alla sua finalità di condurre il paziente verso una scomoda verità.

Ciò nonostante occorre però ammettere che «has been from the field's very origin, ambiguity about the ways in which truth is "relevant"» (Greenberg 2016: 270). Di tale ambiguità è testimone lo stesso opus freudiano al cui interno possiamo cogliere sia il così detto modello archeologico, sia l'idea di una memoria composita, frammentaria e ricostruita a partire dall'attualità (*Ib.*). Di qui la considerazione dell'autore che, sebbene quasi tutti siano concordi nel non considerare la memoria semplicemente soggettiva, occorre riconoscere che «truth, at least the kind of truth that psychoanalysts traffic in, is inseparable from the context within which it emerges and from the way in which it is received» (273).

A ciò Allison e Fonagy aggiungono che in una prospettiva moderna² si ritiene, considerato anche il ruolo fondamentale della memoria implicita nel processo psicoanalitico, che il recupero dei ricordi (e dunque la presunta "verità") sarebbe una conseguenza piuttosto che la causa del cambiamento. Questo sarebbe piuttosto legato alla «elaborazione cosciente di rappresentazioni relazionali preconsce» attraverso il transfert (Allison, Fonagy 2016: 23). Gli Autori, nel criticare la «sopravvalutazione dell'insight» degli anni passati, gli contrappongono l'attuale «importanza della verità emotiva» (24), che è definita come «verità sentita di un'esperienza» (*Ib.*), esperienza ritenuta fondamentale per acquisire una *fiducia epistemica* verso l'altro, che sia il genitore o il terapeuta. È tale fiducia che consente di procedere verso la *mentalizzazione*³ (28 sgg.), intesa come «una esperienza intersoggettiva in cui due persone sentono la presenza psicologica dell'altro, e il rapporto

² In realtà sostenuta già da Alexander, come fa notare Migone in una nota alla traduzione italiana dell'articolo (2020: 23).

³ Poco prima a ulteriore chiarimento la mentalizzazione è definita dagli autori come «la capacità di interpretare il nostro e l'altrui comportamento come espressione dei sottostanti pensieri, sentimenti e desideri» (Allison, Fonagy 2016: 26)

tra loro sembra reale» (27)⁴. Qui, mi sembra, si prendono implicitamente le distanze in modo netto da una concezione della realtà come *adequatio rei*, cui in un qualche modo continuava a riferirsi anche Freud (sebbene *rei* fosse per lui la realtà psichica), per avvicinarsi sensibilmente a una concezione heideggeriana, aletica della verità (cfr. anche Fornaro 2020).

Ma che ne è di questa concezione quando viene applicata non alla immediatezza emozionale dei rapporti dei primi anni di vita con i propri *caregivers* (per cui l'idea di fiducia epistemica appare illuminante), bensì a un rapporto, quale quello analitico, inevitabilmente mediato (sia pur parzialmente) dalla teoria? Quel che vorrei sostenere è che le sensazioni di verità che paziente e analista possono avvertire nel corso della seduta analitica (i *now moments* di Fonagy, vettori del cambiamento) sono sì strettamente interconnessi con l'esperienza che il bambino può fare con un genitore sufficientemente buono, *grazie al* clima emotivo che si istituisce nella seduta, ma possono anche essere pericolosamente affini a una (*petite*) *folie à deux*. Tornerò poco oltre su questo punto, parlando del rischio "theory louded".

Un'altra differenza non da poco è messa in luce da Fred Busch il quale distingue «The role of the analyst as aiding the search for psychic truths» rispetto a «functioning as psychic "truth teller"» (Busch 2016: 339). Egli si appoggia a un'autrice molto autorevole, kleiniana anche lei, Hanna Segal. Costei evidenzia come l'analisi sia la sola disciplina che considera terapeutica la ricerca della verità (ma non – aggiunge – la verità con la "T" maiuscola, che non può essere trovata e cambia) (*cit. in* Busch 2016: 339). Busch enfatizza che «the search for *psychic truths* is the domain of psychoanalysis» (341), e ne conclude che

⁴ Non vorrei mancare di evidenziare il rapporto di discendenza, sia pur parziale, della verità emotiva o della verità come unisono rispetto alla verità narrativa, sebbene l'accento sia posto nel primo caso sull'emozionale-sensoriale, nel secondo sul narrativo-linguistico. La categoria dell'estetica, forse, è la più idonea a rappresentarne il *trait d'union*.

«psychoanalysis is not only about discovered psychic truth; it is also a method of *searching for psychic truths*» (357). Questo bene si combina con il cambiamento degli obiettivi della psicoanalisi dell'ultimo mezzo secolo che sempre Busch efficacemente sintetizza evidenziando come «the patient's capacity to *know how to know* her mind has gained importance in comparison to *knowing what is in her mind*» (352) e che «the focus is now on psychic truths that emerge *in the here and now* of the session» (353). Questo a sua volta fa sì che «rather than primarily searching for buried memories, we now attempt to transform what is underrepresented into ideas that are represented in a more complex fashion» (357). Il che apre a una ulteriore problematica: il rapporto tra verità, realtà psichica e *irrappresentabile*. Forse qui si situa una differenza sostanziale rispetto all'orientamento kleiniano sopra citato nella misura in cui il concetto di verità psichica ne esce inevitabilmente trasformato se si parte da rappresentazioni psichiche definite oppure ancora informi: come scoprire una fantasia mentale che non è stata allontanata dalla coscienza a opera della rimozione, bensì che, rimasta a uno stadio embrionale, non è mai giunta pienamente a rappresentazione?

Questo pone in tutta la sua problematicità la questione così riassunta da Wendy Katz:

Is the analyst's task, then, not only to help the patient discover what he does not want to know, but also to help him become able to imagine what he has never known? And if the latter, what might it mean to apply the term *truth* to these imaginings?» (Katz 2016: 505).

In altri termini, come sempre si chiede Katz, quanto emerge nel transfert si riferisce alle fantasie e alla realtà psichica che albergano nella mente del paziente o è piuttosto creato in quel momento tra

analista e paziente, «as a way of representing something never before represented» (512)? Sostenere, come fa l'autrice, che la maggior parte degli analisti conviene comunque che la verità sia una qualità dell'esperienza piuttosto che semplicemente un attributo della rappresentazione (522) riesce davvero a risolvere il dilemma, da un punto di vista epistemologico e clinico? Civitarese vi si misura proponendo un concetto di verità come *unisono* che si integri dialetticamente con quello della verità come immediatezza (*immediacy*), proposto dagli autori kleiniani. Con tale termine questi ultimi fanno riferimento al fatto che «nel perseguire la verità psichica ciò che è necessario non sia la conoscenza astratta e distante, bensì l'incontro immediato con tale verità» (Blass 2011: 1155), cioè nel qui e ora del transfert. Civitarese afferma che tale integrazione dialettica potrebbe costruire un nuovo *common ground* per la psicoanalisi (2016: 449). Parlando di *Truth as Unison* l'autore valorizza naturalmente l'aspetto emozionale della verità oltre che beninteso quello intersoggettivo e, in piena coerenza con l'approccio bioniano, si riferisce anch'egli a un *truth drive* (484), concludendo:

why is truth so important for psychic growth? [...] what we call truth is none other than a process of *at-one-ment*, of unison. [...] Through the process of unison, the mind is developed, step by step, in the presence of another mind» (485).

Per l'autore la verità emozionale, pur non più identificabile con le cose come effettivamente accaddero, esprime l'altro lato della medesima medaglia, altrettanto importante della conoscenza razionale nella generazione di senso (488). Dunque "verità" può essere un altro nome per concetti come *unison* o *at-one-ment* (495) e risulta comunque possibile «tracing a continuum between this truth-as-unison and the human truth as consensual truth and linguistic game» (496).

Sono possibili a questo punto diverse riflessioni. Innanzi tutto, sottolineare come al centro della psicoanalisi vi sia non la verità, ma la ricerca della verità, come fanno Segal e Busch, rappresenta forse un punto di confluenza con la posizione dell'ermeneutica. Anch'essa infatti attesta la reciprocità tra verità e interpretazione, come posta da Parryson: «della verità non c'è che interpretazione, non c'è interpretazione che della verità» (1971: 53) (vedasi oltre). Tale aforisma meglio di infinite discussioni mostra nella sua essenzialità la distanza dell'ermeneutica da ogni fondamentalismo e da ogni relativismo. Del resto, l'affermazione del filosofo padovano che gli esseri umani siano destinati a interpretare non altro che la verità si mostra coerente anche con la concezione kleiniana che fa riferimento a una pulsione epistemofilica o con quella bioniana che pure considera la verità come un istinto o come cibo per la mente⁵.

Ciò detto le riflessioni psicoanalitiche in tema di verità possono però generare anche delle riserve. Ad esempio, dal fatto che la verità possa considerarsi una pulsione non ne discende necessariamente la sua valenza terapeutica. Certo – per proporre un raffronto con l'altra pulsione di vita, la *libido* – da una sua inibizione, in forme dirette o sublimite, possono derivare severi impedimenti a uno sviluppo psichico sano, ma ciò non significa che la libido, né la ricerca della libido siano *di per sé* terapeutiche... A questo punto ci giunge in soccorso il correttivo di riferirsi a una verità emozionale e non cognitiva. D'altro canto, occorre considerare lo spartiacque del linguaggio, che genera profonde differenze tra l'unisono madre-neonato e quello analista-paziente. L'immediatezza della diade primaria è infatti persa per sempre e forse irraggiungibile proprio a ragione dell'emergere del linguaggio e

⁵ «La verità sembra essere qualcosa di essenziale per la salute psichica» (Bion 1962: 105) e la «carenza di verità» provocata da una mancata soddisfazione del «bisogno di essere consapevoli di un'esperienza emotiva» provoca un effetto sulla personalità che «è analogo a quello che nel soma produce l'essere in preda alla fame» (*Ib.*).

con esso della dimensione "logica" della verità e dei fattori che la condizionano (la teoria e l'ideologia, ad es.). Da questo punto di vista quei modelli in genere contrapposti (seppure integrabili dialetticamente) che mirano l'uno al disvelamento della realtà psichica (il modello archeologico ricostruttivo che fa perno sull'inconscio rimosso), l'altro allo sviluppo dell'apparato di pensiero (il modello costruttivo che fa perno sull'inconscio irrapresentabile) possono soffrire ambedue di una criticità condivisa: la "pesantezza" (e l'inverificabilità/non falsificabilità) dei modelli teorici (o metapsicologici) che li sovrastano. Essi possono rendere l'interpretazione, sia ricostruttiva con riferimento al passato sia costruttiva con riferimento al qui e ora, troppo "theory loaded" e dunque impropriamente gravata da meccanismi "proiettivi". Mi riferisco al rischio che il *phantasieren* dell'analista (costruito con la mediazione di suddetto modello teorico) venga trasferito alla mente del paziente. Così avremmo pazienti la cui mente è affollata di pensieri rimossi (e relativi costrutti teorici) freudiani, oppure di fantasie kleiniane o ancora di matrice bioniana, intersoggettivista, e così via. Si tratta semplicemente di diverse facce della verità e della realtà psichica, tutte parimenti legittime o siamo andati un po' troppo oltre? Si tratta di modelli incompatibili o piuttosto incommensurabili o ancora semplicemente di diversi punti di osservazione della medesima realtà psichica e dunque tra loro commensurabili e compatibili? Vero è che la comunità dei ricercatori dovrebbe apertamente limitare le derive verso concezioni teoriche troppo distanti e in conflitto tra loro, ma in verità suddetta comunità non appare poi così potenzialmente "illimitata"⁶. Innanzi tutto, gli

⁶ L'aspetto problematico della "comunità illimitata della comunicazione" (Apel 1988) risiede nella constatazione che «anche un alto grado di consenso intersoggettivo concernente particolari ipotesi sostenute entro una comunità di ricercatori non è nulla di più d'un semplice indizio della verità di queste ipotesi, come dimostra anche soltanto il fatto che esso sarà anche sempre presente in una setta fortemente dogmatica» (Buzzoni 1989: 159). Inoltre, non va ignorato come una teoria della verità esclusivamente basata sul consenso si presti facilmente a diverse critiche: c'è il rischio di un regresso all'infinito (il consenso non può che fondarsi su un precedente consenso) (Ghisu 1997); non rende conto delle discontinuità della storia della scienza (*Ib.*); non

psicoanalisti sono una piccola parte dei ricercatori che si occupano della psiche e della psicologia e inoltre le differenziazioni cui ci ha abituato l'attuale pluralismo, pur con tutti i *common ground* possibili, non sono da poco. Tali differenze inoltre crescono a dismisura se immaginiamo la comunità illimitata della comunicazione espandersi transtoricamente includendo gli psicoanalisti del tempo di Freud, quelli del periodo post-bellico, quelli del secondo Novecento (con i già citati Glover, Strachey e Spence inclusi), sino agli autori contemporanei. Se poi "correggiamo" il tradizionale concetto di realtà psichica optando per una concezione emozionale della verità non si aprono problemi altrettanto critici? Ad es., come differenziare una concezione emozionale della verità dalla "verità sentita" e indubitabile dell'esperienza delirante? L'interrogativo può apparire – e in effetti è – un po' paradossale, ma non di meno in linea di principio legittimo, tant'è che uno analogo se l'era posto lo stesso Freud (1910) a proposito di verità della metapsicologia e verità della psicosi (Martini 2020). Ma pur senza giungere a questi estremi, la verità "sentita" non è insidiosamente affine alla verità condivisa all'interno di un gruppo religioso e politico? E questa (scomoda) affinità non è rafforzata proprio *a ragione del* filtro teorico che, seppur necessario, si intromette all'interno della esperienza emotiva dell'analisi direzionandola con decisione (filtro teorico che invece non entra in gioco all'interno dell'esperienza madre-bambino, se non come un più generale condizionamento sociale)?

Ma al di là di ciò è davvero legittimo estendere così tanto il concetto di verità nel senso dell'unisono e dell'emozionale? Con quali vantaggi rispetto a considerare più semplicemente come fattori terapeutici l'empatia e l'intesa emozionale, se non recuperando la tradizione veritativa della psicoanalisi, ma dando alla parola un significato assai

è epistemologicamente rilevante laddove già sussiste il consenso e nel contempo non è utilizzabile laddove persista la controversia (Erwin 1997).

difforme? Naturalmente la questione si pone non solo in senso meramente terminologico, ma anche clinico, nella misura in cui si ritiene che sia il contenuto specifico dell'interpretazione e non (solamente) la funzione contenitivo-comprensiva a generare il cambiamento. Ma è il *contenuto specifico* dell'interpretazione – e dunque la sua efficacia nel cogliere la realtà psichica, sia essa la realtà psichica del passato che quella del *qui e ora* – a generare il cambiamento? Oppure questo è mosso soprattutto dalla *ricerca di senso* (e dunque dalla spinta alla simbolizzazione) che l'interpretazione, in modo *relativamente* indipendente dal suo contenuto, attiva nel paziente? Debbo confessare che le svariate posizioni degli autori cui ho fatto cenno sopra non mi sembrano così facilmente integrabili (al pari di quelle di area filosofica). Non solo: il rilievo che (almeno su di un piano teorico) certi modelli volti a privilegiare l'emozionale, l'inconscio irrapresentabile, la generazione dell'apparato di pensiero, continuano tuttavia a fornire al *contenuto* dell'interpretazione mi parrebbe per certi versi contraddittorio col modello stesso (in quanto esso non prevede rappresentazioni compiute costitutive di una realtà psichica).

Purtroppo, come già accennavo, non possiamo trascurare la funzione sconvolgente del linguaggio nel trasformare e sovvertire quell'unisono emozionale che nel modello madre-bambino così spesso evocato dalla psicoanalisi pertiene alla fase prelinguistica dell'infante. Inoltre, non è secondario che in analisi il linguaggio svolga bidirezionalmente la sua *funzione traduttiva dell'emozionale*: l'analista traduce linguisticamente le emozioni del paziente e questi a sua volta converte in "materia affettiva" l'interpretazione dell'analista. Così la unidirezionalità della trasmissione del linguaggio dalla madre al bambino (e con essa quanto Piera Aulagner chiama "violenza dell'interpretazione",

1975-92), viene stravolto dalla reciprocità e l'unisono è necessariamente trapassato dalla spada del linguaggio⁷.

L'attitudine che io definirei "ermeneutica" – e in cui sento di riconoscermi – potrebbe allora caratterizzarsi per assegnare un ruolo centrale non all'interpretazione, né all'interpretazione di transfert, bensì alla funzione traduttiva dell'analista (Martini 2020). È questa una traduzione *intersemiotica* che pesca nel magma emozionale dell'altro. L'analista tenta di tradurre l'intraducibile – e cioè le emozioni del paziente – generando e stimolando in tal modo una sua potenzialità interpretativa/traduttiva e dunque una sua capacità simbolizzante. Egli dovrebbe dunque favorire la crescita della pulsione di verità nel paziente, non "soddisfarla" (senza peraltro tirarsi indietro in caso di vistose incongruenze). Occorre riconoscere che della psicoanalisi è indubbiamente specifica la ricerca della verità, come sosteneva la Segal, ma l'agente di tale ricerca altri non è che il paziente. Funzione dell'analista è invece creare il contenitore emozionale (il setting) entro il quale questa ricerca possa aver luogo.

⁷ Immaginiamo un gruppo di persone che stiano osservando un suggestivo fenomeno della natura e che siano immersi in questa esperienza estetico-estatica. Un membro del gruppo con una competenza specifica potrebbe iniziare a riflettere su quel fenomeno da un punto di vista meteorologico, o fisico o anche storico, letterario, religioso o antropologico (segnalando ad esempio in che modo fenomeni analoghi a quello siano stati interpretati nel corso della storia). Queste interpretazioni inevitabilmente verrebbero a interferire – nel senso tanto del possibile accrescimento quanto del possibile decremento – con la condizione estetico-estatica che il fenomeno ha generato. Questo può valere anche per la condizione di condivisione empatica generata dal setting analitico e per l'interferenza del linguaggio, che è altrettanto essenziale all'esperienza psicoanalitica. Rimane tutto da definire quanto a rafforzare il carattere trasformativo di quell'esperienza contribuisca il linguaggio di per sé, la ricerca di senso che esso media o infine la sua capacità veritativa di cogliere, dalla prospettiva più appropriata e utile, l'essenza di quel fenomeno, cioè – nel caso dell'analisi – la realtà psichica nella duplice variante di realtà intrapsichica storica e realtà psichica condivisa del qui e ora.

2. A quale realtà si volge la verità?

Da quanto sopra è già bene emerso come a rendere la questione della verità così complessa concorra, tanto in filosofia quanto in psicoanalisi, l'incerto statuto della realtà stessa.

Che cosa è la realtà e cosa la realtà interna? Dovremmo lasciare la prima questione ai filosofi, i quali – come vedremo – hanno non poche difficoltà nel fornire, dopo millenni, una risposta univoca, e insieme affidare alla psicoanalisi il compito di inquadrare la seconda, ma anche in tal caso gli ostacoli non sono da poco. Un primo insorge nel differenziare la realtà psichica dalla realtà interna, ammesso beninteso che tale differenziazione sia necessaria e legittima. Anche in questo ambito non sembra esserci troppa concordanza. Proviamo a confrontare ad esempio un testo classico come la *Enciclopedia della psicoanalisi*, con un più recente glossario di cui è corredato un trattato di psicoanalisi nordamericano. Per Laplanche e Pontalis (1967) la realtà psichica, stando al testo freudiano, non solo è «ciò che per il soggetto assume, nel suo psichismo, valore di realtà» (491), ma è anche «legata all'ipotesi freudiana riguardante i processi inconsci». Ne consegue che «Usata nella sua accezione più rigorosa [...] designerebbe il desiderio inconscio e il fantasma a esso legato» (492), venendo così implicitamente esclusa dal suo ambito ogni forma di reverie, fantasia e desiderio che albergano nella coscienza o nel preconcio. Per gli autori del *Glossario* incluso nel volume *Psicoanalisi. Teoria-Clinica-Ricerca* (eds. Person, Cooper e Gabbard 2006), non pare invece necessario porre una distinzione tra realtà psichica e realtà interna, laddove la differenza posta dalla psicoanalisi risulterebbe tra realtà 'esterna' o 'oggettiva' e realtà 'interna' o 'psichica'. Questa seconda «è determinata dai desideri inconsci, dalle percezioni, dalle tracce mnestiche e dalle fantasie relative alle prime esperienze e relazioni oggettuali» (2006: 912). Come si vede il riferimento all'inconscio non è più vincolante, ma affiancato a percezione, memoria e fantasia.

Se ora torniamo rapidamente al testo freudiano, troviamo effettivamente conferma dell'ipotesi "restrittiva" di Laplanche e Pontalis, ma forse anche qualcosa in più. Un primo riferimento di rilievo è presente in *L'interpretazione dei sogni*, ove in effetti il vincolo con l'inconscio è posto in modo forte: «Quando si hanno di fronte i desideri inconsci, portati alla loro espressione ultima e più vera, bisogna dire che la *realtà psichica* è una particolare forma di esistenza che non dev'essere confusa con la *realtà materiale*» (Freud 1899: 564). In *Totem e tabù* è inoltre posta una correlazione tra sovrabbondanza di realtà psichica e nevrosi. Anche qui il riferimento all'inconscio parrebbe implicito, ma non così vincolante: «La nevrosi è caratterizzata dal porre la realtà psichica al di sopra della realtà di fatto, di reagire ai pensieri con la stessa serietà con cui gli uomini normali reagiscono soltanto di fronte ai fatti reali» (Freud 1912-13: 162). In modo molto simile nella *Introduzione alla psicoanalisi* si afferma: «Queste fantasie possiedono una *realtà psichica* in contrasto con quella *materiale*, e noi giungiamo a poco a poco a capire che *nel mondo delle nevrosi la realtà psichica è quella determinante*» (Freud 1915-17: 524). Vedremo poi come rispetto alla psicosi il discorso freudiano affianchi al concetto di realtà psichica quello di verità. Il tema della realtà psichica torna infine, in modo direi insistente e particolarmente significativo, nel saggio su *Il perturbante*. Qui Freud lo riconnette con il tema della magia: «Qui poggia anche buona parte del turbamento suscitato dalle pratiche magiche. L'elemento infantile, che domina anche la vita psichica dei nevrotici, è presente in questo caso come eccessiva accentuazione della realtà psichica rispetto alla realtà materiale, tratto questo che si ricollega all'onnipotenza dei pensieri» (Freud 1919: 105). Analogo collegamento viene posto più oltre con i complessi infantili: «Nel caso del perturbante proveniente da complessi infantili il problema della realtà materiale non si pone affatto, essendo il suo posto occupato dalla realtà psichica» (110).

Ma il rapporto tra realtà interna e realtà esterna non è certo scevro dal creare problemi anche alla psicoanalisi contemporanea. Certamente può trovare molti concordi (incluso l'autore di questo scritto) l'affermazione che il processo psicoanalitico «nei casi favorevoli porta all'esperienza di una *realtà dialettica*» (H. Blass 2020: 93) e che i due membri della coppia analitica «si trovino su un'interfaccia tra il mondo esterno e il mondo interno» (100). Tuttavia, il rischio che questa dialettica poggi su fattori che in definitiva sono di natura ideologica è dietro l'angolo. Rinviano alla comunità della comunicazione di Apel e citando Habermas, Heribert Blass prosegue infatti asserendo che nell'ascoltare le proprie reazioni emotive interiori l'analista fa riferimento alla comunità della comunicazione rappresentata in tal caso dalla «comunità internazionale psicoanalitica» (*Ib.*). Questa può consentirgli di maturare convinzioni che, in linea con quanto sostiene Habermas (di cui cita un lavoro del 2019), pur essendo fallaci possono ricevere un consenso di lungo periodo, di cui la realtà stessa è risultato (98 e 100). Ma l'idea apeliana della comunità illimitata della comunicazione (Apel 1988) e il "consenso di lungo periodo" non rischiano di subordinare in modo forte la percezione della realtà – e soprattutto della propria e altrui realtà psichica – al pregiudizio rappresentato dalle teorie prevalenti in un dato momento (sia pur col correttivo che consente l'attuale pluralismo)? Non si tratta in fondo dell'entrata in gioco di una certa *ideologia* psicoanalitica che viene a minare l'auspicata posizione *fenomenologica* dell'analista? D'altro canto, è davvero possibile una epochizzazione della teoria nel tentativo dell'analista di muoversi entropicamente nella comprensione della realtà psichica dell'altro? Evidentemente no. Dunque la questione, come si vede, tanto in ambito psicoanalitico che filosofico non ha soluzione e incide anche sull'idea stessa di realtà psichica di cui ai tempi di Freud si aveva una concezione *oggettiva* fortemente condivisa dalla comunità psicoanalitica, che oggi

nella stragrande maggioranza appoggia con altrettanta convinzione una concezione *relazionale* della stessa...

Del resto in un recente *focus* sulla realtà psichica, autori di differenti orientamenti e provenienza geografica paiono concordi nell'affermare che il processo analitico implichi una «continua costruzione cocreativa». Essa si affianca «con il più tradizionale lavoro archeologico che consiste nello scoprire e interpretare gli elementi mentali più pienamente formati, ma repressi o comunque nascosti o travisati» (Levine 2018: 528). In una prospettiva classica, a rigore, solo questi ultimi andrebbero a costituire la realtà psichica. Peraltro l'idea della «costruzione cocreativa» è coerente con «l'idea che la cura psicoanalitica non consiste nel portare o riportare alla coscienza, magari attraverso l'interpretazione, i contenuti inconsci della psiche del paziente quanto, piuttosto, nell'aiutare quest'ultimo a 'creare' pensieri, rappresentazioni, eventualmente, sogni, quindi, potremmo dire a creare la sua realtà psichica» (Conrotto 2018: 549).

Ma accenniamo ora all'accanimento con cui i filosofi si sono interrogati intorno alla questione della realtà. Non essendo questa la sede per ripercorrere la storia del concetto, vorrei tuttavia soffermarmi sul nodo tra realtà e storia/storiografia perché significative sono le corrispondenze (come evidentemente anche le differenze) con la problematica che attraversa l'epistemologia della psicoanalisi relativamente al rapporto tra realtà psichica del passato e realtà psichica nell'*hic et nunc* del transfert (oltre che beninteso tra realtà interna e realtà storica, coi relativi rimandi alla questione del trauma).

È Paul Ricœur nella sua opera del 2000 *La memoria, la storia, l'oblio* ad affrontare compiutamente (e interrogativamente) la questione della corrispondenza tra storia e ricostruzione storica, nell'ambito del capitolo 3 della seconda parte dell'opera, dedicato appunto a *La rappresentazione storica*. La «posta in gioco» è appunto «discernere la capacità del discorso storico a rappresentare il passato» (Ricœur

2000: 339). Questa capacità è chiamata dall'autore con un termine che, oltre ad avere una lunga storia all'interno del pensiero filosofico (da lui ripercorsa nella nota conclusiva del capitolo), appartiene anche al vocabolario freudiano: *rappresentanza*. Già oggetto della riflessione ricœuriana nel *Saggio su Freud*, la rappresentanza è definita, ora con riferimento alla storiografia, come «l'intenzionalità stessa della conoscenza storica, che si innesta su quella della conoscenza mnemonica in quanto la memoria è *del* passato» (339). I nodi del problema sono posti da Ricoeur nelle pagine immediatamente seguenti: «In che modo mantenere la differenza di principio tra l'immagine dell'assente come irreal e l'immagine dell'assente come antecedente?» (340); «quale differenza separa la storia dalla finzione, se l'una e l'altra raccontano?» (345); «possiamo forse definire questa posta in gioco referenziale in altri termini che quelli della corrispondenza, dell'adeguazione?» (403).

Le risposte che il filosofo si dà rimandano al paradigma del *realismo critico* (cfr. 402), sinteticamente definito da Lecis come «un modo di intendere il nesso tra verità e realtà, nonché una particolare versione della funzione rappresentativa della storia; si potrebbe dire una prospettiva simmetricamente distante dal realismo metafisico e dal relativismo storiografico» (Lecis 2015: 112). Da notare che al realismo critico si riferisce in modo esplicito anche Charles Hanly quando, in posizione critica verso il narrativismo psicoanalitico, pone la corrispondenza alla realtà psichica e storica come criterio determinante il carattere veritativo di un'interpretazione (1992). Dal suo canto Ricoeur non nasconde la critica a un modello significante-significato che tende alla «messa all'indice del referente» (Ricoeur 2000: 353):

Per quanto gli effetti sul racconto di finzione possano essere discutibili senza essere disastrosi [...] altrettanto essi hanno potuto essere devastanti per il discorso storico, la cui

differenza con il racconto di finzione riposa sulla prospettiva referenziale che lo attraversa (*Ib.*).

Di conseguenza,

a differenza del patto fra un autore e un lettore di finzione che riposa sulla duplice convenzione di sospendere l'aspettativa di qualsiasi descrizione di una realtà extralinguistica e, di contro, di favorire l'interesse del lettore, l'autore e il lettore di un testo storico convengono che verranno trattati situazioni, avvenimenti concatenamenti, personaggi che sono realmente esistiti in precedenza, vale a dire prima che ne sia fatto il racconto, laddove l'interesse o il piacere per la lettura vengono quasi in aggiunta (396–397).

A questo punto l'autore si pone un ulteriore interrogativo, per noi di particolare interesse: «Che cosa il termine 'verità' può aggiungere al termine 'rappresentanza'?». Tale questione sembra alzare ulteriormente il tiro rapportando la storia non più solo con la memoria, ma anche con le scienze umane e le scienze della natura e richiamare in gioco le categorie della corrispondenza e dell'adeguazione (cfr. 402–403). Nella sua opera Ricœur dialoga in più punti con la posizione di White, che per certi versi può definirsi narrativista (significative le analogie con Spence), se non antirealista. Questo è evidente soprattutto laddove White sostiene, come commenta Lecis, che gli eventi storici «non hanno valore proprio, ma lo acquistano per la decisione dello storico di *configurarli (ordering)* secondo una modalità o l'altra di intreccio (tragico, comico ecc.)» (Lecis 2017: 300). Ricœur al contrario, pur non contrapponendo alle teorie narrative un realismo ingenuo, non è disposto a pagare il prezzo di «questa strategia antirealista, imperniata sull'assunto, poco plausibile, che sotto il livello di concettualizzazione

di base della storia si trovi solo un dato totalmente informe» (311), né a sacrificare – come già si è visto - «la dimensione referenziale che fa la differenza tra *fiction* letteraria e scrittura storiografica» (319). Tuttavia il discorso di Ricœur, tanto da un punto di vista filosofico generale che di filosofia della storia, rimane aperto, recando questa apertura anche una quota di inevitabile ambiguità. Indubbiamente per Ricœur, parlando del rapporto tra fatto storico e sua traduzione storiografica è essenziale il concetto di rappresentazione, intesa come

frutto di una dialettica complessa tra immaginazione e realtà, tra linguaggio, esperienza e mondo, tra memoria e tempo, tra lavoro d'archivio e testimonianza, tra ricostruzione rappresentazionale (dello storico) e comprensione-rifigurazione (da parte del lettore)» (Busacchi 2017: 282).

Ne deriva che, in riferimento alla rappresentazione, «il reale sta nello stesso senso in cui sta il noumeno kantiano rapportato al fenomeno» (288). Sospeso tra la dimensione *tendenzialmente* narrativa dell'agire umano (290) e «un'idea di irriducibilità della realtà e di referenzialità basica della realtà» (Busacchi 2020: 61), il discorso ricœuriano riconosce la necessità, ma insieme lascia aperto «il dilemma del dar forma alla ricostruzione rappresentativa del processo degli accadimenti più vicina a come gli accadimenti si sono dati [...], cioè sono stati concepiti, vissuti/esperiti, rappresentati, creati, raccontati...» (Busacchi 2017: 292).

Questa "ambiguità" non è forse della medesima natura di quella che continua a gravare sul rapporto tra realtà interna e realtà esterna in psicoanalisi? Se oggi non è più accettabile leggere la realtà esterna alla luce del realismo ingenuo che forse affliggeva la filosofia positivista e le concezioni scientifiche del primo Novecento, non è certo nemmeno possibile attribuire alla realtà interna, o psichica che dir si voglia, uno

statuto "realista" maggiore di quello di cui attualmente gode la realtà storica! Ma questo conduce necessariamente a posizione narrative e/o fa della psicoanalisi una disciplina antirealista? Come si è visto Ricoeur ritiene questa posizione, discutibile nel caso del racconto di finzione, ma *devastante* nel caso del racconto storico (Ricoeur 2000: 353). Parimenti disastrosa dovremmo pensarla nel caso della realtà psichica... Dunque parrebbe non esservi soluzione, se non *mettere al lavoro* l'ambiguità stessa, tollerando di rimanere nella sua orbita.

Torniamo dunque più specificatamente, tenendo a mente le questioni di metodo sollevate in *La memoria, la storia, l'oblio* alla questione della realtà interna. Già si è visto come il concetto freudiano di realtà psichica sia stato indubbiamente rafforzato dalla fantasmizzazione dell'inconscio operato dalla Klein e dall'uso dell'interpretazione che ne è derivato. Con questa autrice l'aggettivazione "interna - esterna" acquisisce rilevanza forse ancor maggiore di "psichica" ed è nel contempo costantemente evidenziata l'interazione tra le due⁸. Nel contempo la realtà psichica, sempre intesa in senso obiettivabile, è spesso correlata dalla Klein al processo di psicogenesi, ad es. laddove segnala come «L'Io maggiormente integrato [*grazie all'acquisizione della posizione depressiva, nota mia*] si trova sempre più di fronte a una realtà psichica dolorosa» (446). È interessante notare come pur partendo da tali posizioni il percorso bioniano abbandoni progressivamente il riferimento "referenziale" al passato sino a costruire la base per posizioni postbioniane che adottano una convenzione narrative centrata sullo scambio transferale. Il problema non solo epistemologico ma anche clinico che qui si pone è duplice. La prima questione concerne il passaggio da una concezione storica a una concezione narrative della verità. Questo

⁸ «Esperienze esterne che suscitano angoscia attivano simultaneamente, anche in individui normali, angoscia di origine intrapsichica. All'interazione tra angoscia reale e angoscia nevrotica - o, per dirlo in altri termini, all'interazione tra angoscia originata da cause o fonti esterne e angoscia originata da cause o fonti interne - fa riscontro l'interazione tra realtà esterna e realtà psichica» (Klein 1948: 451).

incrementa l'efficacia trasformativa di una interpretazione che rimane comunque strettamente vincolata al campo analitico e al mondo interno (come già quella kleiniana), con esclusione dei riferimenti alla realtà esterna? La seconda questione concerne il trasferimento dell'istanza veritativa dal passato al *qui e ora* della relazione analitica: il vero che si intende disvelare è riferito non più alla realtà psichica *che era nella mente dell'analizzando*, bensì a quella *che si costituisce nel campo analitico*. Questo non potrebbe incrementare l'aspetto "ipse dixit"⁹ dell'interpretazione stessa, a dispetto della "dichiarazione d'umiltà" conseguente all'opzione narrativista? Mi sembra insomma che non si possano ignorare le problematiche cliniche che derivano dal tendenziale azzeramento della realtà oggettiva esterna a favore delle trasformazioni in sogno (Ferro 2010 e 2013) e dal «principio dell'assoluto antirealismo del campo analitico (che ovviamente corrisponde all'assoluto realismo della realtà psichica inconscia!)» (Civitaresse 2013: 157).

Proprio per cercare di salvare gli innegabili punti di forza (clinici) delle posizioni narrativiste senza trascurare l'istanza realista cui tanto l'idea di realtà interna che esterna soggiacciono ho proposto di dare particolare rilievo e valore al paradigma della *traduzione* (Martini 2020). Il punto di forza del paradigma traduttivo rispetto a quello narrativo sta proprio nel pescare a ritroso nella storia di una vita e soprattutto nella "materia affettiva" precedente (e dunque anche nella realtà psichica). L'«essente stato» (Ricoeur 1998: 11) rimane la base per la costruzione del sé, della sua identità, nel passaggio bidirezionale tra coscienza, inconscio, affetti, sensorialità, *Körper, Leib*. Questa traduzione a ritroso, teoricamente infinita, attesta la necessità del riconoscimento di ciò che la precede, di ciò che siamo stati, ma insieme ne

⁹ Vale a dire una autorevolezza dell'analista indipendente da una ricerca della realtà psichica preesistente e sostenuta piuttosto dall'accreditamento della sua teoria in quel dato momento all'interno della comunità psicoanalitica.

permette la trasformazione. La traduzione, dunque, come trasformazione del già dato: qui torna preziosa l'idea di *Nachträglichkeit*, che forse è possibile incrociare anche con quella gadameriana di *Wirkungsgeschichte*, storia degli effetti. È interessante rimarcare come l'impossibilità di isolare un episodio storico dai suoi successivi *effetti nella storia* e, al limite, dalla *stessa storia della ricerca su quel tema* (Gadamer 1972: 350), rimandi in modo abbastanza immediato alla *Nachträglichkeit* freudiana (1896). Pure in campo analitico la trasformazione del valore dell'esperienza attraverso il ricordo vale naturalmente anche all'interno della *stessa storia della ricerca su quel tema*, e dunque all'interno del transfert e dell'analisi.

Il paradigma della narrazione, al contrario, non implica questo vincolo al già dato, alla identità pregressa, o comunque ne consente una eccessiva sfumatura.

3. L'incunarsi del simbolo tra verità e realtà

Un altro modo per cogliere la dinamica di tipo veritativo che correla realtà esterna e realtà interna può procedere dall'idea di simbolo. La capacità di simbolizzazione, mediata e sollecitata dall'interpretazione e dalla relazione stessa, rappresenta una sorta di nutrimento per la mente, assai più del semplice "dire la verità". Però, nel momento in cui si sostiene che il simbolo e non la verità è nutrimento per la mente, bisognerà anche precisare che *il simbolo è geneticamente strutturato in modo da tendere alla verità*. Qui tornano in gioco le basi "materiali" dell'epistemofilia: il desiderio di conoscenza si rivolge sempre all'immediato mondo esterno che circonda prima l'infante e poi l'uomo e al mistero che racchiude. Tale mistero apre la strada al mito e alla favola. Persino essi, però, non sono mai un "puro raccontare non obbligatorio", produzioni fantastiche assolutamente libere e svincolate, bensì rispondono a un basilare bisogno umano. La pulsione epistemofilica si giustifica ed "esiste" solo alla luce del desiderio di affrancarsi

dall'indifferenziato. La sua iscrizione nel *biòs* ci induce, per così dire, a inserire la coerenza, o meglio il desiderio di coerenza, all'interno di una tensione obbligata verso la corrispondenza con il reale (voler cogliere il mondo). L'epistemofilia è dunque vincolata alla materialità del mondo che ad essa si offre come oggetto esperienziale e di desiderio. Questo mondo ne è il referente, senza di esso la conoscenza è impossibile.

Per illustrare ulteriormente il rapporto che dovrebbe intercorrere tra simbolo e verità, risulta illuminante la definizione di *mito*, che propone Pareyson, che mi sembra estensibile ad ogni forma di pensiero simbolico in genere:

per 'mito' intendo quel livello profondo del rapporto ontologico, quell'interpretazione originaria della verità, quel contatto con l'inoggettivabile, il quale non deve considerarsi come contrapposto a 'realtà', perché il mito è esso stesso un'esperienza esistenziale della realtà; non contrapposto a 'storia', perché il mito è esso stesso un racconto, una narrazione, una storia delle epoche dell'eternità, delle epoche della storia umana, della storia temporale; né contrapposto a 'verità', perché esso stesso è la verità in quanto esistenzialmente interpretata e posseduta [...] (Pareyson 1995: 25).

Dunque, la ricerca del proprio Sé (che è anche una ricerca di verità) è la via attraverso cui si attua la psicoanalisi: non solo la via regia, ma la via ineludibile. Poiché la psicoanalisi implica l'autoriflessione, non può prescindere. I suoi fattori terapeutici sono magari altrove, ma il percorso non può essere diverso, se non spostandoci nel terreno delle ideologie.

Tornando a quanto affermava Busch sulla scorta di Hanna Segal, senza aderire alla affermazione forte che la *scoperta* della verità è terapeutica, va comunque riconosciuto che la *ricerca* della verità in

psicoanalisi è imprescindibile, connaturata al suo stesso metodo. Tale ricerca rappresenta la strada nel corso della quale può darsi il cambiamento, *probabilmente non per un suo effetto specifico, ma per l'intervento di altri fattori, che con essa rimangono tuttavia correlati*. In sintesi la pulsione referenziale è ineludibile tanto per lo storico, quanto per la coppia analitica al lavoro, ma per quest'ultima è ben lungi dal rappresentarne l'obiettivo finale, risultando piuttosto solo il punto di partenza per la risignificazione/simbolizzazione. Questo consente il rientro in gioco dell'interpretazione? La risposta è affermativa, ma prevede anch'essa un doppio passaggio ermeneutico. Al primo mi sono riferito in apertura e ora vorrei riprenderlo: «della verità non c'è che interpretazione, non c'è interpretazione che della verità» (Pareyson 1971: 53). Risiede qui la differenza con un'ermeneutica decostruttivista, che si arresta alla prima asserzione e rifiuta la seconda. Pareyson (1992) evidenzia con esemplare chiarezza le due possibilità dell'ermeneutica, a partire dalla constatazione (da tutti condivisa, ma dal senso non univoco) che la verità non si dia se non all'interno dell'interpretazione. Ciò può infatti significare: a) che la verità risiede nell'interpretazione come stimolo e norma, senza ridursi ad essa; oppure b) che la verità si dissolve nell'interpretazione.

Nel secondo caso – prosegue l'Autore – qualsiasi esito si giustifica, nell'assenza di ogni norma da seguire e di ogni distinzione tra fedeltà e tradimento e fra riuscita e insuccesso. Nel primo caso le interpretazioni degne del nome, cioè fedeli e riuscite, sono poche, circondate da una folla di discorsi erronei, falsi e insignificanti. Nel secondo caso vi sono tante interpretazioni quanti discorsi, e tutte le interpretazioni sono vere; anzi non vi sono verità, ma solo interpretazioni, senz'alcuna distinzione» (1992: 7-8).

Il secondo passaggio, cui ho accennato nel precedente paragrafo e che è stato trattato ampiamente altrove (Busacchi e Martini 2020), consiste nell'apportare una variante ai paradigmi interpretativo e narrativo grazie all'inserzione del paradigma traduttivo. Non potrebbe, la traduzione, proprio per il compito che già etimologicamente la impegna (implicito tanto nel *tra* quanto nel *tradere*) assicurare un vincolo di *rispetto del testo altrui*, di fedeltà al soggetto, e insieme un legame tra l'essere e il divenire, tra passato e futuro, tra la realtà psichica e le trasformazioni verso cui questa stessa preme?

Auguriamoci perciò che "le verità" della psicoanalisi contemporanea possano evitare il duplice rischio del narrativismo relativista e di una nuova metafisica della realtà psichica.

Il simbolo e la traduzione, intesi come un avvicinamento inevitabilmente segnato dall'*inachèvement*, potrebbero rappresentare un antidoto a questi pericoli.

Bibliografia

Agamben, G. 1998. Verità come erranza. In Donà M. (a cura di), *Sulla verità*. Padova: il Poligrafo, 13–17.

Ahumada, J.L. 1994. Interpretation and creationism. *Int. J. Psycho-Anal.*, 75: 695.

Allison, E., Fonagy, P. 2016. Quando è importante la verità? *Psicot.Sc.U.*, 54, (2020): 17–44.

Apel, K. O. 1988. La sfida della critica totale della ragione e il programma di una teoria filosofica dei tipi di razionalità. In Barbieri G., Vidali P. (a cura di) *La ragione possibile*. Milano: Feltrinelli.

Aulagnier, P. 1975-1992. *La violenza dell'interpretazione*. Roma: Borla, 1994.

Berti, E. 1998. Verità, interpretazione, confutazione. In Donà M. (a cura di), *cit.*, 19–23.

Bion, W. 1962. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972.

Blass, H. 2020. Dentro e fuori: la psicoanalisi come esperienza della realtà dialettica. *Riv. Psicoanal.*, 66: 93–109.

Blass, R.B. 2011. On the immediacy of unconscious truth: understanding Betty Joseph's "here and now" through comparison with alternative views of it outside and within Kleinian thinking. *Int.J. Psychoanal.*, 92: 1137–1157.

Blass, R.B. 2016. The quest for truth as the foundation of psychoanalytic practice: a traditional Freudian-Kleinian perspective. *Psychoanal. Q.*, 85: 305–337.

Busacchi, V. 2017. Fattualità e rappresentazione storica. In Lecis P.L., Lorini G., Busacchi V., Salis P., Loddo O.G. (a cura di), *Verità Immagine Normatività*. Macerata: Quodlibet, 279–293.

Busacchi, V. 2020. La rappresentazione storica: dilemma epistemologici tra ermeneutica e pragmatismo. In Busacchi V., Salis P., Pinna S. (a cura di), *Prassi, cultura, realtà. Saggi in onore di Pier Luigi Lecis*. Milano: Mimesis, 47–66.

Busacchi, V., Martini, G. 2020. *L'identità in questione. Saggio di psicoanalisi ed ermeneutica*. Milano: Jaca Book.

Busch, F. 2016. The search for psychic truths. *Psychoanal. Q.*, 85: 339–360.

Buzzoni, M. 1989. *Operazionismo ed ermeneutica. Saggio sullo statuto epistemologico della psicoanalisi*. Milano: FrancoAngeli.

Civitarese, G. 2013. Cyberspazio e il luogo dove avviene l'analisi. In Marzi A. (a cura di), *Psicoanalisi, identità e Internet*. Milano: Franco Angeli, 144–162.

Civitarese, M. 2016. Truth as immediacy and unison: A new common ground in psychoanalysis? Commentary on essays addressing "Is truth relevant"? *Psychoanal. Q.*, 85: 449–499.

Conrotto, F. 2018. Un'altra rivoluzione copernicana. *Rivista di Psicoanalisi*, 64(3): 549–556.

Davies, J.M. 2016. The Man Who Would Be Everything (To Everyone):

The Unconscious Realities and Fantasies of Psychic Truth and Change. *Psychoanal. Q.*, 85: 361–389.

Erwin, E. 1997. *Philosophy & Psychotherapy*. London: SAGE Publications.

Etchegoyen, H. 1986. *I fondamenti della tecnica psicoanalitica*. Roma: Astrolabio, 1990.

Ferraris, M. 1998. Macchine della verità. In Donà M. (a cura di), *cit.*, 55–58.

Ferro, A. 2010. *Tormenti di anime*. Milano: RaffaelloCortina.

Ferro, A. 2013. Prefazione. Persone, personaggi, ologrammi. In Marzi A. (a cura di), *Psicoanalisi, identità e Internet*. Milano: FrancoAngeli, 9–15.

Fornaro, M. 2020. “Verità”: in che senso in Psicoanalisi? *Psicot.Sc.U.*, 54: 50–53.

Freud, S. 1896. Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa. In *Opere*, vol. 2. Torino: Boringhieri, 1968.

Freud, S. 1899. *L'interpretazione dei sogni*. In *Opere*, vol.3. Torino: Boringhieri, 1967.

Freud, S. 1910. *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia descritto autobiograficamente*. In *Opere*, vol.6. Torino: Boringhieri, 1974.

Freud, S. 1912-13. *Totem e tabù*. In *Opere*, vol.7. Torino: Boringhieri, 1975.

Freud, S. 1915-17. *Introduzione alla psicoanalisi*. In *Opere*, vol.8. Torino: Boringhieri, 1976.

Freud, S. 1919. Il perturbante. In *Opere*, vol.9. Torino: Boringhieri, 1977.

Gadamer, H.G. 1972. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1983.

Ghisu, S. 1997. Dialogo, scienze, verità. *Atque*, 14/15: 39–70.

Greenberg, J. 2016. Editor's introduction: is truth relevant? *Psychoanal. Q.*, 85: 269–274.

Hanly, C. 1992. *The problem of truth in applied psychoanalysis*. New York: The Guilford Press.

Katz, W. 2016. The experience of truth in psychoanalysis today. *Psychoanal. Q.*, 85: 503–530.

Klein, M., 1948. Sulla teoria dell'angoscia e del senso di colpa. In *Scritti 1921-1958*. Torino: Boringhieri.

Laplanche, J., Pontalis, J.B. 1967. *Enciclopedia della psicanalisi*. Bari: Laterza, 1981.

Lecis, P.L. 2015. *I dilemmi della verità storica*. In Lecis P.L., Busacchi V., Salis P. (a cura di), *Realtà, verità, rappresentazione*. Milano: Franco Angeli, 107–126.

Lecis, P.L. 2017. Immagine e persuasione in storia. In Lecis P.L., Lorini G., Busacchi V., Salis P., Loddo O.G. (eds). *Verità Immagine Normatività*. Macerata: Quodlibet, 295–324.

Levine, H. B. 2018. La situazione epistemologica fondamentale: la realtà psichica e i limiti della teoria classica. *Rivista di Psicoanalisi*, 64(3): 513–531.

Magris, C. 1998. Che cos'è la verità? In Donà M. (a cura di), *Sulla verità, cit.*, 91–94.

Martini, G. 2020. La psicoanalisi verso un'identità *traduttiva*: In Busacchi V., Martini G., *L'identità in questione*. Milano: Jaca Book.

Martini, G. 2020. Lo psicotico come filosofo che interroga la realtà. *Riv. Psicoanal.*, 46(1): 127–146.

Migone, P. 2020. Nota a Allison E., Fonagy P. [2016]. *Psicot.Sc.U.*, 54, 23.

Pareyson, L. 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.

Pareyson, L. 1992. In Givone S., *Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson*. In Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '91*. Bari: Laterza.

Pareyson, L. 1995. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.

Pasqualotto, G. 1998. Verità. In Donà M. (a cura di), *Sulla verità, cit.*,

121–123.

Pearson, E.S., Cooper A.M., Glabbar G.O., a cura di, 2005. Glossario.

In *Psicoanalisi. Teoria-Clinica-Ricerca*. Milano: RaffaelloCortina, 2006.

Ricoeur, P. 2000. *La memoria, la storia, l'oblio*. RaffaelloCortina, 2003.

Schreber, D.P.1902. *Memorie di un malato di nervi*. Milano: Adelphi, 1974.

Severino, E. 1998. Verità, innegabilità e divenire. In Donà M. (a cura di), *Sulla verità, cit.*, 153–157.

Sini, C. 1998. Il soggetto e la verità. In Donà M. (a cura di), *Sulla verità, cit.*, 159–162.

Spence, D. P. 1982. *Verità narrativa e verità storica*. Firenze: Martinielli, 1987.

Strachey, J. 1934. La natura dell'azione terapeutica della psicoanalisi. *Riv. Psicoanal.*, 20, (1974): 92–159.

Vannini, M. 1998. Che cos'è la verità? In Donà M. (a cura di), *Sulla verità, cit.*, 185–189.

Vitiello, V. 1998. Verità e (è) menzogna. In Donà M. (a cura di), *Sulla verità cit.*, 195–199.

