

Phi e psi

Consulenza filosofica e psicoanalisi lacaniana

[elaborato autobiografico discusso nella sez. *Phronesis* “Triveneto” il 18 febbraio 2007]

di Giorgio Giacometti

Questo riferimento a *Hegel* non significa che non abbiamo nulla da imparare dell'elasticità della *maïeutica di Socrate*, o dal procedimento affascinante della tecnica con cui *Platone* ce la presenta - non foss'altro che per sperimentare in Socrate e nel suo desiderio l'enigma intatto dello psicoanalista, e per situare in rapporto alla scopia platonica il nostro rapporto con la *verità*: in questo caso, in modo tale che rispetti la distanza tra la reminiscenza che Platone è portato a supporre in ogni avvenimento dell'idea, e l'esaurimento dell'essere che si consuma nella ripetizione di *Kierkegaard*.

Jacques Lacan

Alla fine del seminario nazionale *Phronesis* di Torino del 2-3 dicembre 2007, dedicato al tema dei rapporti tra mondo Φ (filosofico) e mondo Ψ (psicologico-psicoterapeutico-psicoanalitico), Emmanuele Adami mi ha invitato a esporre pubblicamente le ragioni del mio interesse per la *consulenza filosofica* in rapporto alla mia esperienza pluriennale della *psicoanalisi lacaniana*, vissuta dalla "scomoda" posizione del celebre "lettino".

Sviluppare questo spunto *autobiografico*, sia pure in modo sommario, mi sembra il modo migliore, date le circostanze, per porre la questione del rapporto tra consulenza filosofica e quella peculiare forma di "psicoterapia" che è la psicoanalisi di matrice lacaniana.

A dire il vero avrei in animo di scrivere un saggio sul tema, di tipo più tradizionale, ma mi sembra più opportuno, in vista del nostro incontro del 18 febbraio 2007, accogliere la duplice sfida di Stefano Zampieri, quando ci invita a mettere al centro della nostra riflessione quella che chiama *esperienza* (sarà da chiedergli, però, che cosa esattamente lui intendi!), adottando una *forma di scrittura*, scevra di note in calce e di (troppi) riferimenti dotti, più adeguata alla pratica filosofica; anzi, che costituisca essa stessa, in qualche modo, una forma della pratica.

Antefatto.

Nei primi anni Novanta del secolo scorso, avevo trovato un contesto in cui far germogliare un seme da tempo piantato: l'idea, cioè, che la filosofia fosse una pratica di vita, fondata non tanto sullo studio dei libri, quanto sul *dialogo* vivo e aperto, come quello che da bambino conducevo con mio padre sui temi più disparati e "astratti" (la morte, Dio, il bene, il giusto, il bello e così via).

Il contesto favorevole alla maturazione di questa idea infantile fu l'ambiente universitario padovano che frequentavo da studente; in particolare il magistero di Giangiorgio Pasqualotto (metafora paterna?), che conobbi proprio nel periodo in cui i suoi interessi andavano spostandosi dalla scuola di Francoforte, attraverso Nietzsche, verso l'Oriente buddhista e taoista, dove la filosofia sembrava ancora concepita come pratica di vita. Contemporaneamente Pasqualotto mi aveva introdotto all'interpretazione di Pierre Hadot della filosofia antica come "esercizio spirituale", ancora poca nota in ambiente accademico, consentendomi perfino di tenere, sul tema, alcuni seminari universitari.

Entrambe le finestre aperte da Pasqualotto (quella sull'Oriente e quella su Hadot), tuttavia, presentavano ai miei occhi un limite evidente: la distanza culturale tra "noi" e gli esempi di "pratica filosofica" evocati; distanza nello "spazio" dall'Oriente (che i diversi viaggi in India, che ho fatto, non hanno contribuito a colmare) e nel "tempo" dal mondo antico (che la studio scientifico di Platone e dei classici, che ho condotto, non ha reso più vivi).

All'epoca una via d'uscita mi parve provenire proprio dalla psicoanalisi lacaniana.

In "tempi non sospetti" - ossia (per fare un gioco di parole) in tempi nei quali l'esercizio del sospetto da parte di filosofi di professione come Marx e i Francofortesi (nella forma della "critica dell'ideologia") o come Nietzsche (nella forma della "genealogia della morale"), per tacere del non filosofo Freud, non era, a sua volta, un'attività sospetta - Lacan mi sembrava rappresentare la quadratura del cerchio.

Lacan, autore dalla multiforme cultura in cui l'apporto filosofico sembra brillare più di altri (è noto il suo rapporto con studiosi francesi di Hegel e di Heidegger, come Kojève, Hippolyte, Wahl, lo stesso Sartre ecc.), è stato egli stesso l'ispiratore, più o meno occulto, di tutto un *coté* culturale e filosofico (cosiddetto post-strutturalista), in terra francese: da Foucault a Deleuze, da Derrida a Lévinas. Ricordo alcuni *Leitmotiven* penetrati nella filosofia contemporanea: il tema dell'*Altro*, nelle sue varie declinazioni, la centralità del *linguaggio*, le dinamiche del *desiderio*, la questione della *domanda*, la scissione del *soggetto*, il problema delle sue *identificazioni*, il

ruolo dei tre registri *reale, immaginario, simbolico*. Se Freud è stato ispirato da Schopenhauer, Empedocle e altri “filosofi”, nell'elaborazione della sua teoria centrata su *Eros* e *Thànatos*, tra i “maestri” di Lacan bisogna senz'altro annoverare, tra gli altri, oltre allo stesso Freud, Platone, Aristotele, i moralisti francesi, Kant e de Sade, Hegel, Nietzsche, Heidegger.

Ma Lacan non ha fatto filosofia accademica, non ha elaborato l'ennesima teoria filosofica. Anzi, ha lasciato mere testimonianze della sua *pratica*, testimonianze fin troppo note per la loro oscurità, a cominciare dai celebri *Scritti*; oscurità, non indegna di un moderno Eraclito, che, come ho potuto successivamente sperimentare sulla mia pelle, si illumina (come avviene in ogni percorso iniziatico degno di questo nome), solo quando si fa *esperienza* di ciò di cui altrove “si parla”.

Insomma Lacan, nella mia prospettiva di giovane laureato degli anni Novanta, rinverdiva nel cuore dell'Occidente, senza ammiccamenti rivolti ad esperienze davvero “altre” come quelle di matrice *hindu* o taoista, a partire da un radicamento fin troppo “occidentale” (di cui l'accusa rivoltagli da più parti, per esempio da Jacques Derrida o da Luce Irigaray, di “fallogocentrismo”), un'autentica pratica filosofica, *dialogica*, come quella antica, ma adeguata ai mutati scenari culturali (tra cui, eminente, ai miei occhi, si stagliava lo scenario della moderna “crisi del soggetto”, che la psicoanalisi ha ereditato da “altri” come Marx, Schopenhauer e Nietzsche).

Passati alcuni anni da questi studi e da queste intuizioni, ancora molto “teoriche”, un'esperienza dolorosa, la crisi del mio matrimonio, legata a una sorta di “blocco del desiderio”, mi ha indotto a fare esperienza, in prima persona, della psicoanalisi. Su suggerimento di Pasqualotto mi son rivolto a un analista lacaniano, soluzione assolutamente in linea con la concezione che, sul piano culturale, avevo frattanto maturato.

In che cosa è consistito, in sintesi, il lavoro analitico? Invece di affrontare la questione con tecniche mentali di varia natura o, magari, in modo farmacologico, direi che sono stato sollecitato a interpellare il “discorso del mio corpo” (non mi viene altra espressione), a partire da un evidente rifiuto di mia moglie, di cui non ero (del tutto) consapevole. Il “discorso” poi si è allargato al modo in cui “leggevo” il mondo, al modo in cui lo “denominavo” e così via. Direi, in ultima analisi, che il lavoro ha messo in luce (parzialmente, certo) i “giochi linguistici” o, oserei dire, perfino gli scherzi del mio *desiderio*. L'elemento “filosofico”, già da questo racconto sommario, dovrebbe apparire evidente: non si è mai trattato di risolvere un problema, pur grave, tenendo fermo un obiettivo (per esempio, quello di salvare il mio matrimonio), ma si è rimesso in discussione a 360° il mio modo di leggere... me stesso, facendo del problema per cui avevo messo piede in analisi (che si è risolto, in effetti, con la fine del matrimonio) sostanzialmente un pretesto.

Bene, l'analisi non ha salvato il mio matrimonio, ma ha comportato una trasformazione radicale e benefica del mio modo di mettermi in relazione con le altre persone (non solo, come si potrebbe credere, con l'altro sesso, ma, ad esempio, anche con i miei studenti); il tutto sulla base, fondamentalmente, di una migliore “*conoscenza di me stesso*”. Insomma, il lavoro analitico ha sortito un effetto senz'altro filosofico, proprio nel senso della pratica antica.

Non ho, quindi, proprio alcuna critica da fare alla psicoanalisi lacaniana. La mia ipotesi sul suo valore filosofico, maturata in “tempi non sospetti”, alla prova dei fatti, si è rivelata esatta. Ne reca testimonianza il mio corpo, oltre che la mia mente.

Lo psicoanalista Recalcati, in una pausa del convegno *Phronesis* di Torino, mi ha chiesto perché, dopo i buoni risultati prodotti dalla mia analisi, invece di dedicarmi alla consulenza filosofica, non mi orientassi verso una forma di psicoanalisi, dichiaratamente non terapeutica, accessibile anche ai filosofi, praticata proprio a Padova da un gruppo di analisti. Sarebbe un modo di aggirare la famigerata legge Ossicini, che vieta ai filosofi (e, in generale, a chi non sia medico o psicologo) di praticare psicoterapie. Del resto, secondo alcune voci, anche la consulenza filosofica sarebbe un modo in cui qualcuno, anche molto in vista, penserebbe di aggirare la legge Ossicini...

Quello che non riuscii a chiarire né a Recalcati, né ad Adami, alla fine del seminario torinese, è la ragione per la quale, pur in modo sofferto e combattuto, continuo a pensare che, nonostante i benefici che ho personalmente ricevuto dalla psicoanalisi lacaniana, alla svolta del Millennio la consulenza filosofica, più di altre pratiche, possa legittimamente ereditare il progetto di un ritorno a una pratica filosofica in senso antico; ritorno rispetto al quale la psicoanalisi lacaniana, in un certo senso, ha svolto e, forse, continua a svolgere, secondo me, soltanto un (pur importante) ruolo di *supplenza*.

Per chiarire a voi, ma anche a me stesso, questo punto, devo entrare più nel merito delle *analogie* tra le due pratiche, analogie talmente forti (me ne ha confermato proprio la relazione di Recalcati di Torino), da porre piuttosto il problema della loro *differenza*.

Per mettere in luce le analogie bisogna sgombrare il campo da alcuni equivoci e da alcuni “pregiudizi” che riguardano sia la psicoanalisi lacaniana, sia la stessa consulenza filosofica. Certo, tenerci fermi a questi pregiudizi risolverebbe facilmente la questione *a priori*, ma sarebbe soltanto una soluzione di comodo, degna, per questo, del famigerato *sospetto*.

Se la psicoanalisi è *terapia* e la consulenza filosofica non lo è, la differente intenzionalità con cui le due attività sono praticate dovrebbe bastare a distinguerle.

Ma la psicoanalisi lacaniana *non* si concepisce affatto come terapia, soprattutto non si annovera tra le psicoterapie, che concepiscono il “soggetto” come una macchina rotta (un *autòmaton* diceva Recalcati) da aggiustare.

In entrambe le pratiche, almeno nella loro versione migliore, si ha a che fare, piuttosto, non con guarigioni o “aggiustamenti”, ma con la questione della *verità* del *soggetto* (nel doppio senso, oggettivo e soggettivo, di verità *su* di lui e di verità *per* lui).

Neppure si può banalizzare la differenza tra le due pratiche dicendo che, mentre il consulente filosofico prende sul serio il discorso del consultante, lo psicoanalista lo ascolterebbe, con atteggiamento sottilmente sarcastico, alla caccia dei “contenuti” di un fantomatico “inconscio”.

In primo luogo non è vero che la filosofia debba necessariamente prescindere dall'ipotesi dell'inconscio, dal momento che, storicamente, è proprio dalla filosofia che la psicoanalisi lo ha mutuato.

Perché, in termini freudiani, un determinato comportamento (*lapsus*, atto mancato, sogno ecc.) può venire letto come *sintomatico*, ossia come una “formazione dell'inconscio”? Perché esso sembra *non avere senso* nell'*ipotesi* che ogni nostro gesto sia *intenzionale*.

L'ipotesi “filosofica” qui è quella del *determinismo psichico*. Sulla base di questa ipotesi se qualcosa non ha un senso cosciente per me che la compio *deve* avere un senso *inconscio*, cioè, letteralmente, un senso di cui io non sono consapevole. In questa prospettiva il sospetto consiste nel “vedere sotto” (*sub-spicere*) a qualcosa che non ha senso qualcosa che ha senso. Di qui all'attribuzione di quest'intenzionalità ipotetica a una sorta di *sotto-soggetto* che agisce a mia insaputa attraverso il mio corpo (lo si chiami *Es*, *Io*, *Super-Io* ecc.) il passo è breve.

Ora, come si sa, questa concezione si ritrova nella “teoria del corpo come grande ragione” di Nietzsche (ed è passata a Freud tramite la nozione di *Es* in Groddeck).

Ma, a ben vedere, essa risale almeno alla concezione dell'anima tripartita secondo Platone e Aristotele, se non al *dàimon* socratico.

Il pregiudizio, quindi, secondo cui la filosofia agirebbe “a carte scoperte”, nella piena “trasparenza”, a differenza della “sospettosa” psicoanalisi, appare infondato.

È del tutto evidente, infatti, che se quella dell’“inconscio” è un'ipotesi, anche la sua negazione (ossia, l'idea che il soggetto sia alcunché di unitario e di coeso) lo è altrettanto. Il filosofo consulente, in quanto filosofo, non può presupporre nessuna delle due concezioni, senza essere disposto a metterla a sua volta in questione, magari sulla base dell'esperienza.

Ma non è neppure vero che la psicoanalisi, almeno nella versione lacaniana, se non in quella freudiana, disponga di un concetto “forte” di inconscio.

Secondo Lacan l’“inconscio” è lo stesso linguaggio parlato dal soggetto in analisi, nella misura in cui sfugge alla comprensione del parlante. Non c'è nessun “luogo” occulto in cui l'inconscio starebbe: si tratta semplicemente del versante opaco dei discorsi che facciamo.

L'analista lacaniano riconosce il *rimosso* nel discorso dell'altro solo in quanto tale rimosso *ritorna* nel discorso nella forma linguistica del *lapsus*, della *denegazione* ecc., ossia in quanto *ça parle* (c'è qualcosa che parla, che si esprime), senza cioè fare alcun credito all'ipotesi di un *inconscio* come *luogo* separato dove si troverebbero dei “contenuti” rimossi.

Queste forme di “smascheramento” della “retorica” dell'altro sono, del resto, ben note a saperi tradizionali, ben prima che la psicoanalisi nascesse.

Il fatto, ad esempio, che *excusatio non petita accusatio manifestat* (“chi si scusa si accusa”) è quanto il diritto romano sa di quel fatto linguistico che successivamente Freud avrebbe chiamato *denegazione*.

Ma anche la filosofia (pensiamo ai “moralisti francesi” tanto cari a Lacan, ma anche ad Achenbach), non meno della “direzione spirituale”, conosce bene la retorica di chi cerca di nascondersi e di mentire, oltre che agli altri, anche a se stesso.

L'*aporia* in filosofia non svolge una funzione analoga al *lapsus* e all'*atto mancato* in psicoanalisi? Il discorso non torna: Socrate, allora, ne sviscera i presupposti, il non detto che confuta e rovescia quello che il sofista di turno credeva di dire...

Ma lasciamo da parte il caso speciale dell'*aporia* che pone il problema se il discorso contraddittorio di qualcuno non lo scinda automaticamente in due soggetti (o “maschere”) parlanti (una per ciascuna tesi sostenuta).

Non è necessario essere dei “maestri del sospetto” per diffidare di chi, senza esserne richiesto, ad esempio, vanta la sua condizione spensierata in modo *troppo* insistente; oppure di chi *dice* qualcosa mentre la postura del suo corpo *dice* tutt'altro.

Riprendiamo il problema per cui io stesso ero andato in analisi.

Consideriamo la lettura più grossolana che un ipotetico “freudiano” (un po' caricaturale) sarebbe tentato di darne: “Il tuo *Es* rifiuta tua moglie ma il tuo *Io* non lo ammette e *rimuove* il rifiuto: dunque esso si esprime in forma *sintomatica* (direi precisamente: *isterica*)”.

Un consulente filosofico ispirato a Lahav - o, comunque, a una prospettiva fenomenologica – che cosa potrebbe pensare? “Il tuo corpo testimonia o '*significa*' un rifiuto anche se la tua mente non se ne rende conto del tutto: l'analisi delle tue emozioni, anzi dei tuoi *gesti* delinea un '*progetto di vita*' da cui vorresti escludere tua moglie. Si tratta di esplicitare l'*implicito* e di far sì che tu passi a una '*comprensione vissuta*' del '*senso*' dei tuoi gesti”.

Siamo certi che le due letture siano così diverse (salvo che nel lessico)? Che differenza c'è tra l'*implicito* di Lahav e l'*inconscio* di Freud (e, soprattutto, di Lacan)?

Né lo psicoanalista, né il filosofo consulente *dicono* immediatamente al proprio interlocutore quello che pensano (per non pensare *al posto* dell'altro), ma possono davvero vietarsi di pensarlo, cioè di sospettarlo? Una cosa - su cui qui non mi soffermo - è discutere se si debba *dire* o *tacere* al proprio ospite ciò che si pensa di quello che lui dice; un'altra cosa è discutere se si debba o meno credergli, credergli solo in parte, credere solo a una parte di quello che dice, credere a quello che una parte di lui dice e che (il resto di) lui non pensa.

Il fatto stesso di dire qualcosa, piuttosto che tacere, “dice” qualcosa di più di ciò che sembra, se, come insegna l'abate Dinuart,

è bene parlare soltanto quando si deve dire qualcosa che vale più del silenzio

Ma chi è davvero in grado di rispettare questa regola (aurea, dato che il silenzio è d'oro)?

Facile preda della logorrea, come certi miei messaggi di posta elettronica testimoniano, so fin troppo bene che non si parla solo per dire qualcosa, ma che c'è, piuttosto, sempre “qualcosa” che ci induce a parlare piuttosto che tacere.

Chiunque, psicoanalista o filosofo che sia, a partire dallo stesso soggetto parlante, è autorizzato, a me pare, a domandarsi non solo se quello che si dice è vero, ma anche la *ragione* per cui si parla.

Insomma, per la filosofia come per Lacan, la verità ha a che fare con la *parola*, cioè con le sue presupposizioni e le sue implicazioni (cfr. Wittgenstein, Austin, Ryle ecc.).

Forse, si potrebbe ritenere, tra psicoanalisi e pratica filosofica, cambia la *prospettiva* da cui si considera questa “parola”. Ma è davvero così?

Durante il seminario di Torino si è proposto, anche dallo stesso Recalcati, che la filosofia si attesterebbe sul “senso” dei discorsi. Ora, questo “senso” sarebbe impotente rispetto al “sesso”, ossia al desiderio del soggetto, che ne sarebbe dominato.

Lavorare solo sul “senso” non avrebbe... senso se si vuole attingere la “verità” del soggetto, intesa come verità del suo desiderio.

Un esempio banale: chi fuma e cerca di smettere “sa” benissimo che fumare fa male e non ha bisogno, né gli basta che qualcuno, consulente filosofico o meno, lo faccia “ragionare” in materia. C'è qualcosa che spinge a inveterare i propri vizi, forme di perversione (in senso teologico) per cui, alla faccia del cosiddetto intellettualismo socratico (secondo cui ciascuno fa solo quello che crede bene), ciascuno di noi fa il (proprio e altrui) male sapendolo tale senza riuscire a farne a meno.

Il “filosofo” potrebbe mettere in discussione questo potere oscuro del desiderio, suggerendo “esercizi”, illuminati dalla ragione, per “contenere” il vizio, padroneggiarlo. Il “senso” (la ragione) si salderebbe, cioè, a forme di pratica, tentando per questa via di indebolire il dominio che su di noi ha il “desiderio” (o, se si preferisce, la schopenhaueriana Volontà).

Ma questa via, pur praticabile, non è l'unica filosoficamente legittima.

In primo luogo non è affatto necessario basarsi soltanto sulla psicoanalisi per sapere che qualcuno, come Medea in Seneca, può esclamare "*Video meliora proboque deteriora sequor*" ("Vedo le cose migliori e le approvo, ma faccio le peggiori"). L'intellettualismo socratico era oggetto d'ironia già in antico. Esso decade completamente in prospettiva cristiana: la dottrina del peccato originale è un modo in cui, in fondo, abbiamo imparato a dirci che non tutto ciò che *vogliamo* è in potere della nostra ragione. Schopenhauer e Nietzsche, in altra forma, ribadiscono questo *gap*.

Invece di ostinarsi a negare che il soggetto *passa* (non necessariamente debba) essere preda di "qualcosa in lui" (istinto, inconscio, peccato, linguaggio, desiderio, "Si" collettivo inautentico ecc.) si tratta, forse, da parte del filosofo consulente, di capire come mettersi in relazione con questo qualcosa e col "soggetto" che ne è veicolo o vittima più o meno consapevole.

Non pretendo che questo stile di consulenza sia l'unico possibile. Ne rivendico semplicemente la legittimità.

Un "terreno" senz'altro comune a filosofia e psicoanalisi, come detto, è quello del linguaggio.

Ma perché, come Recalcati proponeva, limitare la filosofia soltanto alla riflessione sul "senso" di quello che si dice? Derrida non fa questo quando legge Heidegger, Heidegger non fa questo quando legge i presocratici, i Francofortesi non fanno questo quando leggono i prodotti culturali dell'ideologia... Si tratta di quelle che Walter Benjamin chiamava "letture a contrappelo". Da tempo immemorabile il filosofo non si limita affatto al "senso" che il proprio interlocutore conferisce o crede di conferire al discorso che pronuncia o trascrive. Lo stesso Socrate, esercitando ironia e maieutica, gioca con l'imbarazzo suo proprio e del proprio interlocutore, se del caso frustrandolo.

Il discorso, anche per il filosofo, è tutt'altro che ovvio, non è il semplice veicolo di "significati" che si tratta solo di "riconoscere" e di restituire al mittente, più o meno ripuliti. Il discorso si scopre, in filosofia, spesso e volentieri, aporetico, ideologico, sofistico, retorico ecc.: è la chiave di accesso a una *pluralità di intenzionalità soggiacenti* di cui, per la natura stessa del linguaggio, chi parla spesso non si avvede. Infine, il discorso è esso stesso corpo.

Come notava, a modo suo, Guglielminetti a Torino, la stessa costruzione di un testo filosofico mette in movimento tutta la "passione" del soggetto: in prospettiva freudiana, si tratta di una forma "sублиmazione" che attinge a piene mani alla "libido". Il lavoro sul "senso" è sempre anche lavoro sul "sesso", sul desiderio.

E perché questo non dovrebbe valere anche nel caso della costruzione del "testo" prodotto dall'interazione dialogica che avviene in consulenza filosofica?

Altolà! L'altolà della psicoanalista (Recalcati) è rivolto al filosofo che presume di maneggiare qualcosa che non controllerebbe (e, come è emerso dalla risposta di Recalcati a Pollastri, non lo controllerebbe perché non ne avrebbe pluriennale *esperienza*).

Secondo Recalcati consulente filosofico e analista condividerebbero un terreno comune *solo fin tanto che* si tratta di quella che Lacan chiama "rettificazione soggettiva": ossia finché si tratta di riportare un soggetto riottoso, lamentoso, tutto dedicato ad accusare il prossimo dei suoi mali, sul *punto di implicazione* in cui appare la sua responsabilità per la situazione che patisce (foss'anche nella forma del segreto godimento che prova nel reiterare il suo male).

Per andare oltre bisognerebbe saper maneggiare il *transfert*, ossia bisognerebbe che l'interlocutore investito di autorità o di prestigio (filosofo consulente o analista che sia), comprendesse bene il "senso" che al suo ruolo è conferito dall'altro, un senso che può, a volta a volta, essere quello del padre, quello del nemico, un'immagine di sé e così via. Il "maestro" dovrebbe sopportare anche gli effetti di queste identificazioni, specialmente quando l'altro lo investisse di disprezzo o ne facesse oggetto della sua rabbia.

Ma questo altolà, in cui si potrebbe, di nuovo, essere tentati di fissare il confine tra consulenza filosofica e psicoanalisi, a ben vedere, segna solo un confine che *alla* consulenza filosofica è assegnato *dalla* prospettiva psicoanalitica non ulteriormente interrogata (che si riserverebbe "tutto il resto").

La sfida lanciata dal filosofo, a questo punto, (quanto effettivamente lanciato da Neri Pollastri al convegno di Torino) consiste nel ribaltare simmetricamente la frittata: che si produca un cosiddetto "*transfert*" e che questo sia da maneggiare sarebbe solo un'ipotesi interna alla psicoanalisi; sarebbe la stessa psicoanalisi a generare il concetto, il problema e la necessità di venirne a capo; al di fuori di una prospettiva psicoanalitica ci si potrebbe limitare, in modo apparentemente "ingenuo" al dialogo, al "confilosofare".

Questo ribaltamento è teoricamente legittimo, secondo me, ma non tanto perché il *transfert* "non esista" in

assoluto, quanto perché ciò che la psicoanalisi designa con questo nome può essere *scoperto*, invece che *presupposto*, all'interno del dialogo filosofico che si svolge in consulenza e “maneggiato” all'interno di questo.

In effetti, come ha mostrato Recalcati citando l'episodio narrato da Sartre nello scritto *L'esistenzialismo è un umanismo* (quello del filosofo francese che risponde col silenzio allo studente che gli chiedeva un consiglio di fronte a una scelta decisiva), lo stesso filosofo consulente può senz'altro cercare di comprendere *chi* egli stesso sia agli occhi di chi avanza la domanda di consulenza; nonché implicazioni e presupposti esistenziali di questa *domanda* stessa prima ancora di iniziare a rispondervi (che cos'è la consulenza filosofica per il consultante? quali sono le sue aspettative? si tratta o meno di frustrarle? ecc.); anzi, egli può addirittura chiedersi sempre di nuovo perché *egli stesso* reciti la parte del “filosofo”, *come* la reciti ecc.

Il filosofo consulente, cioè, non è affatto “ingenuo” rispetto a dinamiche come il *transfert*, ma semmai, pur senza necessariamente presupporle, è ancora più radicale dell'analista, se esse si producono, nel chiarificarle e/o metterle in questione.

La parola “*transfert*”, infatti, senz'altro “esiste” solo dentro la cornice della psicoanalisi. Tuttavia la “cosa” che la parola indica potrebbe davvero esistere comunque, come l'*esperienza* psicoanalitica suggerisce.

Il fatto è che la “cosa”, a sua volta, (e la relativa esperienza) era già nota alla filosofia, con altro nome, prima che alla psicoanalisi. Si parlava, infatti, ad esempio, di *eros* filosofico (si pensi al gioco ironico tra Socrate e Alcibiade descritto nel *Simposio*). L'antichissima relazione tra maestro e discepolo è essa stessa elaborata in molte concezioni e pratiche filosofiche e “spirituali” (pensiamo, ad esempio, a quella “risoluzione del *transfert*” di ambiente buddhista icasticamente espressa dall'esortazione: “Se vedi il Buddha, uccidilo!”; oppure a tutta la sapienza che, in ambito cristiano, è espressa dalla concezione del “maestro interiore”).

La “risoluzione del *transfert*”, in questa chiave di lettura, ossia, l'aggiramento del rischio, ineludibile in una relazione asimmetrica, del prodursi di forme di “dipendenza” del consultante dalla “persona” (cioè dalla maschera) del consulente, può conseguirsi, ad esempio, senza riferimenti espliciti alla psicoanalisi, se, come viene insegnato in diverse “tradizioni sapienziali”, la pratica dialogica si riverbera in ciascuno in una conversazione col proprio “maestro interiore”, ossia se si traduce nel passaggio progressivo da un dialogo reale a un dialogo interiore (evoluzione esemplata, storicamente, nel passaggio dal dialogare socratico a quello agostiniano).

Se la psicoanalisi, nella sua prospettiva, crede di poter decidere che cosa la consulenza filosofica sia e porle dei limiti, per concedersi il lusso di lavorare, sulla base della sua esperienza, nel campo aperto che eccede questi limiti, a propria volta il filosofo consulente, se crede, può rivendicare questo stesso campo di lavoro, forte di una tradizione millenaria, *da cui la stessa psicoanalisi deriva*.

Un'obiezione potrebbe essere questa: la tradizione filosofica conosce bensì le dinamiche della relazione tra maestro e discepolo, ma il singolo consulente può benissimo ignorarle. Questi non avrebbe l'*esperienza* dello psicoanalista per maneggiare la relazione.

Risposta: il filosofo consulente non sarebbe in una posizione diversa da quella di Freud prima della “scoperta” dell'inconscio. C'è sempre un prima, un'aurora dell'esperienza, con i rischi, ma anche le opportunità che solo l'*ingenuità* (più o meno apparente) consente.

La stessa *esperienza* analitica, infatti, andrebbe interrogata a fondo. Nella misura in cui l'analista non rimette sempre di nuovo in discussione le categorie che istituiscono la sua pratica (freudiane o lacaniane che siano), difficilmente può vantare quella pretesa “neutralità”, che, pure, queste stesse categorie gli assegnerebbero, quando si mette all'ascolto dell'altro. Niente di grave, dal momento che neppure il filosofo consulente può vantare un punto di vista più neutro. Ma quanta parte delle “scoperte” che l'“esperienza” permette all'uno e all'altro di effettuare è predeterminata dall'insieme dei presupposti con cui ciascuno si dispone all'ascolto? Mi sembra impossibile determinarlo dall'interno di ciascuna pratica.

Le due prospettive, filosofica e psicoanalitica, di qui il problema, sono *embricate* una nell'altra. Ciascuna vede l'altra dal proprio angolo visuale e cerca di delimitarla, ma invano.

La difficoltà (trattandosi di prospettive aperte sull'infinito dell'esperienza umana) di reperire un terzo punto di vista, altro, estraneo ai due, rende difficile anche demarcare le differenze tra i due punti di vista.

Può sorgere il... sospetto che si tratti della stessa prospettiva espressa con “parole” diverse (ancora le parole...).

Il *transfert* era noto nella forma dell'*eros* socratico, ma anche il desiderio irresistibile era noto come Volontà schopenhaueriana, le sue perversioni come effetto del peccato originale presso i Cristiani, l'impotenza della ragione come necessità della Grazia...

La differenze di denominazione importano differenze nella cosa stessa?

Forse potremmo considerare non necessaria, per ora, la risposta a questa domanda.

La medesima “pratica” potrebbe altrettanto bene essere considerata psico-analitica o filosofica, non soltanto se e quando essa viene diversamente condotta, ma anche e soprattutto nel momento in cui viene diversamente interpretata.

La filosofia attiva altre categorie e non si vincola a fedeltà (per esempio a Freud) che per essa non sono necessarie.

Se consulenza filosofica e psicoanalisi lacaniana sono pratiche della *parola* e si fondano sull'esercizio di questa, la stessa *diversa denominazione* che si danno e che danno agli “oggetti” che maneggiano non potrebbe essere quanto basta a discriminarle?

A mio avviso, sì.

Ma c'è dell'altro.

Ho sostenuto, pur avendo fatto esperienza in prima persona dell'efficacia della psicoanalisi, che la consulenza filosofica, oggi, possa corrispondere meglio a ciò di cui c'è bisogno.

La relazione “maieutica” che si realizza in analisi permette, certamente, al soggetto, come è accaduto a me, di venire a capo dei “nodi” del proprio “discorso”, un discorso intriso non solo di “sensi”, ma anche di “passione” e, perfino, di “corporeità”, come ho confessato. Ma, per la cornice in cui la relazione si produce (il *setting*), lo psicoanalista non ha nient'altro da offrire che un “posto vuoto”; Lacan, alludendo al gioco del *bridge*, dice: “il posto del morto”.

Tutto ciò è, probabilmente, necessario affinché il soggetto possa lavorare sul suo discorso. Ma non apre prospettive nuove; semmai (certo, non è poco), proprio come i sogni, ne riapre di antiche e dimenticate.

La filosofia, invece, a condizione che sia *all'altezza* e non da meno dell'analisi (non pretendo che tutti i consulenti filosofici mirino a tanto, ma segnalo la legittimità di questa aspirazione), nella misura in cui si tratta, comunque, di aiutare il soggetto a venire a capo del suo discorso, offre non solo un *punto d'ascolto*, ma anche una *proposta di vita*.

La filosofia (come ricerca sapienziale, nel senso degli ultimi Achenbach e Lahav: argomento di un mio prossimo contributo) offre se stessa non solo per il presente, ma anche per il *futuro* del consultante, come farebbe una religione (pur se in modo differente), e come la psicoanalisi non può fare.

Bisogna, naturalmente, non solo che il filosofo, lungi dal limitarsi a un'analisi asettica e razionale dei problemi dell'altro (che può delegare a un qualsiasi stratega di *problem solving*) si immerga nei suoi “*affetti*”, ma anche che egli stesso, a differenza dello psicoanalista, sia in grado di produrne di nuovi e di propri.

A questo riguardo vorrei concludere con una citazione, suggeritami dal libro di Luciana Regina:

La conoscenza del bene e del male non può, *in quanto vera*, impedire alcun affetto, ma essa lo può in quanto è considerata *essa stessa come un affetto*.

Baruch Spinoza

Venezia, 18 febbraio 2007

Giorgio Giacometti