

Università degli Studi di Catania
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Il soggetto, il cervello e l'inconscio.
Diritto e neuroscienze alla luce della psicoanalisi

Tesi dottorato

Dario Alparone

A. A. 2020

Chiarissimo prof. Aleo

Indice

Indice	p. 3
Introduzione	p. 7
PARTE I – Dei limiti delle neuroscienze	
Capitolo I – Il “programma forte” di fronte al diritto: limiti di carattere generale	p. 14
1. La responsabilità giuridica e il problema della naturalizzazione	p. 14
2. La mente e il cervello	p. 17
2.1 Prospettive sulla psicopatologia	p. 22
3. Un soggetto irriducibile?	p. 25
4. Diritto e <i>folk psychology</i>	p. 29
Appendice. Psicoanalisi e neuroscienze	p. 31
Ansermet: la psicoanalisi lacaniana di fronte alle neuroscienze	p. 35
Capitolo II – Neuroscienze, Wittgenstein e il metalinguaggio: per un superamento dell’interiorità psicologica	p. 40
1. Un soggetto vuoto	p. 41
1.1 Il linguaggio e la questione dell’interiorità	p. 49
2. Le forme di vita e il significante	p. 53
2.1 Wittgenstein e Lacan	p. 54
2.2 La “natura” dell’uomo	p. 55
2.3 Il simbolico, il reale e il metalinguaggio.	p. 58
2.4 L’interiorità come gioco linguistico	p. 60

2.5 Al di là del principio di identità	p. 66
2.6 La contestualità del senso e la Cosa freudiana	p. 68
2.7 L'azione volontaria e l'intenzione	p. 74
2.8 L'azione tra senso e determinismo	p. 78
2.9 Un esempio dal campo giuridico	p. 82
3. Conclusione. Ancora sui limiti del riduzionismo	p. 86
PARTE II – Il processo di soggettivazione oltre il dato biologico	
Capitolo I – L'autonomia come costruzione e prodotto sociale e i suoi limiti	p. 93
Introduzione: la nozione di autonomia	p. 93
1. Axel Honneth: l'autonomia come libertà sociale	p. 94
Appendice: la libertà sociale come <i>ignorantia legis non excusat</i>	p. 102
2. Riconoscimento e psicoanalisi: Honneth, Winnicott, Lacan	p. 104
2.1 Ciò che resta fuori dal riconoscimento	p. 108
Conclusioni	p. 115
Capitolo II – I limiti dell'autonomia e prospettive criminologiche	p. 117
1. L'immaginario, l'aggressività e l'ordine simbolico	p. 117
1.1 L'indeterminatezza dell'uomo, l'aggressività immaginaria e l'ordine simbolico	p. 118
1.2 Il simbolico come limite dell'immaginario	p. 121
1.3 Il crimine e il legame sociale	p. 126
2. Il soggetto dell'inconscio e il soggetto del diritto	p. 128
3. La violenza e l'etica	p. 132
4. Il Super-Io e la criminologia psicoanalitica	p. 139
4.1 Il Super-Io come coscienza morale	p. 141

4.1.1 Super-Io e responsabilità nel post-freudismo	p. 142
4.2 M. Klein e il Super-Io feroce del criminale	p. 147
4.3 Il Super-Io come imperativo sadiano	p. 153
5. Sul duplice volto della Legge in psicoanalisi	p. 160
Conclusioni	p. 163
Considerazioni conclusive	p. 167
Bibliografia	p. 179

Introduzione

Lo sviluppo di tecnologie come il *brain imaging* e la risonanza magnetica funzionale offre nuovi strumenti per la comprensione del funzionamento cerebrale. L'avanzamento nelle ricerche del campo neuroscientifico ha posto il problema del rapporto che tali tecnologie possono avere rispetto all'ambito giuridico, di quali applicazioni esse abbiano nella valutazione della responsabilità penale e di quali cambiamenti possano comportare nel modo di intendere il soggetto stesso del diritto. Infatti, se nella comprensione dell'individuo non si parte più da un vertice che lo considera come connotato da un libero volere ma piuttosto da una prospettiva determinista e fisicalista, ecco che viene meno uno dei capisaldi del diritto penale¹. Come afferma Cimatti al proposito della nozione di intenzionalità mentale:

l'intenzionalità non è una cosa o una caratteristica fisica, che come tale si possa avere come conseguenza causale di «una certa struttura biologica (cioè chimica e fisica)». Anzi, se fosse così non sarebbe più, allora, intenzionalità, perché [...] laddove valgono relazioni soltanto causali non si può logicamente dare intenzionalità. L'intenzionalità non è una cosa ma un certo insieme di predicati che si applicano alle menti, in particolare alle menti umane, proprio per distinguerle dalle cose. Intenzionalità e causalità si collocano su piani logici distinti [...].²

A nostro modo di vedere, tale questione si pone a partire dal fatto che l'innovazione tecnologica offre d'altronde la possibilità di conoscere il funzionamento di certe strutture attribuendo loro una determinata funzione: «si assiste oggi ad uno spettacolare estendersi dell'approccio neuroscientifico alla comprensione di *come gli esseri umani pensano, prendono decisioni ed agiscono non solo in condizioni patologiche ma nel normale svolgimento della loro attività*»³. Lo sviluppo di tali tecniche e, correlativamente, di un nuovo sapere circa il funzionamento cerebrale, hanno aperto la strada a nuove ipotesi di ricerca di più ampie pretese, tendenti a naturalizzare il sapere sull'uomo riconducendolo al terreno della neurobiologia.

Un aspetto non secondario e strettamente correlato alla questione dell'applicabilità del sapere neuroscientifico alle scienze umane e, nello specifico, all'ambito giuridico, è certamente l'effetto di suggestione che le neuroscienze hanno nel dibattito pubblico. Le neuroscienze, in effetti, offrono alle scienze umane una sorta di promessa metodologica ed epistemologica, grazie alla quale sarebbe per loro possibile ricorrere a un sapere oggettivo per poter legittimare il proprio programma di ricerca. Ciò è evidente soprattutto per quanto riguarda la scienza psicologica, la quale si è sempre distinta per una

¹ P. ALCES, *The moral conflict of law and neuroscience*, Chicago University Press, Chicago-London 2018, p. 35: «implicit in the materialistic, physicalist approach to human agency that neuroscientific insights vindicate is the conclusion that we are determined creatures who have nothing like the libertarian (in the philosophical, not political, sense) free will that is, in fact indispensable to deontology and noninstrumentalism generally. That means that if we in fact do *not* have free will, are wholly determined in our actions (including our choices), then a normative philosophy built on free will is incoherent, at least as something usefully applicable to the morality of human agents».

² F. CIMATTI, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 190.

³ A. BIANCHI, *Neuroscienze cognitive e diritto: spiegare di più per spiegare meglio*, in "Sistemi intelligenti", XXII, n. 2, 2010, pp. 295-311, p. 300.

molteplicità di paradigmi teorici al proprio interno¹, i quali proprio in risposta a tale molteplicità di paradigmi tendono ad una generale rifondazione del proprio sapere a partire dalle scoperte neuroscientifiche. Queste ultime tendono così sempre più a svolgere una funzione di conferma e legittimazione delle deduzioni teoriche e delle tecniche di *assessment* o intervento psicologici². Attraverso il ricorso allo studio dei meccanismi cerebrali, la psicologia ottiene (finalmente) una legittimazione spendibile nei più diversi ambiti, compreso quello giuridico, potendo ricorrere ormai a dei modelli esplicativi del comportamento sempre più precisi e predittivi³. Quella di legittimare finalmente le inferenze della psicologia attraverso il metodo sperimentale delle scoperte neuroscientifiche è del resto la stessa pretesa dei fautori del modello di naturalizzazione, così come si propone di fare Changeux:

la teoria naturalistica, così importante nel positivismo tradizionale, viene di fatto rinnovata dalla possibilità di esaminare i fatti psicologici come fatti fisici e, quindi, d'introdurre il metodo delle scienze sperimentali in psicologia. La mia posizione sarà quella d'impegnarmi nella via di una naturalizzazione delle intenzioni che tenga conto *sia* degli stati fisici interni al nostro cervello *sia* della sua apertura al mondo con scambi reciproci di significati, di rappresentazioni volte tanto verso la percezione quanto verso l'azione.⁴

Si potrebbe dunque affermare che la tendenza riduzionista ad applicare una prospettiva fisicalista e meccanicista alle scienze umane sorga più da un bisogno di rifondazione del sapere umanistico, di verificabilità empirica delle concezioni e visioni del mondo sull'uomo. Da ciò potrebbe derivare il generale interesse per l'applicabilità degli studi neuroscientifici ai più svariati ambiti, compresi quelli più lontani dalla scienza neurologica e neurofisiologica. È il caso, in ambito giuridico, per esempio, della possibilità di affermare che la pericolosità sociale possa esprimersi con un certo tipo di funzionamento cerebrale, come nel caso della psicopatìa⁵. Tale tipo di approccio alla questione deriva dalla premessa epistemologica che la soggettività psicologica sia una sovrastruttura concettuale che deriva dalla struttura neurobiologica.

La questione della riducibilità del soggetto al cervello è posta dunque innanzitutto dagli effetti dirompenti che le scoperte neuroscientifiche hanno sulla coscienza dell'opinione pubblica, sulla dimensione culturale e sociale esterna alla ricerca, fino a raggiungere il livello politico⁶. Le scoperte

¹ A. CAROTENUTO, *Filosofia e psicologia*, in Rossi, P. (a cura di), *La Filosofia*, vol. II, UTET, Torino 1995, pp. 319-363, p. 322: «Ci si preferisce usare qui il plurale rispetto al singolare di *scienza psicologia* o *psicologia* in quanto ci sembra importante qui sottolineare che è proprio la molteplicità di approcci, teorie, tecniche di intervento, campi di applicazione che rendono lo statuto epistemico della Psicologia tanto ricco quanto frammentato e non unitario, tanto che non è mancato «chi ha sostenuto che la psicologia versi in una situazione pre-paradigmatica, o chi ha scorto nella sua storia più recente la successione certo rapida, di numerosi paradigmi (strutturalista, comportamentista, cognitivista)».

² S. DI NUOVO, *Prigionieri delle neuroscienze?*, Giunti, Firenze-Milano, 2014, pp. 10-11.

³ A. CAROTENUTO, *Filosofia e psicologia*, cit., pp. 327-328.

⁴ J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR (1998), *La nature et la règle* (Paris : Jacob), tr. it. *La natura e la regola: alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 67-68.

⁵ Si veda A. L. GLENN, A. RAINE (2014), *Psychopathy: an introduction to biological findings and their implication* (New York: New York University Press), tr. it. *Psicopatìa. Introduzione alle scoperte biologiche e implicazioni cliniche e forensi*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2016.

⁶ F. GONON, *Le discours des neurosciences entre argumentation de la preuve et rhétorique de la promesse*, in «Mental. Revue internationale de psychanalyse», n. 40, novembre 2019, pp. 71-81, p. 71 : «La recherche biomédicale commence par une hypothèse qui guide la collecte d'observations. Celles-ci sont ensuite analysées à l'aide d'outils statistiques puis interprétées à la lumière de la littérature scientifique déjà publiée. Le tout est rapporté à d'autres scientifiques dans des publications. Ces rapports sont ensuite débattus entre spécialistes, ce qui donne lieu à d'autres publications. La recherche scientifique est donc un discours décrivant des objets choisis et définis par une collectivité de chercheurs. Une petite partie de

neuroscientifiche diventano allora rilevanti per il giurista nel momento in cui il cervello diventa il fondamento di una visione del mondo, la lente attraverso cui si costruisce la concezione stessa del soggetto.

Al fine di focalizzare meglio il problema si visiteranno brevemente alcune di queste prospettive che sostanziano tale concezione dell'umano, rilevandone al contempo i limiti. Alcune di queste prospettive delineano ciò che d'ora in avanti si indicherà come "programma forte" delle neuroscienze. Si tratta di approcci che avanzano la pretesa di rifondare le scienze umane, sociali, psicologiche, facendo riferimento alle scoperte neuroscientifiche e, sostanzialmente, di ridurle ad esse. Come si vedrà, infatti, la convinzione principale che muove gli autori del "programma forte" è quella riduzionistica, tendente a vedere in ogni forma di dualismo un residuo metafisico e antiscientifico, un retaggio di ciò che più anticamente era denominato dalla religione "anima". Si parla di "programma" proprio perché di fatto tali concezioni portano sempre con sé un proposito programmatico, un progetto, un'intenzione, si tratta cioè di ipotesi di lavoro che non sono mai effettivamente attuali, mai ancora del tutto spendibili. Secondo il sociologo Ehrenberg, infatti, è a partire dalla presa che le neuroscienze hanno sui media e dalla natura di promessa del loro proposito che il "programma forte" ottiene un grande potere di suggestione a livello sociale: «il loro [delle neuroscienze] successo ha a che fare con l'intreccio di un sistema di idee sociali e di una teoria scientifica che promette di fornire un fondamento solido ai nostri concetti sociali più comuni, e che possiede dunque il massimo valore»¹. E ancora: «l'ipotesi estensiva della neurologia comportamentale si basa sui marcatori somatici esistenti e presunti che la ricerca un giorno scoprirà. Secondo la formula ricorrente in uso all'interno della tribù neuroscientifiche: "Siamo solo all'inizio"»².

È importante sottolineare che il metodo con cui si tratterà questa intricata questione dell'applicabilità delle neuroscienze alla soggettività giuridica sarà mutuato dalla pratica clinica e dalla teorizzazione psicoanalitiche. Il nostro metodo tenterà, dunque, di cogliere quali siano i limiti del "programma forte" alla luce dell'orientamento psicoanalitico sulla soggettività e alla luce dell'esperienza psicoanalitica in ambito criminologico. La sfida è quella di definire quale sia il dominio del soggetto e quale quello del cervello rispetto all'ambito giuridico, poiché, come si vedrà, vi sarà bisogno di distinguere in maniera radicale il dominio meccanicistico del funzionamento neurobiologico cerebrale da quello dell'esperienza umana. È nostra convinzione, infatti, che il passaggio dal qualitativo (il soggettivo) al quantitativo (il cerebrale) che viene a crearsi in ambito neuroscientifico implichi un atto necessario di riduzione che comporta una consistente perdita di significato. Ciò ci porterà a dire che la dimensione qualitativa e quella quantitativa sulla soggettività sono due ordini di senso differenti.

La spiegazione del processo di scambio di segnali chimici ed elettrici tra neuroni (l'attivazione della corrispondente area prefrontale corrispondente psicologicamente alle facoltà esecutive e dell'inibizione morale), in qualche maniera dissolve la possibilità stessa del processo di attribuzione dell'azione intenzionale a un soggetto e, inoltre, rende impraticabili le nozioni stesse di libertà e libero arbitrio. Se infatti vi sono dei circuiti cerebrali il cui funzionamento non solo prescinde dalla volontà dell'individuo

ce discours entre spécialistes est reprise par les médias. Ce débat public influence alors la décision politique, y compris les choix dans le financement de la recherche ».

¹ A. EHRENBURG (2018), *La mécanique des passions. Cerveau, comportement, société* (Paris : Odile Jacob), tr. it. *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Einaudi, Torino 2019, p. 311.

² *Ivi*, p. 35.

ma anzi ne permette l'esistenza stessa, ciò significa che la nozione di libertà, quindi anche l'intenzionalità cosciente di rilevanza giuridica, non esiste poiché semplicemente viene dissolta in una sequenza di processi causali¹. Addirittura, vi sarebbero delle ricerche (ormai abbastanza superate in verità) che mostrano come l'azione sia "pensata" dal cervello, nella forma di segnali cerebrali, già 500 ms prima che la nostra coscienza la pensi, se ne assuma cioè l'intenzione di compierla². Tale questione ci riconsegna i problemi che già la scienza psicologica, in particolare con la nozione psicoanalitica di inconscio (si veda il terzo capitolo), presentava a livello giuridico: se la volontà cosciente che sta a fondamento dell'azione causale, come elemento fondamentale per l'accertamento della responsabilità giuridica, non esiste, allora la "responsabilità" per l'azione commessa è del cervello, cioè di tutti quei processi neuronali che vanno al di là del potere cosciente del soggetto³.

Le neuroscienze portano senza dubbio con sé dei contributi indispensabili in ambito medico (neurologico e psichiatrico), giuridico e psicologico. Tuttavia, il ricorso alle neuroscienze da parte di giuristi e psicologi appare avere degli importanti limiti e rischia di ricadere in ingenuità epistemologiche e contraddizioni logiche. Ciò senza considerare che spesso un certo ricorso alla spiegazione neurobiologica in ambito giuridico non è esente da presupposti ideologici di una certa portata che possono inficiare la costruzione della verità giuridica⁴. Inoltre, Aleo⁵ osserva che la possibilità di applicazione di un processo di misurazione e riduzione di questo tipo si scontra con delle importanti difficoltà «se guardata dal punto di vista più concreto del processo e dell'accertamento, per la semplice ragione che l'individuo che agisce, nel momento in cui agisce, non è collegato a un apparecchio di tomografia»⁶.

Ci si pone dunque come obiettivo quello di cercare, da un vertice psicoanalitico, un discrimine tra ciò che vi è di ritenibile delle neuroscienze per l'ambito giuridico-criminologico e ciò che non lo è, cioè evidenziare dalla nostra prospettiva quali siano i punti di impasse, contraddizione e incommensurabilità tra i due ambiti. In particolare, in una prospettiva psicoanalitica, si cercherà di implementare la prospettiva antropologica della psicoanalisi nel dibattito instauratosi tra diritto e neuroscienze. Si fa questo in una prospettiva propriamente freudiana, nel momento in cui Freud stesso ha cominciato a fare della psicoanalisi qualcosa di più che una semplice pratica psicoterapeutica, utile per poter leggere le

¹ P. ALCES, *The moral conflict of law and neuroscience*, cit., p. 35: «insofar as neuroscience demonstrates the essentially mechanical (chemical, electrical, and structural) nature of our human agency, and mechanical entities are determined entities, lacking the *sui causa* free will of deities, free will is certainly a failed hypothesis (though it may for an entertaining, or at least occasionally comforting, theology)».

² B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in "Behavioral and Brain Sciences", n. 8, 1985, pp. 529-566.

³ Si fa presente come questi studi di Libet, nonché delle neuroscienze in generale, che sembrano negare o limitare fortemente il libero arbitrio siano da più parti criticati o ridimensionati. Tra tutti ci sembra importante riportare a questo proposito il seguente contributo: M. BRASSA, A. FURSTENBERG, A. R. MELEC, *Why neuroscience does not disprove free will*, in "Neuroscience & Biobehavioral Reviews", vol. 102, luglio 2019, pp. 251-263.

⁴ S. ALEO, S. DI NUOVO, *Responsabilità e complessità: il diritto penale di fronte alle altre scienze sociali. Colpevolezza, imputabilità, pericolosità sociale*, Giuffrè, Milano 2011, pp. 106-108.

⁵ S. ALEO, *Diritto penale e neuroscienze. Recenti modi di fare diritto*, in "Responsabilità Medica", n. 2, 2020, pp. 171-187.

⁶ *Ivi*, p. 172.

questioni sociali, senza scadere in semplicistiche applicazioni della psicoanalisi ad esse¹, fino ad addentrarsi nelle questioni che pongono gli sviluppi tecnici e scientifici nel mondo di oggi.

Infine, si proporrà un percorso di riflessione teorica, a partire da diversi spunti empirici e clinici, utile a delineare un modello di soggettivazione di matrice psicoanalitica² che mostra quale sia il limite effettivo di ogni prospettiva riduzionista sul soggetto e la mente. Da tale modello si estrarranno le implicazioni di carattere criminologico, da cui si potrà evincere facilmente come in una prospettiva psicoanalitica i modelli esplicativi neuroscientifici perdano di vista alcune questioni dirimenti in una prospettiva che tenga conto della responsabilità soggettiva.

¹ P.-L. ASSOUN (1993), *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la Culture* (Paris : Armand Colin Éditeur), tr. it. *Psicoanalisi e scienze sociali*, Borla, Roma 1999, pp. 42-43: «innanzi tutto sarà il caso di diffidare dell'espressione di "psicoanalisi" applicata. Freud, è vero, la impiega e non fa mistero di un'ambizione: la psicoanalisi ha la vocazione ad "applicarsi". La *angewendte Psychanalyse* designa una siffatta operazione che è stata presto sospettata di "annessione". Ma non c'è qui un effetto "meccanico": non si tratta di ritrovare nel sapere delle scienze umane delle evidenze che si suppone acquisite tramite la psicoanalisi – problematica la cui sterilità non sarebbe che troppo chiara per la ricerca. Si tratta piuttosto di comprendere che in mancanza della messa in conto di questa dimensione inconscia, è la *realtà* stessa del legame sociale che è mutilata nella sua intelligibilità».

² Nel proseguimento di questo lavoro con il termine "psicoanalisi" ci si riferirà nello specifico alla psicoanalisi di orientamento lacaniano. In effetti, le riflessioni teoriche a carattere psicoanalitico sviluppate nel corso di questo saggio fanno riferimento per lo più alla teoria psicoanalitica lacaniana. Sarebbe stato interessante sviluppare alcune teorizzazioni sul tema che si sta per affrontare anche a partire da altri orientamenti psicoanalitici, ma per questioni di spazio ciò non è stato possibile. Gli altri orientamenti psicoanalitici nel corso di questo lavoro saranno indicati con l'espressione "psicologia dinamica" o saranno precisati di volta in volta con delle aggettivazioni (postfreudiano, kleiniano etc.).

Parte I
Dei limiti delle neuroscienze

Capitolo I

Il “programma forte” di fronte al diritto: limiti di carattere generale

1. La responsabilità giuridica e il problema della naturalizzazione

La questione specifica dell'accertamento della responsabilità in sede penale per mezzo degli strumenti teorici e clinici delle scienze psicologiche si può forse fare risalire alla nascita stessa della psicologia come disciplina unitaria, cioè quando «i capisaldi della scuola [criminologica] classica furono fieramente contestati e spesso addirittura capovolti, nell'ultimo quarto del secolo XIX, dagli esponenti della scuola positiva, che posero il problema e analizzarono le cause ovvero condizioni oggettive del delitto, in quanto diverse e anche ulteriori (ma logicamente precedenti) rispetto alla libertà del volere»¹. Fu infatti con l'avvento delle scienze biologiche, psicologiche, sociali, statistiche, che le categorie del diritto, così fortemente connotate da concezioni derivanti da una tradizione religiosa e filosofica metafisica, trovano il proprio punto di criticità. La prima tra queste nozioni di natura metafisico-religiosa è certamente quella di persona, intesa come individuo cosciente e razionale: «per poter realizzare efficacemente la propria missione fondamentale, la legge necessita di alcuni *postulati* – di natura eminentemente pratica ed operativa – circa la *persona umana* ed il suo funzionamento». «Il concetto giuridico di persona assume che il soggetto umano debba essere considerato un *agente razionale, capace di scegliere la propria condotta sulla base delle proprie credenze, desideri ed intenzioni*. Il soggetto umano non si trova semplicemente ad agire, ma possiede *ragioni* per agire, e sa comunicarle ad altri».²

Il diritto, qui inteso come diritto penale, si fonda su degli assunti filosofici fondamentali che fanno coincidere la volontà individuale con l'intenzione cosciente. Si tratta di una certa concezione razionalista della responsabilità personale, qual è del resto quella sancita dall'art. 27 Cost. Che la responsabilità sia personale implica che l'elemento soggettivo presupponga l'imputabilità del reo rispetto all'atto anti-giuridico commesso. Tale elemento di soggettività corrisponde alla dimensione psicologica che il delitto, in questa prospettiva, implicherebbe. Perché possa corrispondere una pena al delitto, esso non solo deve essere connotato dall'intenzione di compiere l'azione criminale ma anche dall'aspetto anti-giuridico dell'azione, la volontà di arrecare cioè un preciso danno a un bene tutelato dalla legge, una volontà offensiva³.

A partire da ciò si può discriminare che un reato sia legato causalmente alle azioni di uno o più individui o no e che queste azioni siano caratterizzate in grado variabile da delle intenzioni chiaramente definite nella mente degli autori o no. In altri termini, l'elemento psicologico del reato (art. 43 c.p.) permette di poter discriminare la presenza di un'intenzione o del grado di prefigurazione delle conseguenze dell'azione e, quindi, l'imputabilità del soggetto in questione (art. 85 c.p.). L'elemento soggettivo definisce quella dimensione del reato che è ascrivibile a una volontà diretta, finalizzata (connotata da intenzionalità) da parte di un preciso autore. Il diritto penale, dunque, esige logicamente, per una

¹ S. ALEO, S. DI NUOVO, *Responsabilità e complessità*, cit., p. 16.

² A. BIANCHI, *Neuroscienze cognitive e diritto...*, cit., p. 303.

³ F. MANTOVANI, *Principi di diritto penale*, CEDAM, Padova 2007, p. 150.

questione di razionalità discorsiva, cioè come postulato, l'ipotesi della libertà di scelta del soggetto, dal momento che «la pena, in quanto intrinsecamente afflittiva, implica la responsabilità e, quindi, la libertà come presupposto logico, indipendentemente dalla sua reale esistenza, che è un'altra cosa»¹. Alle parole chiave di responsabilità, intenzionalità, soggettività in ambito giuridico è dunque strettamente legata, e anzi sta alla base di esse, la nozione di libertà: un soggetto può essere davvero definito responsabile di un reato solo se avesse potuto agire altrimenti, avesse potuto scegliere di fare altro (dotato di libero arbitrio)².

È evidente come tali concezioni affondino le proprie radici in una tradizione di pensiero metafisico e religioso e delineino un preciso modello psicologico. Potremmo dire che vi sia una “psicologia del diritto”, cioè una psicologia sottesa al diritto penale. La responsabilità si fonda sulla psicologia di un soggetto cosciente, consapevole dei propri atti, trasparente a se stesso; una psicologia cognitiva in cui l'agente è capace di autodeterminarsi e controllare le proprie azioni, progettarle in vista di un fine (di un “bene” che va ricercando, potremmo dire). La dimensione psicologica del reato determina il grado di responsabilità o la non responsabilità, cioè la presenza di un'intenzionalità cosciente, rispetto alla quale la pena è il corrispettivo dal valore retributivo³.

Il fatto che il diritto assuma implicitamente una psicologia, postuli l'esistenza di un soggetto razionale dotato di intenzioni e coscienza al quale si riferisce nel suo esercizio di potere, pone logicamente la possibilità che tale forma della soggettività possa non presentarsi e, dunque, al crimine non corrisponda alcuna possibile pena retributiva. Sono di capitale importanza le osservazioni che Foucault fa a tal proposito:

La meccanica del potere punitivo implica dunque due cose.

La prima è un'affermazione esplicita di razionalità. Un tempo, il crimine era punibile quando si era dimostrato che nel soggetto non vi era segno di demenza. Soltanto dopo ci s'interrogava per sapere se il crimine era ragionevole oppure no. Adesso, si punisce il crimine solo al livello dell'interesse che l'ha suscitato, essendo l'interesse il vero obiettivo dell'azione punitiva, e l'esercizio del potere punitivo verte sulla meccanica di interesse propria al criminale. In altri termini, si punisce non più il crimine, ma il criminale. Il postulato di razionalità – come potete ben capire – è quindi, in qualche modo rinforzato. Non basta dire “Poiché la demenza non è dimostrata, allora si può punire”. Adesso, per punire, occorre postulare esplicitamente – stavo per dire positivamente – la razionalità dell'atto effettivamente punito. Affermazione dunque esplicita della razionalità, requisito positivo di razionalità, piuttosto che semplice supposizione come nell'economia precedente.

In secondo luogo, non bisogna solo affermare esplicitamente la razionalità del soggetto che sarà punito, ma si è anche obbligati, nel nuovo sistema, a considerare come sovrapponibili due cose: la meccanica intelligibile degli interessi che sono soggiacenti l'atto; la razionalità del soggetto che l'ha commesso. Questi due sistemi di ragioni devono, in linea di principio, essere sovrapposti: le ragioni per commettere l'atto (e che, di conseguenza, rendono l'atto intelligibile); la ragione del soggetto che rende il soggetto punibile. Come vedete, è questo il sistema di ipotesi forti di cui adesso ha bisogno l'esercizio del nuovo potere di punire. Nel sistema di antico regime, invece, a livello della ragione del soggetto, non vi era bisogno che di ipotesi minime. Era sufficiente che non vi fosse dimostrazione di demenza. Adesso occorre che vi sia, come

¹ *Ivi*, p. 186.

² S. ALEO, *Dal carcere. Autoriflessione sulla pena*, Pacini Giuridica, Pisa, 2016, p. 33.

³ Sul valore essenzialmente retributivo della pena si veda: L. MILAZZO, *Liberi tutti? Alcune considerazioni su libero arbitrio e colpevolezza*, G. Giappichelli, Torino 2018, pp. 25 ss.

postulato, un requisito esplicito di razionalità. E occorre inoltre ammettere una sovrapposibilità delle ragioni che rendono il crimine intelligibile con la razionalità del soggetto che dev'essere punito.¹

È solo a partire da tale definizione del soggetto come razionale che può aprirsi la possibilità logica di una sua negazione, da cui deriva anche l'utilizzo degli strumenti psicologici di valutazione in ambito peritale². Su tale versante, gli avanzamenti e le scoperte delle neuroscienze entrano in gioco per la scienza giuridica al fine di poter accertare "oltre ogni ragionevole dubbio" la responsabilità (l'effettiva presenza del libero arbitrio) dell'autore del reato. Dall'accertamento della responsabilità per mezzo di strumenti psicologici si passa dunque al ricorso a strumenti di indagine del funzionamento cerebrale al fine di una definizione più certa, o accertabile, della libertà soggettiva. Ciò consiste in un processo di naturalizzazione delle facoltà tipicamente mentali (l'intenzione, i processi volitivi, la presenza di strutture inibitorie dell'azione etc.) che vengono ridotte, o tradotte, in circuiti e meccaniche di carattere neuropsicologico, di così grande interesse per la giurisprudenza:

in ambito giudiziario, si deve giungere a una valutazione sull'intenzionalità rispetto al reato, in quanto il diritto si occupa di azioni libere e consapevoli, ovvero *non* «deviate» da fattori esterni alla volontà dell'individuo, come una malattia mentale oppure pressioni subite da altri individui. Le risultanze di Libet e quelle successive ancora più stringenti introducono allora la possibilità che alcuni «reati d'impeto» siano effettivamente fuori del controllo cosciente dell'individuo e che si introduca in sede forense una «quantificazione del libero arbitrio». In sostanza, attraverso gli strumenti della neuropsichiatria (dai test alle neuroimmagini) si potrà cominciare a stabilire «quanto volontariamente» sia stato compiuto quel determinato reato e che tipo di sanzione risulti quindi adeguata.³

Tuttavia, ciò che si vuole qui sottolineare è che il passaggio dalla psicologia alle neuroscienze per la valutazione della responsabilità non per forza sia così scontato. Per dimostrare ciò, bisognerà riprendere la questione dell'effettiva possibilità della naturalizzazione di funzioni e stati mentali, quali i processi di deliberazione. È, in effetti, possibile interpretare il soggetto agente solo come espressione di un insieme di processi neurologici, così come propongono i fautori dell'applicazione delle neuroscienze ai concetti delle scienze umane? Il processo di naturalizzazione della mente implica, infatti, che vi possa, finalmente, essere una possibilità di oggettivazione ovvero di quantificazione della volontà, delle intenzioni e quindi, giuridicamente, del dolo:

La colpevolezza considerata attraverso la capacità mentale può essere la chiave per rendere coerente il diritto penale. La tolleranza concessa a coloro che hanno capacità ridotta costituisce uno schema di condanna coerente, che integra scopi sia strumentali che non strumentali, poiché la determinazione del merito dipende dallo stabilire la capacità mentale. Le neuroscienze, piuttosto che pregiudizi o supposizioni, possono facilitare la concettualizzazione della giusta colpevolezza pertinente in modo più accurato.⁴

È indubbio che l'indagine neuroscientifica possa aiutare nell'accertamento della responsabilità. Ma, nella prospettiva di una totale riduzione della responsabilità alla dimensione cerebrale, questo implica un movimento di traduzione di ciò che fino a qualche tempo fa era ritenuto soggettivo in dinamiche e

¹ M. FOUCAULT (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* (Paris: Seuil/Gallimard), tr. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 108-109.

² S. DI NUOVO, A. XIBILIA, *L'esame psicologico in ambito giudiziario*, Bonanno, Acireale-Roma, 2007.

³ G. SARTORI, A. LAVAZZA, L. SAMMICHELI, *Cervello, diritto e giustizia*, in A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 135-164, p. 158.

⁴ P. ALCES, *The moral conflict of law and neuroscience*, cit., p. 47, trad. nostra.

processi oggettivi, e ciò che veniva giudicato in maniera qualitativa adesso potrebbe essere misurato quantitativamente. Si tratta del resto, come rilevava Koyré, di un movimento che innanzitutto si iscrive in una tendenza fondamentale che ha contraddistinto lo sviluppo della scienza e della tecnica occidentali¹. In questo senso, ci sembra ancora piuttosto operativa, anche se “in negativo” visto che tende a essere superata, la cruciale distinzione effettuata da Dilthey, fondatore dello storicismo tedesco. Egli, infatti, nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), differenzia le *scienze dello spirito* (*Geisteswissenschaften*), che indagano l’interiorità dell’uomo e utilizzano la comprensione dei fenomeni per scoprire l’universale nel particolare, dalle *scienze naturali* (*Naturwissenschaften*), che hanno un oggetto esterno all’uomo, spiegano i fenomeni e fanno ricorso alla descrizione². Si avrà modo di vedere, infatti, come il problema del riduzionismo parta proprio da tal genere di separazioni tentando di risolverle. Il punto è se sia effettivamente possibile il proposito dei fautori della naturalizzazione della morale e della coscienza, i quali tendono proprio al superamento definitivo del dualismo verso un’unificazione delle scienze.

2. La mente e il cervello

Il procedimento di naturalizzazione dei processi mentali soggettivi presuppone una questione epistemologica di non poco conto. La naturalizzazione implica una concezione della soggettività e dell’intenzionalità nel tentativo di riportare le facoltà cognitive al “substrato” neuronale³. Il fine precipuo di tale processo sarebbe idealmente quello di ricondurre i processi soggettivi, quali sono la volontà, l’intenzione, la percezione etc. alle strutture neurologiche oggettivamente misurabili, valutabili. Dal punto di vista giuridico, si capisce bene come tale questione assuma, almeno sul piano teorico, un’importanza fondamentale in quanto se il libero arbitrio fosse misurabile, cioè quantificabile oggettivamente, attraverso la misurazione dei processi neuronali coinvolti, allora sarebbe possibile definire il cosiddetto “elemento soggettivo” o psicologico in maniera molto più precisa che con i criteri qualitativi tradizionali. Riguardo tale possibilità, Changeux afferma: «si può immaginare di poter distinguere, un giorno, le immagini caratteristiche dello stato di demenza da quelle di uno stato detto di responsabilità penale»⁴.

Uno degli autori più importanti che si è fatto portatore di un certo modo di intendere tale questione è certamente Antonio Damasio, il quale ha formulato la teoria-ipotesi dei “marcatori somatici”, elementi di un sistema neurobiologico aventi la funzione di dare supporto alla decisione. Brevemente, il ruolo dei marcatori somatici sarebbe quello di informare in anticipo il corpo della coscienza stessa di una decisione, di un’intenzione, di un calcolo che si sta per eseguire, prevedendone gli effetti. Essi sarebbero una sorta di “sapere” fisiologico che precede quello della coscienza razionale e che, per via chimica, produce dei cambiamenti nello stato del corpo. Per questo motivo, Damasio ritiene convintamente che il Sé sia soltanto il risultato di un processo a cui si arriva solo a posteriori e che il sapere cosciente circa

¹ Cfr. A. KOYRÉ (1961), *Les philosophes et la machine. Du monde de l’«à-peu-près» à l’univers de la précision* tratti da *Études d’histoire de la pensée philosophique* (Paris : Armand Colin), tr. it. *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.

² W. DILTHEY (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (Leipzig und Berlin: Verlag von G. B. Teubner - 1922), tr. it. *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Franco Angeli, Milano 1985.

³ J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR (1998), *La natura e la regola: alle radici del pensiero*, cit., p. 94

⁴ *Ivi*, p. 110.

cosa si ha intenzione di fare si svilupperebbe solo dopo uno scambio chimico a livello fisiologico con il relativo cambiamento dello stato corporeo. In altre parole, il sapere emotivo e reattivo fisiologico di un'azione anticiperebbe la stessa intenzione prima che questa venga espressa coscientemente. In questo senso, Damasio parla di "errore di Cartesio".

Qual era, allora, l'errore di Cartesio? O meglio, *quale* errore di Cartesio io intendo isolare, senza rispetto né gratitudine? Si potrebbe cominciare con una rimostranza: rimproverargli di avere convinto i biologi ad adottare (fino ai nostri giorni) meccanismi simili a orologi come modelli per i processi di vita. Ma questo forse non sarebbe proprio corretto; e allora si potrebbe continuare con il «Penso, dunque sono». [...] Preso alla lettera, esso esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la «cosa pensante» (*res cogitans*), dal corpo non pensante, dotato di estensione e di parti meccaniche (*res extensa*).¹

Essendo i marcatori somatici precedenti alla costituzione del sé e dunque il nucleo neurale della coscienza precedente all'acquisizione del linguaggio, il sé neurale dei marcatori somatici è sostanzialmente prelinguistico e presociale. Solo secondariamente si svilupperà la dimensione intersoggettiva grazie alle interazioni sociali, fino alla costruzione di una teoria della mente che permetta di riconoscere i propri stati somatici - sviluppare un'autocoscienza - e quelli altrui. Come si vedrà, quella di Damasio è una concezione fondamentale che in qualche modo influenzerà molte delle posizioni successive sul rapporto tra mente e cervello.

Bisogna inoltre, sottolineare che il commento di Damasio sull'arcinoto caso di Phineas P. Gage è emblematico rispetto a un certo modo di intendere la questione. Gage era un minatore che, durante alcuni scavi con degli esplosivi, perse parte del lobo orbito-frontale in un'esplosione. Questo incidente procurò nella sua personalità una modificazione tale da renderlo maggiormente impulsivo e aggressivo. Caso molto significativo per il tema che ci accingiamo a trattare, dimostrante che ci sono delle strutture cerebrali deputate ad alcune funzioni e che, insieme alle altre, costituiscono le basi dell'espressione della personalità umana².

Un'altra prospettiva è quella proposta da Changeux, autore del celeberrimo libro *L'uomo neuronale*³, il quale, confrontandosi con il filosofo fenomenologo Ricoeur, esprime delle idee piuttosto chiare su tale processo di naturalizzazione della mente. Nella visione del neuroscienziato francese vi è un substrato neuronale che sta alla base dei due campi della filosofia (morale) e delle neuroscienze, dal quale è possibile una congiunzione dei due ordini di conoscenze. Ciò che egli propone è in verità molto più che un dialogo tra prospettive. Si tratta, infatti, piuttosto di una convergenza di approcci tra la neuropsicologia e il soggetto morale (intenzionale) tipico delle scienze dello spirito. Un dialogo tendente, dunque, a "ri-situare" le scienze umane all'interno del campo delle scoperte neuroscientifiche.

La prudenza dello scienziato che cerca di evitare di ricorrere a forze immateriali o a principi ambigui che sembrano puramente immaginari. L'ispirazione del poeta come quella dello scienziato, e oserei dire del filosofo, va cercata nel suo funzionamento cerebrale, che include la sua esperienza nel mondo, il sapere che

¹ A. DAMASIO (1994), *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain* (Antonio Damasio), tr. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, 336-337.

² *Ivi*, pp. 31 ss.

³ J.-P. CHANGEUX (1983), *L'homme neuronal* (Paris: Fayard), tr. it. *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983.

l'umanità ha acquisito durante millenni di storia, la saggezza degli uomini di pensiero che hanno vissuto sul nostro pianeta.¹

L'intenzione di Changeux sarebbe quella di mettere a confronto le "scienze dello spirito" col sapere neuroscientifico ma sempre nell'ottica che quest'ultime siano "più forti" dal punto di vista epistemico, tanto da poter rifondare le prime. In tal maniera, gli aspetti più qualitativi della soggettività devono risolversi nel campo quantitativo del sapere neuroscientifico, così che discipline come l'etica e l'estetica divengano fondate neuroscientificamente. Il serrato confronto tra scienza dell'uomo e neuroscienze deve puntare idealmente, considerato che per l'autore si tratta ancora di un progetto, a fornire quel substrato unico, la materia cerebrale, a entrambi i domini. Così facendo, il punto d'arrivo sarebbe quello di superare la separazione tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften* ponendo tra loro un'unione, una sovrapposizione che sarebbe possibile a partire dall'unica sostanza a cui esse farebbero riferimento: i circuiti neuronali sono interpretati come il substrato dei fenomeni soggettivi e le neuroscienze si definiscono come il paradigma epistemico delle scienze umane del futuro.

Una posizione molto simile ma per certi versi più problematica, appare essere quella di Edelman, il quale si pone il problema di rifondare la coscienza sulla base delle nuove scoperte neuroscientifiche e a partire dalla sua teoria del darwinismo cerebrale. Edelman riconosce esservi una qualche irriducibilità dei due campi di indagine anzidetti: quello neuroscientifico, fondato su analisi e misurazioni oggettive, e quello della coscienza, come elemento qualitativo e problema filosofico. Il premio Nobel per la medicina parla per esempio di *qualia* in riferimento alla capacità della coscienza di riconoscere le caratteristiche percettive degli oggetti attraverso astrazioni semantiche e categoriali. In ciò starebbe la funzione fondamentale della coscienza, la quale tuttavia si fonda - egli aggiunge - su un sistema di percezione e autoconsapevolezza della percezione incentrato sulle vie efferenti che giungono fino al talamo². Tale riconduzione della coscienza alle vie talamiche opera di fatto una riduzione del vissuto soggettivo ai circuiti cerebrali, riconoscendo pur sempre che i processi di astrazione e categorizzazione hanno un carattere individuale e sono condivisibili solo tramite il linguaggio³.

Le stesse esperienze coscienti sono discriminazioni di enorme complessità in uno spazio dei qualia di ordine elevato, come abbiamo fatto osservare, e la storia e l'insieme di eventi cerebrali di ogni singolo individuo sono unici. Esistono senza dubbio regolarità di comportamento e di intenzionalità, però sono variabili, straordinariamente ricche e dipendono dalla cultura e dal linguaggio. La soggettività è irriducibile.

...

Possiamo concludere che tra scienza e discipline umanistiche non vi è una separazione logicamente necessaria, ma solo un rapporto di tensione in cui la scienza è riconosciuta come una base fondamentale, ma non esaustiva, né unica della conoscenza.⁴

In altri termini, Edelman riconosce esservi uno spazio, pur minimo, di irriducibilità fondamentale tra i due poli delle scienze dello spirito e quelle della natura, e in misura molto maggiore rispetto a Changeux, il quale nel suo dialogo con la filosofia tende a fare delle neuroscienze la base empirica fondamentale attraverso la quale verificare i «principi ambigui» del filosofo o le «forze irriducibili» del poeta. Edelman

¹ J.-P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La natura e la regola, alle radici del pensiero*, cit., p. 174.

² G.M. EDELMAN (2006), *Second nature (Brain Science and Human Knowledge)*, tr. it. *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 12-18.

³ L. MAMBRINI, *Le neuroscienze e il soggetto*, in "La Psicoanalisi", n. 32, 2002, pp. 21-49, p. 32.

⁴ G.M. EDELMAN, *Seconda Natura*, cit., pp. 82-83.

riconosce piuttosto la dimensione cerebrale come fondante ma ritiene tuttavia non riducibile tutto il sapere dell'uomo alle scienze del cervello: «nessun ammontare dei dati delle neuroscienze potrà mai spiegare il pensiero»¹.

Un approccio ben più radicale rispetto a quelli di Edelman e Changeux e che prende le mosse dalla posizione di Damasio e Dennett² è certamente quello di P. Churchland. La filosofa americana, infatti, assume in maniera molto esplicita una posizione riduzionista: «anima e cervello sono probabilmente un'unica e stessa cosa, ciò che pensiamo come anima è il cervello e ciò che pensiamo come cervello è il cervello»³. La filosofa americana sceglie di porre la questione tra “anima” e “cervello” in termini di equivalenza, se non di eguaglianza e, inoltre, tende a sottolineare una superiorità esplicativa della scienza, nel senso che se il cervello è una realtà effettiva l'anima (così come il tramonto del sole) è solo una convenzione determinata da “movimenti apparenti”⁴. La Churchland offre, quindi, degli spunti di riflessione sulla morale individuale e sociale dai quali è difficile equivocare il suo modo di intendere il rapporto tra morale e neuroscienze:

stando alla mia ipotesi sulle basi neurali del comportamento morale, la moralità è qualcosa di reale – è reale come un comportamento sociale. L'effettivo comportamento morale umano, in tutta la sua gloria e complessità, non può essere sminuito dal falso dilemma: o Dio garantisce la legge morale, o la morale è un'illusione. È un falso dilemma perché la morale può essere e io ritengo che *sia* – fondata sulla nostra biologia, sulla nostra capacità di avere compassione, sulla nostra abilità nell'apprendere e scoprire le cose.⁵

L'acquisizione di una morale individuale è data da fondamenti neurobiologici, di carattere evolutivo, che sono alla base di tutti gli altri processi conoscitivi ed esplorativi dell'essere umano. Tali basi biologiche della morale sarebbero un potenziale di carattere innato⁶ che garantirebbe a ciascuno di noi la costruzione di una moralità soggettiva a partire dagli apprendimenti ambientali che si sono avuti⁷. Il tutto garantito anche a livello emotivo dall'acquisizione dei neuroni a specchio che starebbero alla base dell'empatia, quale mattone fondamentale del legame sociale e umano⁸.

Da posizioni come quella della Churchland si denota la tensione al superamento della visione dualista cartesiana in favore di un sostanzialismo monista. In questa prospettiva, tutto ciò che non è “reale” (vale a dire biologicamente determinato, empiricamente esperibile, oggettivamente misurabile), viene ritenuto quasi alla stregua di una credenza superstiziosa, al massimo una convenzione. L'unica realtà è quella di un monismo in cui la sostanza sarebbe connotata da proprietà materiali e fisiche perfettamente definibili quantitativamente. A questa sostanza materiale si può ridurre tutta la complessità dei processi psicologici vissuti dall'individuo come soggettivi e il risultato di tale procedimento epistemico è quello di ricondurre

¹ G.M. EDELMAN (1992), *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind* (New York: Basic Book), tr. it. *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 1993, p. 271.

² D.C. DENNETT (1991), *Consciousness explained* (New York-Boston-London: Little, Brown and Company), tr. it. *Coscienza. Che cos'è?*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³ P. CHURCHLAND (2013), *Touching a nerve. The Self as Brain* (New York: W. W. Norton & Company), tr. it. *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 60.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Id. (2011), *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton (US): Princeton University Press), tr. it. *Neurobiologia della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 232.

⁶ *Ivi*, pp. 125 ss.

⁷ *Ivi*, pp. 156-157.

⁸ *Ivi*, pp. 175-182.

ogni facoltà psicologica alla struttura neurobiologica corrispondente, realtà ultima dell'animo umano. È una posizione - il riferimento al "substrato"- che si ritrova in tutti gli autori brevemente citati (ciò che abbiamo indicato "programma forte" delle neuroscienze) ma che in Churchland si manifesta nella maniera più radicale ed esplicita. Posizione che, tuttavia, prende avvio da un certo tipo di discorso che ha come punto di arrivo ultimo quello della negazione di ogni dimensione mentale superiore che non sia riportata al proprio fondamento organico e materiale, così come del resto propone Dennett, in maniera molto radicale, per quanto riguarda la coscienza:

L'idea che la mente sia un'entità così separata dal cervello e composta non da materia ordinaria, ma da qualche altra sostanza speciale, viene usualmente chiamata *dualismo*. Oggigiorno esso gode, meritatamente, di una cattiva reputazione [...]. Fin dall'attacco ormai classico di Gilbert Ryle (1949) a ciò che egli chiamava il "dogma cartesiano dello spettro nella macchina", i dualisti sono sulla difensiva. La posizione dominante, variamente espressa e sostenuta, è il *materialismo*: esiste solo un tipo di sostanza, e cioè la *materia* – la sostanza fisica di cui si occupano la fisica, la chimica e la fisiologia – e la mente è in un certo senso niente altro che un fenomeno fisico.¹

In gradazioni differenti, quindi, si potrebbe dire che il "programma forte" delle neuroscienze ponga una questione importante relativamente alla concezione dell'uomo risolvendo la soggettività, la mente, nelle strutture, nei circuiti, nei meccanismi cerebrali. Pur essendovi in questi approcci una consapevolezza, una specifica sensibilità e dei rispettivi tentativi di risoluzione della questione, tutti in qualche modo procedono verso una riduzione dei concetti qualitativi a quelli quantitativi e una sovrapposizione dei linguaggi tra i due domini delle scienze della natura e dello "spirito". Esse rientrano quindi in un quadro marcatamente materialista e, come rileva Searle, tentano di articolare la coscienza, il vissuto cosciente, in termini neurobiologici. Posizione che per molti versi appare, al filosofo americano, ampiamente parziale e implicitamente contraddittoria, soprattutto perché non risolve il problema della coscienza:

noi non possiamo operare una riduzione eliminativistica della coscienza perché le riduzioni eliminativistiche mostrano che il fenomeno in questione, una volta ridotto, è solo un'illusione. Ma dov'è coinvolta la coscienza, l'esistenza dell'"illusione" è la realtà stessa. Il che è come dire, se mi sembra di essere cosciente, allora lo sono. La coscienza non è altro che ciò che corrisponde ad una sequenza di questi "sembrare". Sotto questo profilo, essa è diversa dai tramonti perché io posso avere l'illusione che il sole stia tramontando dietro le montagne quando in realtà le cose non stanno così; ma non posso allo stesso modo avere l'illusione della coscienza se non sono cosciente. L'"illusione" della coscienza è identica alla coscienza stessa.²

Tali argomentazioni di Searle sono di un certo interesse poiché indicano, in effetti, un punto problematico su cui si scontrano in ultima analisi le prospettive che compongono il "programma forte". La questione fondamentale che pone Searle³ è, in effetti, quella di un'irriducibilità della coscienza ai circuiti cerebrali che la sottendono e dai quali essa emerge, così come vi è differenza tra la liquidità

¹ D.C. DENNETT, *Coscienza. Che cos'è?*, cit., p. 45.

² J.S. SEARLE (1998), *Mind, language and society* (New York: Basic Books), tr. it. *Mente, linguaggio e società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 61.

³ Sul rapporto di Searle con il riduzionismo neurobiologico e la sua proposta *soft* di mettere in dialogo il mentale ed il cerebrale si veda: R. Gennaro, *Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle*, in "L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi", n. 5, giugno 2018, pp. 115-138, DOI: 10.19226/072.

dell'acqua e la struttura delle molecole che la compongono¹: il carattere intenzionale della coscienza è irriducibile nel momento in cui non se ne coglie nulla di simile negli aspetti neurobiologici che la sostengono. A ben vedere, questa posizione sulla coscienza come punto inaggrabile della conoscenza potrebbe essere affiancata a certe posizioni di carattere fenomenologico. La posizione di un filosofo realista come Searle ci appare, dunque, di massimo interesse dal momento in cui dimostra come vi siano delle perplessità sul “programma forte delle neuroscienze” da diversi punti di vista.

2.1 Prospettive sulla psicopatia

Alcuni importanti studi nel campo della criminologia e della psicologia forense si sono concentrati nello studio del comportamento antisociale e della psicopatia.

La psicopatia è un disturbo della personalità che è caratterizzato tipicamente da mancanza di empatia, condotte aggressive o distruttive verso sé e gli altri, dalla difficoltà nel rinviare l'ottenimento di ricompense, da comportamento impulsivo e mancanza di responsabilità². Hare, comparando lo psicopatico ad un bambino, afferma: «lo psicopatico è come un infante, assorbito dai propri bisogni che con violenza chiede soddisfazione»³. Si tratta di soggetti che sono descritti nella letteratura scientifica come “naturalmente” propensi ad avere condotte antisociali, criminali o genericamente distruttive verso gli altri. Infatti, gli psicopatici sono soggetti che non necessariamente delinquono, ma è possibile incontrarli in qualsiasi contesto sociale e possono anche ottenere successo in qualsiasi tipo di lavoro. Anzi, non di rado riescono a raggiungere degli obiettivi sociali importanti grazie alla loro pressoché totale assenza di scrupoli morali e parziale incapacità di provare paura rispetto a punizioni e sanzioni⁴.

Proprio a partire da questa struttura personologica è facile che uno psicopatico commetta un crimine o un delitto. Spesso, infatti, nella popolazione carceraria è facile trovare una buona percentuale di soggetti affetti da questo disturbo⁵, cosa questa che spiegherebbe anche la recidività di molti soggetti nel commettere reati e nell'essere più volte arrestati e detenuti a causa di essi.

Sono stati svolti numerosi studi sulla psicopatia⁶, molti dei quali si sono focalizzati sulla correlazione tra costanti di funzionamento neurobiologico e le caratteristiche di personalità proprie a questi soggetti. Un riferimento importante che ogni autore fa per distinguere la personalità psicopatica è senza dubbio la

¹ E. FUGALI, *Husserl e Searle su intenzionalità e coscienza: la fenomenologia è veramente un'illusione?*, in “Rivista di estetica”, n. 47, 2011, pp. 113-153, p. 137: «A proposito della relazione tra mente e cervello, Searle adotta una posizione di tipo emergentista: la coscienza deriva da processi neuronali di livello inferiore e costituisce una proprietà, o più precisamente un livello ontologico autonomo irriducibile a tali componenti e alla loro somma, così come la liquidità dell'acqua deriva dalla sua composizione molecolare, senza che le molecole di per se stesse presentino questa proprietà. [...] Come la liquidità dell'acqua consiste nella descrizione della sua struttura molecolare a un livello più elevato di quello della fisica, che descrive il comportamento delle sue singole molecole, così gli stati mentali non sono altro che il risultato della descrizione degli stati cerebrali al livello più elevato della psicologia, mentre le neuroscienze studiano il comportamento dei singoli stati e processi cerebrali».

² R.D. HARE (1993), *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths among us* (New York: Guilford Press), trad. It. *La psicopatia. Valutazione diagnostica e r-icerca empirica*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2009, p. 50.

³ *Ivi*, p. 75.

⁴ *Ivi*, p. 134-135.

⁵ A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit., p. 8.

⁶ I testi ai quali ci riferiremo parlando della psicopatia sono i seguenti: R.D. HARE, *La psicopatia*, cit.; A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit.; J.R. MELOY (2004), *The psychopathic mind. Origins, Dynamics, and Treatment* (Lanham: First Rowman & Littlefield edition), tr. it., *La mente psicopatica. Origini, dinamiche e trattamento*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2017.

parziale o totale mancanza di capacità di immedesimarsi negli altri (carenza di empatia)¹. Su questo argomento, ci sembra importante fare riferimento a Rizzolatti sul legame tra neuroni a specchio ed empatia. Il neuroscienziato italiano afferma, infatti, che gli stati mentali interiori di una persona possono essere rappresentati dagli altri a partire dalla «capacità di rappresentare motoricamente lo scopo o gli scopi delle azioni osservate»². In altre parole, già dalla postura, dai movimenti, dalle espressioni che l'altro compie è possibile rappresentarsi interiormente (grazie ai neuroni a specchio)³ i suoi stati psicologici (desideri, intenzioni, emozioni etc.). Tale collegamento tra l'attivazione dei neuroni a specchio e l'empatia può essere rilevante, secondo Rizzolatti, in ambito giuridico e criminologico, in quanto si è visto che nei criminali sadici, ad esempio, vi è un'attivazione dei neuroni a specchio quando assistono a scene di violenza: «un dato che appare logico, dal momento che questi individui traggono piacere dal dolore altrui e, pertanto, devono essere in grado di capire che le altre persone soffrono»⁴. In questo senso, egli insiste sul bisogno di potenziare i processi culturali e sociali a sostegno dello sviluppo di un'empatia positiva⁵.

Un dato molto discusso in merito all'origine biologica della psicopatia è l'aspetto genetico. Infatti, secondo alcuni studi i geni avrebbero un ruolo importante nella determinazione della condotta criminale. A tal proposito Patricia Churchland afferma: «diversi studi epidemiologici indicano che i maschi che hanno una certa variante dell'enzima monoamminoossidasi A (MAOA) mostrano un comportamento autodistruttivo e una forte aggressività se sono stati anche oggetto di abusi da bambini».⁶ In effetti, si è ipotizzata, sulla base di alcuni studi sulla reattività emotiva dei soggetti vittime di abuso, una connessione tra l'aver subito violenza sessuale e lo sviluppo di una condotta criminale e di quelle caratteristiche personologiche tipiche della psicopatia⁷. Tale questione secondo la Churchland si collega da un punto di vista giuridico ad una sostanziale sospensione del principio di imputabilità: «il principale argomento filosofico su cui fa perno una comprovata richiesta di proscioglimento per gli imputati appartenenti alla categoria dei *MAOA X abuso* è che essi non hanno scelto né i loro geni né gli abusi infantili. Il fatto che siano predisposti alla violenza non è una colpa loro»⁸.

L'aspetto genetico implicato nella psicopatia sembra essere importante al livello causale. Si rileva, infatti, che i fattori genetici influenzino lo sviluppo del disturbo psicopatico per oltre il 50%⁹, il resto dovrebbe essere legato a fattori ambientali di carattere “biosociale”. La caratterizzazione genetica di questi individui è implicata nella strutturazione della personalità psicopatica nella misura in cui essa produce delle variazioni al livello cerebrale e ormonale che favoriscono l'espressione di condotte antisociali.

¹ A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit., p. 84.

² G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano, 2019, p. 221.

³ *Ivi*, *Specchi nel cervello*, cit., pp. 243 ss.

⁴ G. RIZZOLATTI, *Neuroscienze e diritto. Intersezioni complesse e nuove prospettive*, in “Diritto Penale e Uomo”, pubblicato il 28/10/2020, URL: < https://dirittopenaleuomo.org/contributi_dpu/neuroscienze-e-diritto/ > .

⁵ *Ibidem*.

⁶ P. CHURCHLAND, *L'Io come cervello*, cit., p. 191, corsivo dell'autore.

⁷ A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit., pp. 117, 125.

⁸ *Ivi*, p. 191-192.

⁹ J.R. MELOY, *La mente psicopatica*, cit., pp. 14-15.

Sia attraverso gli studi di *brain imaging* che dei test neuropsicologici si sono rilevate numerose caratteristiche distintive che sarebbero proprie del cervello del soggetto psicopatico. In questa sede non si riporteranno tutte le rilevazioni sul funzionamento neurocerebrale della psicopatia che sono state trovate, ma si cercherà di segnalare solo quelle invarianze più importanti rilevate nella struttura neurofisiologica degli psicopatici.

Tra tutti i fattori biologici legati genericamente ai comportamenti aggressivi bisogna innanzitutto riportare il testosterone. Infatti, sembra che un deficit di regolazione serotoninergica connesso ad un incremento nel sistema nervoso centrale di testosterone produca negli animali (negli esseri umani i risultati sono più controversi) una riduzione delle capacità di controllare gli impulsi¹. In questo senso, il testosterone è tipicamente identificato come il neurotrasmettitore più correlato al comportamento aggressivo e impulsivo, il che spiegherebbe l'importante differenza di genere che si riscontra tipicamente nei casi di condotta antisociale e di psicopatia². Rimanendo sempre al livello neurotrasmettitoriale è stata riscontrata in soggetti psicopatici una fondamentale iporeattività del sistema autonomo dalla quale deriverebbe quella ricerca tipica di sensazioni e di eccitazioni forti per ottenere soddisfazione e piacere³.

Un'altra caratteristica senz'altro tipica del disturbo psicopatico sarebbe quella relativa ad un malfunzionamento e ad un danneggiamento dell'area orbitofrontale (la stessa coinvolta nel caso di Phineas Gage) e prefrontale in generale. A questo proposito sembrano interessanti quegli studi condotti attraverso i test neuropsicologici che hanno riportato delle risultanze specifiche agli psicopatici rispetto alle funzioni esecutive, come ad esempio il *decision making* implicato nei compiti di scelta morale⁴. Questi studi confermerebbero quelli che rilevano deficit strutturali o danneggiamenti in età precoce al livello della corteccia prefrontale ventromediale, il quale favorirebbe un tipo di scelte morali meno legate a scrupoli di coscienza. In collegamento a queste funzioni cognitive si è riscontrato, grazie alle tecniche di *brain imaging*, un ridotto volume della sostanza grigia nella corteccia prefrontale mediale nei criminali violenti psicopatici⁵.

È stata riscontrata una ridotta attività nel cingolato posteriore e nel giro angolare, oltre che nella corteccia orbitofrontale e nell'amigdala, negli individui che ottenevano punteggi più alti negli aspetti interpersonali della psicopatia durante il *decision making* morale. [...] Un ridotto funzionamento in queste regioni potrebbe suggerire un'incapacità di considerare come le proprie azioni influenzino gli altri, un'incapacità di considerare la prospettiva emotiva dell'altro danneggiato o un'incapacità di integrare l'emozione nei processi di *decision making*.⁶

Oltre gli aspetti costitutivi propri ai soggetti affetti da psicopatia è certo necessario un ambiente perché si possa sviluppare effettivamente una personalità psicopatica. Oltre ai già citati studi sull'abuso in epoca infantile, infatti, gli studi rilevano nei fattori familiari e relativi allo stile di *parenting* delle possibili cause della psicopatia. In particolare, si è visto come uno stile educativo incostante e incoerente nella somministrazione di rinforzi e punizioni al figlio da parte dei genitori sia un fattore predisponente (in

¹ D. PALOMBA, *Neuroscienze dell'emozione: tra cognizione e azione*, in L. Stegagno (a cura di), *Psicofisiologia. Dalla genetica comportamentale alle attività cognitive*, Zanichelli, Bologna, 2010, pp. 90-129, p. 113.

² A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit., pp. 51-54.

³ J.R. MELOY, *La mente psicopatica*, cit., pp. 20 ss.

⁴ A.L. GLENN, A. RAINE, *Psicopatia*, cit., pp. 86-87.

⁵ *Ivi*, p. 111.

⁶ *Ivi*, pp. 111-112.

concomitanza con i fattori genetici) alla psicopatia¹. Un altro fattore ambientale importante sarebbe quello relativo ai traumi subiti da questi soggetti. Come nel caso di Phineas Gage subire traumi a causa di incidenti può produrre delle lesioni o danneggiamenti al livello cerebrale tali da comportare delle modificazioni personologiche importanti. In questi casi si è visto che la giovane età sembra essere un fattore di rischio significativo, poiché una lesione al livello delle aree cerebrali deputate alla socializzazione in età precoce potrebbe comportare una compromissione generale della *giusta* modalità di apprendimento delle capacità relazionali².

Dal nostro punto di vista, che si esplicherà meglio nel seguito di questo lavoro, ci sembra utile sollevare due osservazioni a quanto detto sopra circa il disturbo psicopatico. La prima è relativa alla concezione dei cosiddetti “fattori ambientali”. Cosa si intende qui, in effetti, per “ambiente”? Si potrebbe dire che i fattori ambientali influenzino lo sviluppo della psicopatia nella misura in cui essi intervengono al livello biologico, hanno cioè degli effetti tali da produrre delle modificazioni biologiche nell’individuo. Insomma, se la genetica influisce per un buon 50% nella predizione della psicopatia, i fattori socio-ambientali influiscono per la restante parte, ma tali fattori sono considerati tali o di carattere tale da produrre di fatto delle modificazioni biologiche. Quindi, l’ambiente è considerato come un dato naturale e ha una funzione causale nella misura in cui influisce al livello biologico (si pensi allo stile educativo formulato in termini di “rinforzo-punizione”). In altre parole, qui la causa biologica è eletta ad unico principio esplicativo valido, cosa che, come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, implica quei limiti tipici di ogni approccio riduzionista rispetto alle cause.

Una seconda osservazione è quella relativa al fatto che qui la psicopatia è intesa come un disturbo. Se è un disturbo neurologico allora è più un campo pertinente alla medicina, nemmeno tanto alla psichiatria e alla psicologia clinica, e non veramente un problema del diritto. C’è soggetto del diritto in senso proprio nel momento in cui vi è imputabilità; i fenomeni di semi-infermità o infermità totale hanno bisogno di essere verificati in sede peritale e sono relativi, appunto, a soggetti con problematiche evidenti e certificabili (i quali qui sono indubbiamente fuori discussione). Il problema per la psicopatia si pone effettivamente al livello giuridico proprio nel momento in cui le risultanze neurobiologiche che si sono presentate poc’anzi non sono veramente così determinanti e definitive in modo tale da designare una sindrome ben definita. Si tratta piuttosto di tendenze, correlazioni, risultanze che presentano forti elementi di incertezza e una grande variabilità interna³. In sede giudiziaria, che un soggetto abbia un determinato gene o abbia certe caratteristiche del cervello deve essere certo verificato, e successivamente il fatto che tali modificazioni individuali si esprimano deterministicamente in precise condotte necessita di discussioni, dimostrazioni e deduzioni che non di rado lasciano adito ad interpretazioni giuridiche differenti⁴.

3. Un soggetto irriducibile?

Una risposta alle prospettive riduzioniste sarebbe, dunque, quella di contrapporre l’irriducibilità del vissuto a partire dal fatto che non vi sarebbe processo di riduzione senza una coscienza. In questa

¹ *Ivi*, p. 122.

² *Ivi*, pp. 126-127.

³ *Ivi*, pp. 180-183.

⁴ Cfr. S. ALEO, *Diritto penale e neuroscienze*, cit.

prospettiva, l'empirico ha già in sé un che di concettuale: «qualunque contenuto empirico include un *dato non empirico*. Ci sono dati non empirici e i diversi fenomenologi li hanno chiamati con diversi nomi: idee, appunto, ma anche essenze, apriori materiali, invarianti strutturali, momenti figurali, *Gestalten* (“figure”))»¹. Figure che in qualche misura “inquadrano” l'esperienza e le danno forma, modelli a priori che danno senso alla realtà, orientano il dato empirico. Il tentativo di spiegazione della soggettività attraverso le neuroscienze comporterebbe, dunque, una negazione della stessa soggettività implicata nel processo noetico. In altre parole, è lo sguardo complessivo (gestaltico) che permetterebbe di vedere la soggettività come qualcosa di più, un salto di stato le cui qualità non si ritrovano negli assembramenti neuronali più semplici ed elementari. Nella scomposizione degli elementi più complessi in elementi più semplici vi è una semplificazione causale, certamente più facile da verificare e misurare, ma si perdono delle caratteristiche che da un livello di analisi all'altro non si ritrovano².

Per questo motivo si può affermare che vi sia una certa contraddittorietà intrinseca a ogni empirismo che voglia dirsi assoluto o radicale, come quello che di fatto propone il riduzionismo biologista quando propone di fare a meno della sfera della coscienza: «soltanto quando l'elaborazione delle informazioni cessa di essere solo *meccanica*, o *sintattica*, e diventa *cosciente*, cioè anche *semantica*, si configura l'*autentico percepito*, il quale acquista un *significato* nell'atto stesso in cui viene rilevato, diventando così un “esistente” per colui che lo rileva»³. La critica filosofica alle posizioni eliminazioniste della mente si incentra sul fatto che la coscienza non è eliminabile dall'esperienza ma anzi ne è la condizione necessaria. Si tratta di una posizione associabile che in qualche modo si ritrova in Husserl, il quale rilevava, facendo riferimento alla “crisi” delle scienze positive dell'inizio del XX secolo, che: «l'esperienza è un'evidenza che si presenta puramente nel mondo-della-vita e come tale è la *fonte* di evidenza delle constatazioni obiettive delle scienze, le quali [...] non sono [però] mai esperienze dell'obiettività. L'obiettività, in se stessa, non è esperibile»⁴. Per questo l'oggettività, intesa come dato empirico incontrovertibile, è, da questo punto di vista, possibile solo entro i limiti delle attribuzioni di senso che compie il soggetto in un contesto umano, e dunque intersoggettivo, da cui deriva che l'oggettività è il risultato di una “relazione”, di un rapporto di intermediazione. Da ciò deriva facilmente la contraddittorietà della nozione di Sé dal programma riduzionista. Se infatti il Sé in qualche modo coincide con l'esperienza prelinguistica che si fa delle proprie sensazioni corporee, si tratterebbe di una

¹ R. DE MONTICELLI, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018, p. 93.

² Si veda a questo proposito il seguente passaggio contenuto in uno dei testi programmatici del costruttivismo: R. RIEDL (1981), *Die Folgen des Ursachendenkens*, in P. WATZLAWICK (1981), *Die erfundene Wirklichkeit* (München: Piper), tr. it. *Le conseguenze del pensiero causale*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 65-86, p. 83: «così oggi si spiega la psiche con la fisiologia del cervello, che a sua volta si spiega con la conduzione di stimoli nelle cellule nervose, gli impulsi nervosi, che a loro volta si spiegano con i trasferimenti di molecole ai loro circuiti, i quali si spiegano con la cinetica della reazione chimica e, in ultima analisi, con le orbite degli elettroni degli elementi implicati, vale a dire con le proprietà dei quanti. Inoltre la visione scienziata del mondo implica anche l'assunto che non esista niente altro. Esclude altre cause. Questo è l'errore del “riduzionismo ontologico”: quello di non percepire che con ogni scomposizione si distruggono i nessi che fanno del sistema un insieme. [...] Non ci si accorge che, se è vero che un cervello pensa, l'affermazione che una cellula nervosa pensi è priva di senso, che un nervo conduce certamente gli stimoli, ma una molecola in movimento non è ancora una conduzione».

³ A. STELLA, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (RM) 2020, p. 123.

⁴ E. HUSSERL (1959), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij), tr. it. *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 157.

forma di autocoscienza e dunque di identità. Questa però non può darsi a sua volta solo come positività assoluta ma sempre a partire dalla differenza rispetto a qualcosa che è altro.

Pertanto, i monisti materialisti non riconoscono il carattere dinamico dell'identità e pensano che qualsiasi identità determinata (qualsiasi "cosa") sia autonoma e autosufficiente. Tuttavia non è così: anzi, ogni identità determinata è posta grazie a un limite, che determina qualcosa (A) solo nella misura in cui lo rimanda a qualcos'altro (non-A), cosicché, anche da questo punto di vista, è evidente che la relazione ha un valore primario e fondante. Ma la relazione non rientra in una prospettiva rigidamente monistica, perché dovrebbe postulare solo una differenza formale, dato che la sostanza è unica. Tuttavia, mantenendo la differenza tra forma e sostanza, non si può non riprodurre un'altra forma di dualismo.¹

Tali posizioni filosofiche pongono il riduzionismo come epistemologicamente ingenuo, fondandosi su una concezione empirista della conoscenza. Le pretese di rifondare le concezioni etiche, morali, filosofiche o giuridiche partono tutte, in misura più o meno maggiore e consapevole, da un assunto di base tipico di un realismo ingenuo, secondo cui il solo sapere scientifico valido sarebbe quello fondato su osservazioni direttamente esperibili. Una visione che in qualche misura coincide con le più antiche posizioni filosofiche metafisiche², in cui si pone un criterio di assolutezza a partire dal quale vi possa essere un sapere che vanti una superiore attendibilità rispetto ai procedimenti noetici di carattere più qualitativo ed esplicitamente congetturale.

Le neuroscienze non si danno troppa pena a reclamare "scientificità" che considerano un loro appannaggio indiscusso. In realtà confondono scientifico con empirico: pensano cioè che l'empirismo sia garanzia automatica di scientificità, mentre ignorano che la scientificità da cui sono effettivamente contrassegnate poggia su tutt'altro. Si credono empiristiche quando empiristiche non sono affatto, confidando per di più sul viatico troppo scontato di un'epistemologia – soprattutto quella popperiana – che frattanto, a loro insaputa, si è allontanata dirigendosi verso posizioni schiettamente relativistiche, o anche moderatamente realistiche, senza però che questo realismo abbia più qualcosa in comune con l'empirismo.³

Il programma di riduzione del mentale (soggettivo e qualitativo) al neuronale (oggettivo e quantitativo) incontra dei punti di inciampo proprio a partire dalla pretesa di avere un determinato statuto epistemologico che poi di fatto non ha. Da un altro punto di vista, potremmo dire che nell'ammissione di una posizione eliminativista si procede sostanzialmente a negare l'elemento soggettivo, frammentandone l'esperienza in maniera atomistica ed escludendola perciò stesso dall'indagine scientifica. Una pretesa fondamentalmente densa di equivoci, proprio perché vi sono quegli a priori impliciti su cui si fonda qualsiasi visione del mondo ingenua, compresa quella della scienza positiva⁴.

Una tale integrazione della soggettività nell'esperienza scientifica evita la ricaduta in alcune contraddizioni logiche, come ad esempio quella di fondare la morale sulla neurobiologia. Infatti, quale

¹ A. STELLA, G. IANULARDO, *The naturalisation of the mind and neurosciences: a reform of anthropology?*, in "Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo. Rivista semestrale di filosofia teoretica", n. 1, 2019, pp. 3-22, p. 13-14.

² A. STELLA, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, p. 173: «ci pare singolare che la scienza, la quale ha deciso di svincolarsi dall'idea metafisica di "assoluto", finisca poi per recuperarla sotto mentite spoglie e non si avveda, da un lato, di richiedere un fondamento assoluto e, dall'altro, di ridurlo alle forme oggettuali ordinarie».

³ C. LICITRA-ROSA, *Dall'impasse delle neuroscienze all'impasse della scienza*, in "La Psicoanalisi", n. 32, 2002, pp. 157-202, p. 183.

⁴ E. HUSSERL, (1931), *Cartesianische Meditationen* in *Cartesianische Meditationen und Parisien Vorträge* (Den Haag (NL): Nijhoff), tr. it. *Meditazioni Cartesiane* in *Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 168-169.

sarebbe il senso di parlare ancora di morale se la “buona condotta” sarebbe già garantita a livello biologico o genetico? La morale implica la scelta e, dunque, la presenza di una soggettività che in qualche modo possa dirigere la propria condotta secondo un ordine di valori e di senso¹, cosa che nel dominio meccanicistico degli scambi di neurotrasmettitori non è rilevabile e di cui non avrebbe senso nemmeno parlare. Da qui deriva che il grande problema del riduzionismo e dell’eliminativismo è la pretesa di ricondurre totalmente le *ragioni* per le quali si compiono determinate scelte di carattere morale all’ordine della spiegazione, alla descrizione del funzionamento fisiologico, cosa che di fatto porta con sé una confusione di fondo tra il piano descrittivo e quello normativo².

La posizione neuroscientifica, escludendo la soggettività, inevitabilmente esclude la possibilità di libero arbitrio e quindi di responsabilità giuridica. Per questo motivo, da un punto di vista giuridico, Alces si chiede, con una formula volutamente paradossale, «what if moral responsibility itself were immoral?»³, poiché:

Nella misura in cui la responsabilità morale assume la capacità di compiere un’azione razionale (*human agency*) per sostenere la punizione retributiva e quell’agire umano è fallace, frutto della nostra atavica immaginazione che ci fa sentire a nostro agio con, e in un certo senso razionalizza, le nostre inclinazioni più basilari, il sistema basato su quella concezione fallace dell’agire umano aggiunge la beffa al danno o, peggio, il danno al danno punendo le persone in modo non strumentale per le loro azioni come se ne fossero l’autore.⁴

Si tratta di una questione importante poiché se l’approccio giuridico attribuisce una responsabilità laddove non c’è, compie certo un’ingiustizia. Tuttavia, perché si possa parlare di ingiustizia e dunque di un’attribuzione di responsabilità a un non-responsabile, a un innocente, bisogna che si parta da un contesto di senso che è già giuridico e normativo, si deve ricorrere a un giudizio morale che, in quanto tale, implichi un dominio di senso altro rispetto alla neurobiologia. Similmente Trautteur formula nota la contraddittorietà di ogni pretesa di voler rifondare il diritto sulla base di una visione del mondo determinista, dal momento che una tale scelta «implica che [le] leggi sarebbero state formulate ed emanate liberamente. Il che viola l’ipotesi di base poiché in quella società tutte le azioni sarebbero determinate, incluse quelle del corpo legislativo»⁵.

Si è detto che il processo di riduzione sia proprio di una concezione positivista, fine-ottocentesca, della ricerca scientifica, ma l’epistemologia contemporanea ha ormai abbandonato la credenza (ingenua) che l’osservazione empirica sia l’unico elemento fondante della certezza scientifica⁶. Le posizioni epistemologiche odierne sul rapporto tra le scienze sono piuttosto di apertura alla differenza dei saperi e alla compresenza, piuttosto che di esclusione e riduzione:

¹ L. PALAZZANI, *Biopotenziamento morale: argomenti per una valutazione critica*, in “Rivista di filosofia del diritto”, vol. 2, n. 7, dicembre 2018, pp. 221-239, doi: 10.4477/91672.

² M. DE CARO, A. LAVAZZA, *Neuro-mania e naturalismo*, in “Giornale italiano di psicologia”, n. 2, maggio 2009, pp. 319-323, doi: 10.1421/29755.

³ P. ALCES, *The moral conflict of law and neuroscience*, cit., p. 98.

⁴ *Ivi*, p. 100, trad. nostra.

⁵ G. TRATTEUR, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano, 2020, pp. 30-31.

⁶ F. CONIGLIONE, *Popper addio. Dalla crisi dell’epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bonanno, Acireale-Roma 2008.

[le neuroscienze] hanno recato contributi significativi alla conoscenza delle *correlazioni* tra fenomeni mentali e fenomeni nervosi, soprattutto per quanto concerne la precisazione delle *condizioni* di natura nervosa che rendono possibili certi fenomeni mentali e influiscono sul loro decorso, ma ciò è ben lungi dall'aver potuto *ridurre* i fenomeni mentali a manifestazioni di fenomeni nervosi, perché questi, in ultima analisi, sono di tipo fisico, localizzabili nello spazio e nel tempo, mentre i primi non lo sono.¹

Da questo punto di vista, allorché si pretende, come nel caso del “programma forte”, di ridurre il mentale al cerebrale, le “scienze dello spirito” alle neuroscienze, non si può far altro che constatare una perdita di una parte del sapere, di parte di ciò che potrebbe essere implicato nello studio dell’oggetto in questione. È per questo motivo che, del resto, l’importante epistemologo Agazzi definisce il riduzionismo come un atteggiamento anti-scientifico². In tempi più recenti, l’epistemologo italiano ha espresso dei dubbi su alcune posizioni scientiste contemporanee, ravvisando in alcuni atteggiamenti un rischio per lo stesso pluralismo del sapere scientifico:

ciò che si rivela rischioso nella scienza contemporanea è non sostenere che le proposizioni scientifiche sono *vere*, ma pretendere che sono *complete* nel senso che dicono “tutta la verità” sulla realtà, che applicano a tutta l’esistenza. In realtà se le proposizioni della scienza descrivono fedelmente gli *oggetti* e questi sono, secondo il corretto punto di vista realista, parte della *realtà*, le proposizioni devono essere riconosciute come vere, poiché la verità non è altro che la proprietà di una corretta asserzione sulla realtà. Tuttavia, le asserzioni scientifiche non possono pretendere di essere *complete*, poiché trascurano sempre porzioni sostanziali di realtà; e possono diventare false se pretendono di includere anche questa parte di realtà.³

La questione cruciale del processo di riduzione a cui si assiste nel “programma forte” sta proprio in quel procedimento che va contro quei criteri di scientificità contemporanei, i quali non rispondono più al rigido paradigma meccanicista causale ma, come si vedrà, tendono piuttosto a tenere in considerazione i numerosi aspetti che possono entrare in gioco nel verificarsi di un evento in un’ottica multicausale. Esemplificando, se viene commesso un crimine è per molti versi pretestuoso ricondurre tutta la dinamica soggettiva connessa all’azione al gradiente di aggressività che connota l’autore facendolo derivare dalla sua costituzione neurobiologica⁴. Nell’azione criminale possono entrare in gioco numerosi fattori di tipo soggettivo, sociale e culturale che reinseriscono nell’indagine scientifica un elemento di singolarità e imprevedibilità. In termini più psicoanalitici, come si vedrà meglio in seguito, una visione non riduzionista e più ampia del soggetto comporta il tenere conto di un margine di deliberazione soggettiva inalienabile.

4. Diritto e folk psychology

Volendo trascendere le pur fondamentali considerazioni filosofico-epistemologiche, il problema del riduzionismo scientista nel momento della sua applicazione al campo del diritto sta nel fatto che non risolve la questione centrale della soggettività così com’è intesa dal diritto. La soggettività giuridica

¹ L. VELÁZQUEZ, *Teoria della conoscenza e neuroscienze*, in “Epistemologia”, XXXVIII, n. 2, 2015, pp. 195-200, p. 200.

² E. AGAZZI, *Reductionism as negation of the scientific spirit*, in E. Agazzi (ed.), *The Problem of Reductionism*, in Science, Kluwer Academic Publishers, Norwell 1991, pp. 1-29.

³ Id., (2014) *Scientific Objectivity and its Contexts* (Cham (CH): Springer International Publishing Switzerland), tr. it. *L’oggettività scientifica e i suoi contesti* Bompiani, Milano 2018, pp. 443-444.

⁴ S. DI NUOVO, *Prigionieri delle neuroscienze*, cit., p. 99.

implica necessariamente la nozione di responsabilità e per molti versi si appoggia su una psicologia del senso comune, della vita quotidiana:

La psicologia implicita del diritto penale è la psicologia popolare (*folk psychology*). Il comportamento è causalmente spiegato dagli stati mentali come desideri, credenze, progetti, volizioni e intenzioni. [...] La legge dà alle persone ragioni motivanti a cui conformarsi perché essi capiscono e sostengono la giustificazione di una regola e perché essi capiscono le conseguenze connesse al fallimento nel conformarsi ad essa. Se un agente responsabile, una persona che può essere orientata, viola una proibizione, egli meriterà una punizione proporzionata.¹

In altre parole, affermare che il soggetto possa essere scomposto e studiato attraverso la materia cerebrale, che l'esperienza vissuta possa essere misurata in termini quantitativi e "oggettivi", significa eliminare anche la deliberazione soggettiva, poiché, come si vedrà meglio nel capitolo successivo, in un regime meccanicista di spiegazione causale non può esservi spazio per la dimensione di imprevedibilità che un'idea di soggettività implica. Dunque, eliminare la mente significherebbe eliminare l'idea stessa di responsabilità e la relativa concezione normativa a essa legata, cosa che non è così semplice e forse è impossibile: «io penso che è praticamente impossibile per gli esseri umani vivere senza agentività (*agency*) e normatività. Questi sono aspetti fondamentali per il tipo di creature che noi siamo»². Il problema del mentale nel giuridico è dunque di difficile risoluzione nel momento in cui ogni morale e ogni nostro sistema di regole si regge sul punto logico fondamentale della questione del soggetto cartesiano:

Sebbene l'azione e la coscienza siano misteri scientifici e concettuali, sono il cuore sia del buon senso della "psicologia popolare", che della concezione della persona inerente al giudizio di responsabilità e colpevolezza. La capacità di movimento intenzionale e pensieri basati sulla nostra ragione - la capacità di agentività - è un aspetto centrale della personalità ed è parte integrante di ciò che significa essere una persona responsabile. [...] Il diritto e la moralità come sistemi normativi di regole che guidano l'azione sono inutili e forse incoerenti, a meno che non si accetti questa visione della personalità.³

La personalità giuridica è, dunque, un'istituzione sostenuta dal diritto e dallo stesso senso comune. In questo senso, Morse parla di "neuroarroganza", dato che, al momento, non ci sono dati così definitivi sul rapporto tra mente, cervello e azione che diano delle certezze su come sia possibile destituire e sostituire del tutto le regole e le norme giuridiche fondate sulla nozione di responsabilità:

Dato quanto poco sappiamo sulle connessioni cervello-mente e cervello-mente-azione, affermare che dovremmo cambiare radicalmente le nostre concezioni di noi stessi e le nostre dottrine e pratiche legali basate sulla neuroscienza è una forma di "neuroarroganza". Sebbene preveda che in futuro assisteremo a molti più numerosi tentativi di introdurre la neuro-evidenza; altrove ho sostenuto che per ragioni concettuali e scientifiche, al momento non c'è motivo di credere che non siamo agenti.⁴

¹ S. J. MORSE, *The Inevitable Mind in the Age of Neuroscience*, in Patterson, D., Pardo, M. S. (edited by), *Philosophical Foundations of Law and Neuroscience*, Oxford University Press 2016, pp. 29-49, pp. 34-35, trad. nostra.

² *Ivi*, p. 49, trad. nostra.

³ *Ivi*, cit., p. 33, trad. nostra.

⁴ S. J. MORSE, *Criminal Law and Common Sense: An Essay on the Perils and Promise of Neuroscience*, in "Faculty Scholarship at Penn Law", n. 1609, 2015, p. 67, URL: < https://scholarship.law.upenn.edu/faculty_scholarship/1609 >, trad. nostra.

Tale prospettiva, dunque, pur essendo radicalmente critica verso un'applicazione diretta del sapere neuroscientifico alla giurisprudenza in vista di una sostituzione totale della nozione di "personalità giuridica", non esclude che in futuro sia possibile una "sostituzione" della *folk psychology* su cui si sostiene il diritto penale.

Tuttavia, partendo da questo modo di vedere la questione, secondo la quale il senso comune è immanente alla concezione giuridica stessa, si potrebbe seguire una linea sociologica costruzionista per la quale il soggetto stesso è prodotto da un insieme di istanze sociali, compresa quella del diritto stesso. In altre parole, prendendo per buona la prospettiva di Morse ma volendo spingersi oltre, si potrebbe dire che il diritto in quanto istituzione opera in qualche misura un effetto di "coercizione" dell'individuo, o meglio di produzione del soggetto stesso, tanto da definirne i criteri di legittimità col quale giudicarlo e le norme che dovrebbe seguire. L'artefatto sociale della personalità è cioè incorporato e prodotto dall'istituzione giuridica stessa e si presenta a sua volta come reale, come realtà data socialmente¹. È questo il problema che porta con sé il ridurre la soggettività al cervello, cioè vi è una serie di limiti e vincoli in cui si pone anche la questione che la soggettività non solo stia a fondamento dell'ordinamento giuridico, ma ne sia anche da esso definita e costruita. È in questo senso che si potrebbe parlare di *Vitam instuere*, cioè della vita che è modellata dall'istituzione del diritto: la dimensione vitale e biologica viene irretita nelle maglie della disciplina giuridica che le dà una forma, una struttura. Nel nostro caso, la vita in una società in cui la dimensione normativa, nel bene e nel male, è incarnata dall'istituzione giuridica, è posta in maniera essenzialmente dualista. Esposito riprende il concetto di persona proprio nel senso di una nozione fondamentale del diritto che istituisce un rapporto di unione, e dunque di implicita separazione, tra vita e diritto, organismo e soggetto, corpo e anima:

si può dire che i conclamati diritti della personalità abbiano come oggetto il proprio stesso soggetto – che dunque siano l'espressione più antinomica di quel congegno logico che consegna al soggetto la proprietà, e dunque l'oggettivazione, di se stesso. Ma appunto in questa maniera si reintroduce, potenziato, il dualismo che si intendeva superare. È come se, tutt'altro che scomparire, la scissione, dall'esterno, penetrasse all'interno dell'uomo, dividendolo in due zone, in un corpo biologico e in un centro di imputazione giuridica, la prima sottoposto al controllo discrezionale della seconda.²

In quest'ottica, proprio nella possibilità di differenziare tra il funzionamento biologico dell'organismo e il soggetto, si fonda l'istituzione giuridica della persona, del soggetto. Pertanto, questioni come la messa in discussione del libero arbitrio e della responsabilità attraverso l'indagine sui circuiti cerebrali non sono cose che vanno da sé, proprio in quanto la dottrina giuridica si fonda e per certi versi riproduce la realtà che definisce. Ci si occuperà di tali questioni nel capitolo successivo in cui si cercherà meglio di focalizzare in cosa consista lo scarto tra la dimensione biologica e quella socio-giuridica.

Appendice. Psicoanalisi e neuroscienze

Potremmo dire che il discorso che qui si sta cercando di affrontare venga da lontano. Già Freud, nel suo famoso *Progetto di una psicologia per neurologi*, testo mai pubblicato dal padre della psicoanalisi e

¹ D. SIDERI, *Meaning as a Social Artifact: a Conceptual Review Paper*, in "Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali", vol. 1, n. 52, 2018, pp. 142-147, p. 142.

² R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 102.

contenuto nell'importantissimo carteggio con Wilhelm Fliess¹, ipotizzava quanto sin qui si sta cercando di descrivere, cioè di fondare il funzionamento mentale su basi neurologiche, offrendo una serie di spiegazioni di natura meccanicistica a ciò che fino ad allora era ritenuto dell'ordine dello "spirituale", del "demoniaco". Ciò portò Freud a compiere alcune scoperte e a giungere a delle intuizioni importanti, come quella ancora approssimativa del funzionamento della memoria su base neuronale, fino a distinguere addirittura tra una memoria di lunga durata e di breve durata². Quello che Freud tentava sostanzialmente di fare era trovare un punto a partire dal quale poter far sostenere la propria teorizzazione sull'inconscio e spiegare il malessere delle isteriche: «possiamo notare che fin dall'introduzione della psicoanalisi, Freud ha cercato un principio, un punto di pivot attorno al quale organizzare la vita psichica. Il suo lavoro sul progetto lo testimonia»³.

Quello del punto di ancoraggio che le neuroscienze rappresenterebbero per le spiegazioni di ciò che avviene "nell'animo umano", cosiddetto, è, come vedremo, un aspetto fondamentale nel dibattito che ci accingiamo a sviluppare. Si tratterebbe cioè di un'esigenza di fondazione di ciò che è mentale attraverso cerebrale, in modo da offrire delle spiegazioni meccanicistiche che non lascino spazio a dubbi di sorta su ciò che accade nell'"interiorità psicologica" di ciascuno. Eric Kandel⁴, del resto, cerca proprio di riportare la scienza psicoanalitica alle intenzioni originarie del fondatore, quando questi affermava che le formulazioni psicoanalitiche in futuro dovessero essere confermate dalle scoperte della scienza biologica e neurologica⁵. Egli vede nella biologia un modo per ridare alla psicoanalisi il suo slancio epistemico, presupponendo così che vi sia una relazione lineare tra "mente" e "cervello", un rapporto di continuità e di precisa corrispondenza.

In questo orizzonte di lavoro in cui si mette in dialogo la psicoanalisi con la biologia ritroviamo anche l'importante contributo di Mark Solms, il quale, con il concetto di *neuropsicoanalisi*, intende riprendere l'insegnamento freudiano degli inizi e portare a compimento proprio le intenzioni del padre della psicoanalisi riguardo la fondazione della vita mentale sul dato neurobiologico. Ci si rende conto che si tratta di una prospettiva di interesse tangenziale da un punto di vista giuridico, in quanto non ci sono ancora studi che tendano ad applicare la prospettiva neuropsicoanalitica all'ambito del diritto e dell'accertamento della responsabilità. Tuttavia, proprio perché si tenterà di dare una lettura psicoanalitica al rapporto tra responsabilità penale e neuroscienze, ci pare opportuno riportare brevemente la concezione del funzionamento psichico proposta da Solms.

Quello della neuropsicoanalisi è, in effetti, un approccio di un certo interesse dal punto di vista della messa in relazione della soggettività psichica e del cervello. Gli autori della neuropsicoanalisi riadattano la tecnica psicoanalitica alla conduzione di colloqui con pazienti affetti da danni e disturbi neurologici. Il dato più distintivo di questa prospettiva è proprio la ripresa dei concetti freudiani e la loro validazione a partire dall'ascolto dell'esperienza vissuta da questi pazienti. Il risultato generale di tale ascolto di

¹ S. FREUD, *Progetto di una psicologia* (1895), in Id. *Opere 1892-1895*, vol. II, Boringhieri, Torino 1968, pp. 193-285.

² D. CENTONZE, *L'Entwurf freudiano e le moderne neuroscienze*, in "La Psicoanalisi", n. 32, 2002, pp. 84-94.

³ L. IZCOVICH, *Du point du capiton à l'orientation de la jouissance*, in "Champ lacanien", vol. 1, n. 1, 2004, pp. 53-63, p. 53, trad. nostra.

⁴ E.R. KANDEL, *Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited*, in "The American Journal of Psychiatry", vol. 156, n. 4, 1999, pp. 505-524.

⁵ Si veda ad esempio il seguente passo: S. FREUD, *Introduzione al narcisismo* (1914), in S. FREUD, *Opere 1912-1914*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 439-472, p. 448: «dobbiamo rammentare [...] che tutte le nozioni psicologiche che noi andiamo via via formulando dovranno un giorno esser basate su un sostrato organico».

matrice psicoanalitica dei soggetti con disturbi neurologici è quello di una rifondazione della teorizzazione freudiana a partire dalla deduzione o applicazione delle concettualizzazioni psicoanalitiche alle conoscenze neuroscientifiche.

Con questo *modus operandi*, Solms fa alcune interessanti riflessioni su come si sviluppi la coscienza e su come si costruisca la distinzione tra principio di piacere e principio di realtà¹, rispetto ai quali la costituzione di un Io maturo coincide con l'acquisizione di una responsabilità personale e di una capacità di autonomia (*agency*), cioè di un'indipendenza soggettiva dalle forze istintuali² nella prospettiva di un adattamento al mondo esterno:

la regione prefrontale non si interpone soltanto tra i sistemi percettivo-mnestici e quelli motori del cervello, ma anche tra la scarica motoria e il polo istintuale della mente. Se pensiamo a questo principio (vale a dire, che i lobi prefrontali si inseriscono tra i sistemi motori e tra le due principali sorgenti di stimolazione mentale, il mondo interno e quello esterno), possiamo individuare le relazioni di dipendenza dell'Io strutturale nel suo ruolo primario di mediatore tra le diverse forze psichiche.³

Dal rapporto tra principio di piacere e principio di realtà si sviluppa la relazione tra Super-Io, Io e dimensione istintuale (Es):

le funzioni del Super-Io sono strettamente collegate con le ragioni mediobasali del lobo prefrontale, cioè il punto di contatto tra il lobo prefrontale e il sistema limbico. Questa zona intermedia rappresenta, probabilmente, l'ultima barriera agli stimoli a disposizione dell'Io o, quanto meno, la più profonda. Qui il Super-io forma una barriera che protegge l'Io dalle richieste incessanti della vita istintuale. [...] l'Io e il Super-io possono essere descritti come un insieme di sistemi mnesici, cioè una serie di interiorizzazioni strutturate, che agiscono come una successione di barriere agli stimoli, occupando la regione compresa tra i sistemi percettivi, da una parte, e le pulsioni istintuali, dall'altra.⁴

La spiegazione di Solms dei circuiti e dei processi neuronali circa la posizione di Io e Super-Io è un modo per ancorare un concetto psicologico alle funzioni cerebrali. Localizzando le nozioni freudiane del funzionamento dinamico di Io e Super-io, Solms non fa altro che dare un fondamento empirico, financo quantitativo, alle concettualizzazioni psicoanalitiche freudiane. Il suo tentativo è di una certa importanza,

¹ M. SOLMS, (2007), *What is the mind? A neuro-psychoanalytical approach*, in *The feeling brain. Selected Paper on Neuropsychanalysis* (London: Karnac), tr. it. *Che cos'è la mente? Un approccio neuropsicoanalitico*, in M. Solms, *La coscienza dell'Es. Psicoanalisi e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 27-35, p. 34: «La capacità di sentire emozioni piacevoli o spiacevoli è lo scopo biologico della coscienza. La "coscienza" è la caratteristica più importante di ogni sentimento, ed è intrinsecamente valutativa. Dalle sue fonti soggettive (valutazione dello stato delle pulsioni), la coscienza si estende verso il mondo esterno (percezione degli oggetti): "Mi sento così su questo"». «L'attribuzione di significato alle unità di esperienza genera un semplice principio di motivazione. La motivazione consiste nel *desiderio di ripetere esperienze precedenti di soddisfazione* (e di evitare precedenti esperienze di frustrazione). Questa è la funzione del "desiderio", che deriva dal "principio di piacere"».

² *Ibidem*: «i desideri dell'Io immaturo possiedono una forza compulsiva. La motivazione filtra il passato, in maniera che il soggetto possa prendere delle *decisioni* su che cosa debba essere fatto». E ancora di seguito: «L'inibizione all'azione permette di "pensare". Il pensiero consiste in un'azione immaginaria inibita, che permette la valutazione dei potenziali risultati immaginari, non prendendo, però in considerazione i reali sentimenti provati. Questa funzione viene chiamata "processo secondario". L'inibizione del processo secondario sostituisce le azioni compulsive, istintuali o stereotipate, con azioni ponderate. L'azione ponderata è la parte essenziale del senso di *agency*, che implica *il prendersi la responsabilità* dell'azione. Il senso di *agency* dipende dall'inibizione: il libero arbitrio, paradossalmente, deriva quindi dalla capacità attiva di *non agire*».

³ M. SOLMS (1996), *Towards an anatomy of the unconscious*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", n. 5, vol. 3, tr. it. *Verso un'anatomia dell'inconscio*, in M. Solms, *La coscienza dell'Es*, cit., p. 203.

⁴ *Ivi*, p. 206.

in quanto la localizzazione delle capacità inibitorie o la ridefinizione delle funzioni esecutive, mutate dalla psicologia cognitiva, e del senso di sé (le identificazioni) in termini di Io, comportano una traduzione di nozioni quali quella di “autonomia morale” e “autodeterminazione” (quindi in termini giuridici “capacità di intendere e di volere”) in processi neurologici. Questo discorso implica che un soggetto con danni o menomazioni (anche di carattere congenito) a zone dell’area prefrontale, tali da produrre un’interruzione della propagazione del messaggio tra aree cerebrali, possa mostrare delle compromissioni nelle suddette istanze psichiche e dunque nelle capacità di *agency*, con una conseguente perdita di autonomia.

Il procedimento di Solms è pienamente nel solco freudiano ma non ha delle vere e proprie pretese di spiegazione totale e riduzione completa del mentale al neurale¹, anzi la neuropsicoanalisi opererebbe secondo un profilo di continuità tra il corpo e la mente. In questo senso, la coscienza sembra costituirsi, secondo Solms, a partire da un processo di “abituazione” dei circuiti della corteccia agli oggetti del mondo percepiti, i quali vengono discriminati originariamente di volta in volta come “piacevoli” o “spiacevoli”, producendo così nel soggetto delle reazioni emotive relative ai propri bisogni adattivi. L’acquisizione di abitudini permette l’introiezione di schemi mentali circa gli oggetti del mondo rispetto ai quali le reazioni del soggetto saranno sempre più attenuate e guidate da «paradigmi predittivi». La coscienza, in questo senso, è quella funzione che permette di “tenere a mente” gli oggetti e gli stimoli che risultano ancora in qualche modo inediti per il soggetto o che producono in lui un certo grado di eccitamento neuronale, implicante la focalizzazione dell’attenzione in vista dell’adattamento. La coscienza dimostra quindi di avere una forte base affettiva², la soggettività non sarebbe altro che il risultato di processi di carattere neurologico, costituenti in maniera particolare il mondo interno.

È una posizione, quella della neuropsicoanalisi, che potremmo dire essere parzialmente alternativa a quella delle neuroscienze cognitive, sia per quanto riguarda l’attenzione alla dimensione e alla derivazione affettiva della coscienza sia per l’apparente non riducibilità del mentale al cerebrale, in una sorta di continuità tra i due domini.

Tuttavia, Bellinello e Dell’Aquila³ affermano che questo rapporto di continuità tra mente e cervello definito da Solms non preservi comunque dalla tendenza alla predominanza epistemica di un campo rispetto all’altro, quindi non è esente dal ricadere nell’errore riduzionista. A ben vedere, in effetti, l’obiettivo reale di Solms e colleghi è quello di validare e ricostruire le teorie freudiane attraverso lo studio del cervello: il referente della teoria psicoanalitica per gli esponenti della neuropsicoanalisi non è più soltanto l’ambito strettamente clinico (il quale è squisitamente “psichico”, se non “sociale”) ma è anche quello neurobiologico, mostrando così una certa pretesa di operare una rifondazione della psicoanalisi su un processo di “oggettivazione” (ovvero di passaggio dal qualitativo al quantitativo). Tale

¹ M. SOLMS (2004), *Is the brain more real than the mind?*, in M. SOLMS (2015), *The feeling brain. Selected Paper on Neuropsychoanalysis* (London: Routledge), tr. it. *Il cervello è più reale della Mente?*, in M. Solms, *La coscienza dell’Es*, cit., pp. 50-51: «per le considerazioni sopra esposte ritengo che non sarà mai possibile sostituire una scienza psicologica con una scienza fisica. [...] la mente non è meno reale del cervello e per questo motivo, indipendentemente da quali progressi possano essere compiuti in futuro nelle scienze neurologiche, sarebbe assurdo pensare di poter spiegare la realtà psicologica nelle malattie mentali senza ricorrere alla psicologia».

²Id. (2015), *The feeling Brain. Selected paper on neuropsychoanalysis* (London: Routledge), tr. it. *Cosa prova il cervello. Scritti di neuropsicoanalisi*, Astrolabio, Roma 2017, pp. 199-209.

³ R. BELLINELLO, D. DELL’AQUILA, *La sottile linea rossa: sul confine psiche-soma tra neuroscienze e psicoanalisi*, in “Il notes magico”, n. 5, 2005, pp. 23-57.

passaggio ha certo un valore euristico in sé ma non dice niente di più sull'inconscio che già la clinica psicoanalitica classica non abbia detto¹.

Dal canto suo, Clarke² rileva delle criticità nella posizione di Solms e colleghi circa la rilettura neurologica della psicoanalisi. L'autore, innanzitutto, evidenzia che l'assunzione di un dualismo epistemologico da parte di certi neuroscienziati e il loro privilegiare l'approccio maggiormente "oggettivo" tenda a produrre uno smarrimento della specificità epistemica e veritativa della psicoanalisi, soprattutto nella sua applicazione clinica e psicoterapeutica³. In relazione a ciò, il processo di attribuzione delle difficoltà del paziente a patologie e danni cerebrali, escludendo qualsiasi spazio per la discussione della "dimensione psichica" e rispondendo in questo senso a una logica monista, produce un effetto di congelamento del processo terapeutico, e in questo senso: «un paziente non può essere mobilitato a partire dalla sua neurobiologia se non nel momento in cui questa descrizione assume senso per lui, cioè a partire dal fatto che essa è stata contestualizzata come se appartenesse al suo vissuto personale, soggettivo, e non dice niente di più in termini neurobiologici»⁴. Ciò implica valutare il soggetto nella sua specificità, nell'unicità della propria esperienza che non è rinvenibile nella generalizzazione del funzionamento cerebrale, sapere scientifico oggettivo che si dà nella sua anonimata al soggetto. Clarke, insomma, insiste nel sottolineare che, malgrado la vastità e la precisione degli studi neuroscientifici, è di fatto impossibile ridurre l'esperienza vissuta dal soggetto, nella ricchezza della sua narrazione e negli infiniti significati inconsci possibili espressi in terapia, alla dimensione neurocerebrale. L'autore inoltre sottolinea che il cervello, pur essendo un oggetto, è pur sempre colto negli studi e nell'ambito terapeutico all'interno di un insieme di rappresentazioni e discorsi tali da poter distinguere un "discorso sul cervello". Da ciò deriva che del cervello si possono dire alcune funzioni, strutture e meccanismi che sono al di fuori dell'ordine del senso; dello psichico, invece, si può parlare di memoria, sentimenti, valori, che implicano una soggettività e dunque una costruzione di senso⁵. Infine, ciò che l'autore fa rilevare è che aspetti terapeutici implicati nella relazione come l'interpretazione, portano con sé una tale esperienza soggettiva da rendere impensabile una sua trasposizione al dominio neurobiologico. In conclusione, è possibile affermare, secondo Clarke, che «la posizione che i neuropsicoanalisti privilegiano risiede su una sorta di pluralismo epistemologico o di monismo dal doppio profilo, in quanto, sotto la superficie, sta in agguato nell'ombra un riduzionismo biologico inconfessato»⁶. Ciò comporta che bisognerebbe adoperare attenzione e sospetto nell'unire neuroscienze e psicoanalisi, in quanto si tratterebbe di due «animali epistemologici» di due specie differenti e incomparabili tra loro.

È nostra opinione che la proposta di Solms della neuropsicoanalisi sia di estremo interesse, di grande originalità e di elevato valore scientifico, e ci sembra inoltre che possa apportare importanti contributi anche nella definizione neurobiologica della personalità autonoma. Tuttavia, riteniamo pertinenti anche

¹ *Ivi*, p. 56-57.

² B.H. CLARKE (2019), *Un chat n'est pas un cuirassé : l'esprit n'est pas le cerveau. Réflexions sur le sens de la « neuropsychanalyse »*, in "L'Année psychanalytique internationale", Vol. 2019, n. 1, pp. 107-143.

³ *Ivi*, pp. 110-111.

⁴ *Ivi*, p. 122, trad. nostra.

⁵ *Ivi*, pp. 130-131.

⁶ *Ivi*, p. 135, trad. nostra.

le osservazioni critiche alla neuropsicoanalisi, la quale in effetti ricade nell'ingenuità tipica di certe neuroscienze che tendono a ricondurre il concetto psicologico al sostrato mentale.

Ansermet: la psicoanalisi lacaniana di fronte alle neuroscienze

Un'altra proposta di riavvicinamento della psicoanalisi alle neuroscienze, meno celebre nell'ambito della psicologia dinamica ma di un certo successo nell'ambito del lacanismo, è quella che dopo gli anni duemila è stata avanzata dallo psicoanalista François Ansermet, ormai professore emerito presso l'Università di Ginevra (Svizzera).

La proposta di Ansermet sull'incontro tra psicoanalisi e neuroscienze si concentra soprattutto in due pubblicazioni e in una serie di articoli. I titoli delle due pubblicazioni principali sono *À chacun son cerveau* e *Les énigmes du plaisir*, tradotti ed editi in italiano da Bollati Boringhieri¹. Il modello proposto riprende il processo di soggettivazione lacaniano, riconducendo i momenti logici che lo contraddistinguono alla dimensione neuronale e fisiologica. Ansermet afferma che, se il soggetto è prodotto dal significante e in particolare dall'effetto traumatico che l'incontro col significante produce, ciò che si registra all'inizio dello sviluppo, durante i primi momenti della vita del bambino, è uno stato somatico come risposta alla modificazione dell'ambiente esterno dal quale il bambino dipende. In altre parole, la modificazione somatica prodotta nell'organismo-bambino in uno stato di bisogno, ad esempio, produce una prima traccia di memoria che servirà da *frame* sulla base del quale, secondo il modello della plasticità sinaptica, si iscriveranno tutte le tracce successive relative ad altre esperienze. L'iscrizione della traccia mnestica non sarebbe altro che il segno lasciato dal significante sul corpo, cioè sarebbe quell'associazione tra stato somatico, di soddisfazione o frustrazione, e stimolo ambientale. Il ripetersi e rinforzarsi di una certa costellazione di esperienze produrrebbe quella cornice a partire dalla quale il soggetto adopererà la propria interpretazione degli stimoli provenienti dal mondo esterno, una sorta di finestra sul mondo: è lo scenario fantasmatico in senso psicoanalitico.

La plasticità neuronale e, dunque, la continua riassociazione dei ricordi e il rimescolamento delle tracce mnestiche in cui essi consisterebbero, cioè delle modificazioni nel tessuto cerebrale che le esperienze lasciano, produce quella separazione tra conscio e inconscio, tra esperienza quotidiana e cosciente della realtà e scenario fantasmatico. L'associazione di tracce inconsce, quindi il sovrapporsi di tracce mnestiche in cui consisterebbe il potenziamento di alcune sinapsi in favore del depotenziamento di altre, produrrebbe quella dinamicità dell'inconscio di cui parla la psicoanalisi, cioè il fatto che un evento, uno stimolo della realtà esterna, possa suscitare a cascata degli effetti di significazione a partire dallo scenario fantasmatico interno per via associativa. Associazioni che dunque possono produrre a livello inconscio dei conflitti e dei paradossi, di cui le indagini psicoanalitiche rendono ben conto. Infatti, può prodursi un conflitto nell'associazione di stati somatici di soddisfazione o frustrazione, di piacere e dispiacere, da cui deriverebbe che un'esperienza spiacevole vissuta nella realtà può assumere una valenza, un significato di piacere e soddisfazione al livello inconscio.

Tra i numerosi esempi ed esperienze cliniche riportate, gli autori descrivono cosa, secondo questo modello, avviene al livello psichico e cerebrale durante un atto di violenza. In effetti, tale conflittualità

¹ F. ANSERMET, P. MAGISTRETTI (2004), *À chacun son cerveau* (Paris : Odile Jacob), tr. It., *A Ciascuno il suo cervello*, Bollati Boringhieri Torino 2008. F. ANSERMET, P. MAGISTRETTI (2010), *Les Enigmes du Plaisir* (Paris: Odile Jacob), tr. It. *Gli Enigmi del piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

inconscia di natura fantasmatica conduce spesso il soggetto a reagire, a rispondere alla stimolazione proveniente dal mondo esterno secondo un processo di significazione che coincide con l'associazione dell'evento a uno stato somatico ben preciso, che nel caso della violenza sarebbe una sensazione di disagio interiore. Ansermet e Magistretti esemplificano tale dinamica con un caso fittizio di omicidio in cui un uomo sentendosi tradito dalla propria compagna in una reazione di rabbia arriva a ucciderla. La spiegazione degli autori è proprio quella di come l'oggetto della fantasia inconscia, cioè la traccia mnestica incancellabile di un'esperienza passata, possa essere sempre presente nella vita di ciascuno e attivare delle sensazioni spiacevoli fino a giungere a esiti drammatici.

Riprendiamo quel che è accaduto a quest'uomo che scopre la presenza di un altro nella vita della compagna. Questa scoperta, per quanto dolorosa, potrebbe essere affrontata in maniera «razionale»; in questo caso, invece, attiva uno scenario fantasmatico costruito attorno alla gelosia o, più precisamente, attorno all'idea che, se lei ha una relazione con un altro, è lui a cessare di esistere. Quest'individuo vive, in tutta la sua brutalità, un'esperienza di svalutazione, se non addirittura di negazione della propria individualità. L'attivazione di questa fantasia è associata a uno stato somatico insopportabile, legato alla disperazione vissuta in età precoce nel momento in cui è stato trasferito in Istituto. Questo stato somatico insopportabile si risolve in un'azione determinata da quella particolare esperienza, più che dalla situazione presente. Nel nostro caso fittizio, il ricordo della disperazione infantile conduce a scaricare la tensione legata allo stato somatico tramite un atto violento che provoca la soppressione dell'altro che ha preso il posto dell'oggetto assente, perduto. Questa scarica avrebbe anche potuto risolversi in un violento impulso autodistruttivo tale da indurre l'uomo al suicidio.¹

Lo scenario fantasmatico, quale concatenazione di stati somatici e tracce mnestiche a essi collegati, affastellate le une sulle altre in virtù della plasticità sinaptica, fa rivivere al soggetto una situazione attuale con quelle sensazioni somatiche di disagio e di angoscia che ritrova a partire dalle proprie esperienze relazionali primarie, dallo stato di abbandono vissuto come insopportabile e annichilente, negazione della sua stessa soggettività.

La prospettiva metodologica in cui si iscrive il lavoro di Ansermet è quella, come da lui stessa definita, di “intersezione” tra i due confini, che rimangono eterogenei, della psicoanalisi e delle neuroscienze². Vi è cioè una differenza radicale di fondo tra i due domini che può essere tuttavia riconciliata nell'incontro parziale di entrambi, il quale sarebbe possibile solo grazie alla nozione di “plasticità sinaptica”. Nozione che fa da *trait d'union* tra psicoanalisi e neuroscienze, in quanto conserva il tratto peculiare della clinica freudiana che è quello dell'irriducibilità, imprevedibilità della singolarità di ciascuno, da cui il titolo “a ciascuno il suo cervello”: «attraverso il gioco sempre singolare della riassociazione tra le tracce, i meccanismi universali della plasticità arrivano a produrre dell'unico, dell'ogni volta differente. Si potrebbe dire che la plasticità implichi paradossalmente una determinazione dell'imprevedibile»³.

Tale posizione, pur essendo molto cauta e modesta nelle sue pretese, appare di primo acchito abbastanza ingenua sul piano epistemologico rispetto all'ampiezza del dibattito. All'atto pratico, tuttavia, è possibile riconoscere un grande valore e una certa portata esplicativa al modello, il quale è per molti aspetti illuminante sull'importanza che ancora oggi può avere l'*Entwurf* di Freud. In ultima analisi, però, appare condivisibile la posizione parzialmente critica rispetto al tentativo di Ansermet assunta da

¹ F. ANSERMET, P. MAGISTRETTI, *A ciascuno il suo cervello*, cit., p. 89.

² *Ivi*, p. 21.

³ F. ANSERMET, P. MAGISTRETTI, *Neuroscienze e psicoanalisi*, in “Attualità Lacaniana”, n. 5, 2006, p. 49.

Licitra Rosa, il quale, pur riconoscendo l'audacia e l'attendibilità della prospettiva, rileva un difetto molto comune nelle scienze psicologiche contemporanee:

non possiamo non indicare ciò che a nostro parere rimane un limite, esattamente quello per cui questo libro [*A ciascuno il suo cervello*], pur avvalendosi delle argomentazioni più all'avanguardia attingibili alle neuroscienze e pur individuando nella teoria della traccia neuronale un punto di possibile raccordo con la psicoanalisi, rimane prigioniero di un vecchio *cliché*, che tende a concepire il cervello come il luogo ultimo dei funzionamenti teorizzati dalla psicoanalisi e, in senso lato, da una psicologia qualunque. È come se le teorie psicoanalitiche facessero luce sopra dei funzionamenti, la cui radice ultima risiederebbe nei processi cerebrali.¹

Si tratta in effetti proprio del punto che verrà messo in questione nel capitolo che segue, cioè quello della legittimità di cercare un punto di ancoraggio del discorso delle scienze psicologiche in quello delle neuroscienze. Pretesa che, si ricordi, si ritrova già in Freud stesso. È questo un punto cruciale che ci si propone di dirimere nel capitolo seguente, in cui grazie anche alla psicoanalisi si cercherà di capire meglio in cosa possa consistere tale bisogno epistemologico di ancorare il sapere psicologico alla scienza biologica.

¹ C. LICITRA-ROSA, *Dall'epistemologia alle neuroscienze*, in "Attualità Lacaniana", n. 8, 2008, pp. 97-132, p. 126.

Capitolo II

Le neuroscienze, Wittgenstein e il metalinguaggio: per un superamento dell'interiorità psicologica

Il cervello dell'uomo non è umano.¹

La critica filosofica di marca fenomenologica al riduzionismo, a cui si è fatto cenno nel precedente capitolo, tende a reintrodurre il soggetto, la coscienza, nel processo conoscitivo. Le prospettive che si ispirano al metodo di indagine fenomenologico tendono, infatti, a ritrovare nella coscienza e nel processo di formazione dell'autocoscienza, il principio di ogni processo noetico, da cui deriva anche l'ineludibilità del soggetto nello stesso processo di indagine scientifica. Tale prospettiva filosofica potrebbe essere riassumibile nelle seguenti affermazioni: «non si può rilevare che posso dire che il cervello è “mio” solo per la ragione che *io* attribuisco *a me* un cervello»; «in tal modo, *il cervello diventa un'auto-ascrizione dell'io*, così che *l'io emerge come la condizione di possibilità dell'affermazione dell'esistenza del cervello e della sua appartenenza a me*»². In questa critica alle posizioni scientiste, è possibile ritrovare il presupposto per il quale senza soggetto non è possibile accedere all'atto stesso conoscenza, sia pure quella scientifica. In questo senso potremmo dire, usando una formula filosoficamente “idealista”, che “la mente precede il cervello”: il riduzionismo in qualche maniera obnubilando il soggetto non può che entrare in contraddizione e in qualche modo “negare” se stesso.

Da una prospettiva filosofica differente e che tiene conto dell'apporto psicoanalitico sul soggetto, Cimatti riprende questa questione affermando che il riduzionismo neurofisiologico tende ad eliminare ogni aspetto della soggettività e dunque anche il senso stesso che essa implica: «la mente, in sostanza, ossia lo spazio logico del senso, è diversa da quella che appare. E siccome il senso appare solo nella mente, allora eliminando la mente in quanto spazio logico del senso eliminiamo anche il senso»³. Inoltre, egli afferma anche che il problema del riduzionismo è legato ad un modo di intendere il linguaggio come neutrale rispetto all'oggetto di cui ci si occupa. Il problema sta proprio in questo punto, cioè quello di intendere il linguaggio come qualcosa di superfluo rispetto al dato empirico, il che implica una destituzione dell'implicazione del senso stesso nel processo conoscitivo⁴.

In questo capitolo si tenterà, dunque, di articolare una risposta al riduzionismo tenendo conto dell'approccio psicoanalitico e dell'effettiva natura del linguaggio che esso rileva. Per far ciò ci si riferirà

¹ M. SGALAMBRO, *La morte del sole*, Adelphi, Milano 1982, p. 65.

² A. STELLA, *Sul riduzionismo*, cit., p. 209, corsivo dell'autore.

³ F. CIMATTI, *Il senso della mente*, cit., p. 60.

⁴ *Ivi*, p. 116: «[...] perché non cominciare a esplorare l'ipotesi che la mente, il senso, e quindi il linguaggio, non solo non debbano essere spiegati riducendoli a entità non mentali, non sensate, non linguistiche ma, al contrario, che sia proprio il linguaggio ciò che ci permetterà di dare conto, in un modo allo stesso tempo rispettoso e non riduzionistico, della mente umana? Come a dire, forse il senso si spiega solo con il senso, il che significa, ovviamente, che non lo si spiega (nel senso di ridurlo) affatto».

alla nozione di soggetto vuoto della psicoanalisi articolandola con la prospettiva filosofica di Wittgenstein, il quale articola una concezione del linguaggio molto vicina a quella psicoanalitica ed elabora, in particolare, una critica radicale alla psicologia cognitiva. Riferendoci alla sua filosofia ci si rifarà a delle sue riletture attuali svolte da pensatori come il già citato Cimatti e Descombes, i quali criticando anch'essi la prospettiva psicologica cognitiva e il riduzionismo neurofisiologico si riferiscono in particolare al modello cognitivista¹ di Fodor².

Ciò che in questo capitolo si intende dimostrare è che tra le due dimensioni del mentale, cosiddetto, e del cerebrale vi è un'incommensurabilità di fondo, si tratta di due ordini di spiegazione differenti, una implicante la spiegazione causale e il meccanicismo e l'altra comprendente la dimensione di senso implicata nell'evento caratteristicamente umano. Il ricorso alla filosofia di Wittgenstein ci permetterà di cogliere tale aspetto passando anche da una prospettiva sulla soggettività che si ponga al di là della contrapposizione tra dualismo e monismo. La prospettiva psicoanalitica, infatti, permette di pensare un soggetto come funzione logica, un soggetto vuoto e privo di sostanza, dunque un modello di soggettività che è radicalmente alternativa ad ogni approccio sostanzialista. Si vedrà, infatti, come superando l'idea che esista concretamente un'interiorità psicologica, e che essa possa essere oggettivabile in qualche modo, si esclude la possibilità logica di identificare il soggetto col cosiddetto substrato cerebrale.

1. Un soggetto vuoto

Sembra opportuno dunque spiegare innanzitutto cosa si intenda per soggetto in psicoanalisi, per poi giungere a formulare un'alternativa epistemologica all'approccio riduzionista attraverso il superamento della prospettiva psicologica sul soggetto. J.-A. Miller, nel suo corso intitolato *Cause et consentement*³, definisce il soggetto della psicoanalisi ponendolo in relazione al "soggetto di diritto": «se ho evocato il soggetto del diritto è proprio perché il soggetto di cui ci si occupa in psicoanalisi non è un soggetto di fatto. Indipendentemente da quali siano i fatti non competono che a partire dal detto, cioè dalla posizione che il soggetto prende dal rapporto ai propri detti, che può essere chiamato "dire". Per ciò che è del detto o dell'enunciato, c'è o non c'è»⁴. Il soggetto della psicoanalisi è dunque un "soggetto di diritto" e non "di fatto", proprio perché il dire dell'analizzante è considerato non nei suoi aspetti "concreti", di contenuto, cioè non nei significati che intendono comunicare⁵. Lo psicoanalista non è interessato alla "realtà" a cui il

¹ Ci sembra opportuno precisare che nel seguito della trattazione espressioni come "modello cognitivo", "psicologia cognitiva" o "cognitivismo" faranno riferimento ad un determinato modo di pensare il mentale, che si fonda, come si avrà modo di vedere, su due assunti principali: 1. L'autoriflessività della coscienza; 2. Il linguaggio come strumento di comunicazione. In generale, la nostra critica alla prospettiva cognitivista, in questa sede, si concentra sul fatto di considerare il soggetto in termini di sostanza. A titolo esemplificativo si veda S. Dehaene, *Consciousness and the Brain: Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*, Viking Penguin, New York, trad. it. *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, pp. 17-36.

² Si rimanda a: F. CIMATTI, *Il senso della mente*, cit., pp. 78-116; V. DESCOMBES, *The mind's provisions. A critique of cognitivism. Translated by Stephen Adam Schwartz*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001, pp. 200-223; J. A. FODOR (1987), *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (Cambridge: MIT Press), tr. it. *Psicosemantica*, Il Mulino, Bologna 1990; J. A. FODOR (2000), *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology* (Cambridge: MIT Press), tr. It. *La Mente non funziona così*, La terza, Roma-Bari 2004.

³ Questo corso è stato tenuto presso l'Università Vincennes-Saint-Denis di Parigi VIII nell'anno accademico 1987-1988 ed è stato di recente pubblicato in lingua spagnola: J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, Paidós, Buenos Aires 2019.

⁴ *Ivi*, pp. 20-21, trad. nostra.

⁵ Si veda a questo proposito il rapporto che in psicoanalisi si pone tra significante e significato. L'ascolto psicoanalitico non è incentrato sul contenuto intenzionale veicolato da un enunciato, ma dalla posizione stessa del soggetto nell'atto di

detto si riferirebbe. Il soggetto è considerato nella sua posizione enunciativa, da cui deriva che l'ascolto psicoanalitico prescinde dall'osservazione del comportamento o dall'inferenza di eventuali stati psicologici interiori. Ciò di cui si occupa la psicoanalisi è il dire dell'analizzante nella sua pura forma enunciativa, da cui deriva che l'attenzione dello psicoanalista è sulla posizione di enunciazione, e ciò prescinde dal contenuto del detto¹. In altre parole, in psicoanalisi non conta ciò che si può osservare del soggetto, quanto la sua posizione nel discorso, proprio perché in psicoanalisi il soggetto non ha una vera e propria consistenza psicologica ma logica, da cui ne deriva il fatto che esso abbia un valore apofantico: c'è o non c'è così come una proposizione è vera o è falsa. Il soggetto della psicoanalisi è, dunque, un "soggetto di diritto" proprio perché prescinde dall'aver una consistenza ontologica.

Sottolineare questa posizione espressa da Miller ci è utile per comprendere come il soggetto di cui si occupa la psicoanalisi non coincida con il soggetto filosofico della conoscenza, né con l'organismo della medicina, né tantomeno con quello comportamentale dello studio della condotta o quello delle facoltà cognitive della psicologia. Come si cercherà di mostrare, nella concezione psicoanalitica il soggetto è privo di sostanza, non è un sostrato metafisico attorno al quale possa costruirsi una psicologia.

Volendo esemplificare, si può rilevare che nella rilettura lacaniana della psicoanalisi si tende a invertire il fine dell'analisi rispetto alla psicoanalisi postfreudiana. Se nel post-freudismo il soggetto coincide sostanzialmente con l'Io e, dunque, il fine dell'analisi è quello di rafforzare le risorse adattive, nella psicoanalisi di Lacan la personalità è decentrata dal nucleo egoico in funzione dell'espressione più radicale del desiderio soggettivo. Sta qui il senso della rilettura lacaniana del celebre adagio freudiano della 32esima della seconda serie di lezioni della *Introduzione alla psicoanalisi*: «Wo Es war, soll Ich werden», "l'Es deve addivenire lì dov'era l'Io". Interpretazione che fa il paio con l'altra rilettura che Lacan fa del più celebre adagio della storia della filosofia, il *cogito ergo sum* di Cartesio, e che può essere sintetizzata nella maniera seguente: «penso dove non sono, dunque sono dove non penso»². Come rileva infatti M. Perniola:

la struttura concettuale su cui si articola il discorso di Lacan implica una specie di destabilizzazione delle opposizioni poste da Freud, e perfino della stessa impostazione duale che caratterizza la psicoanalisi. Nessuna delle coppie antitetiche individuate da Freud resiste all'analisi di Lacan, a cominciare da quella fondamentale tra coscienza e inconscio. Infatti, la sua distinzione è piuttosto tra l'io (*moi*, ego), che è una formazione che appartiene all'immaginario e che condivide di questo il carattere illusorio e sintomatico e il soggetto (*sujet*), cui egli toglie completamente le caratteristiche di autotrasparenza e di autopossesso che la

enunciazione. In questo senso, in psicoanalisi si dice che il "significante sta sul significato": ciò che si è detto ha più importanza di ciò che si intende (si ha intenzione di) dire. Cfr. J. Lacan (1966), *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*, in Id., *Écrits* (Paris, Éditions du Seuil), trad. it. *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 391-428, p. 404: «uno psicoanalista deve introdursi con facilità alla distinzione fondamentale tra il significante e il significato, e cominciare ad esercitarsi con le due reti che essi organizzano di relazioni che non si ricoprono».

¹ Cfr. D. COSENZA, *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 2003, p. 115: «nell'orientamento di Lacan, non possiamo che porci all'ascolto della parola dell'analizzante per sintonizzarci, nel transfert, sulla struttura significante che compone il suo discorso, se vogliamo giungere a isolare nel quadro di tale struttura l'economia singolare del suo funzionamento libidico».

² J. LACAN (1966), *L'instance de la lettre*, in Id., *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), vol. I, tr. It. *L'istanza della lettera*, in *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 487-523, p. 512.

tradizione spiritualistica e soggettivistica della filosofia gli attribuisce. A suo avviso, il soggetto inconscio appartiene alla struttura simbolica derivando da questa l'impersonalità e il rapporto col grande "Altro".¹

Il soggetto di cui si fa esperienza in psicoanalisi è un soggetto di diritto e non di fatto, proprio nel senso che si tratta di un soggetto svuotato dalla psicologia e privo di sostanza. Il fatto che la soggettività non coincida con l'Io significa che essa non trova fondamento nelle identificazioni che la sostengono; in termini più tecnici, il soggetto non è rappresentato da un significante ma è la funzione che sostiene il rimando da un significante all'altro: il soggetto è rappresentato da un significante presso un altro significante². Su un piano di presentazione topologica, possiamo dire che la strutturazione del soggetto è corrispondente a quella della figura del nastro di Möbius, in cui la struttura «presenta la minima combinatoria temporale possibile del significante e ciò ha il paradossale effetto di produrre e di oscurare allo stesso tempo il soggetto, per cui esso non è più concepibile in termini di sostanza, pienezza, immagine o rappresentazione univoca»³.

La proposta di Lacan di pensare il soggetto dell'inconscio implica, innanzitutto, un bisogno di delimitare il campo, e, dunque, pone una questione sostanzialmente politica. Infatti, nel momento in cui epura il soggetto dalle premesse filosofiche cartesiane e da quelle psicologiche dell'adattamento, e cioè del rafforzamento dell'Io, Lacan compie un'operazione di direzione della cura ben precisa che ha dei connotati politici. Non a caso, il soggetto di cui si occupa la psicoanalisi rimane al di là di ogni possibile classificazione e normalizzazione che possa condurlo a standard o logiche di biopotere:

l'insegnamento della psicoanalisi di Freud e Lacan ci indica il carattere velleitario e ideologico di ogni tentativo di intervenire terapeuticamente sul sintomo che non parta dalla messa in rilievo della politica singolare che il sintomo stesso incarna. Inevitabilmente, l'effetto di tale diniego nella prassi si ritorce sul trattamento stesso e sul nucleo reale del sintomo che oppone il suo rifiuto, incarnandolo nel corpo. È quanto fa sì che il sintomo, così come lo intendiamo in psicoanalisi, si presenti refrattario rispetto a ogni tentativo di padroneggiarlo integralmente e di trasformarlo da qualcosa che disturba (un *disorder* come ci indica il DSM) in qualcosa che rientra nei ranghi di un ordine e di una normalità prestabilita.⁴

Proprio perché il soggetto della psicoanalisi non trova rappresentazione presso un significante, un'identificazione, una maschera egoica, ecco che ci si scontra con l'impossibilità di puntare a dei criteri di adattamento e di standard generalizzati. Come si vedrà meglio di seguito, il soggetto in psicoanalisi è dell'ordine della differenza assoluta e non dell'identità. In questo senso, J.-A. Miller offre un'interessante definizione di cosa sia il soggetto in rapporto al significante, parlandone in termini di *assenza*: «fin dall'inizio il soggetto è una disparità. Il suo concetto è legato a "dell'assenza", all'aggrimento di una zona che [...] interdetta, cioè ad un buco, ma che si può affatto trattare anche

¹ M. PERNIOLA, *Contro la comunicazione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 51-52.

² J. LACAN (1966), *Positions de l'Inconscient*, in Id., *Écrits* (Paris, Éditions du Seuil), vol. II, tr. it. *Posizioni dell'inconscio*, in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 832-854, p. 844.

³ R. DE LUCA PICIONE, *La topologia e la psicoanalisi. Scritture (im-)possibili del buco e della soggettività*, in "La Psicoanalisi", n. 63-64, 2018, pp. 205-238, p. 217.

⁴ D. COSENZA, *Il sintomo come nodo politico della psicoanalisi*, in "Attualità Lacaniana", n. 22, luglio-dicembre 2017, pp. 87-90, p. 88.

come un residuo – [Lacan] lo chiama *caput mortuum* del significante»¹. Il soggetto è il punto estremo che non ha niente a che vedere col significante e la rappresentazione.

Il soggetto è ciò che rimane al di fuori di ogni possibilità di dirsi come “medesimo”. Dire infatti che esso trovi posto solo nell’essere rappresentato da parte di un significante presso un altro significante, significa che il soggetto sia rintracciabile nel costante rimando da un significante all’altro del suo discorso. Il significante implica l’introduzione nel soggetto di una differenza al proprio interno dal momento in cui esso «non può significare se stesso», ciò comporta anche una «autodifferenziazione del soggetto in quanto esso è rappresentato da un significante in rapporto ad un altro»².

Il soggetto dell’inconscio, non essendo individuato da un significante, benché questi in qualche modo lo desideri, per esempio in termini di desiderio di riconoscimento³, sfugge alla rappresentazione significativa in una discontinuità, in un movimento di dissolvenza (*fading*), le cui manifestazioni sono dell’ordine della sorpresa, del *Witz* e del lapsus freudiani. Il soggetto non è dunque una personalità, con le sue caratteristiche e fattezze, e in senso più ampio non è nemmeno una persona. Esso è piuttosto un luogo, un posto prodotto dall’effetto del significante, un vuoto dal quale è possibile che il discorso possa svolgersi. Si intende perciò quale affinità tale concezione psicoanalitica del soggetto possa avere con il discorso giuridico, proprio nel senso che il soggetto della psicoanalisi ha una funzione logica e non psicologica, è un soggetto di diritto e non di fatto.

Un modello così inteso di soggetto psicologizzato, com’è il soggetto dell’inconscio, trova i suoi precedenti senza dubbio nella riflessione filosofica sartriana⁴. È un punto di partenza importante soprattutto se si fa riferimento alla prospettiva “idealista” dinanzi discussa, in quanto la concezione di Sartre della coscienza prende le mosse dalla riflessione fenomenologica husserliana criticandone particolarmente l’aspetto «alimentare»⁵, in cui cioè la coscienza fagociterebbe tutta la realtà dell’esperienza, tipico di un certo idealismo. Quello del pensatore francese è un apporto fondamentale che lascerà un’impronta indelebile nella prospettiva psicoanalitica lacaniana:

[È] il soggetto marcato dal significante, che è anche il soggetto che non è preliminare, che è una mancanza ad essere. Questo soggetto colma la sua mancanza ad essere identificandosi ad alcuni tratti dell’Altro. [Questo soggetto] Lacan lo elabora a partire dal soggetto sartriano, laddove esso è diviso dal significante è una nuova versione del niente-d’essere sartriano rivisitato dalla questione del rapporto alla parola e al linguaggio.⁶

¹ J.-A. MILLER, *De l’absence*, in “Mental. Revue internationale de psychanalyse”, n. 40, novembre 2019, pp. 149-164, p. 157, trad. nostra.

² Id., *La Topologie dans l’ensemble de l’enseignement de Lacan*, in “Quarto”, n. 2, settembre 1981, p. 11, trad. nostra.

³ A questo proposito Miller parla del soggetto del riconoscimento, caratteristico di un momento iniziale della riflessione di Lacan sulla psicoanalisi, come qualcosa da porre sul piano dell’essere, cioè di una sostanzializzazione. Cfr. J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L’Uno-tutto-solo*, Astrolabio, Roma, 2018, p. 156: «che cosa può conferire l’essere al desiderio di essere? La prima risposta di Lacan è il riconoscimento. Il desiderio come desiderio di essere è un desiderio di riconoscimento in quanto solo il riconoscimento può conferirgli dell’essere. Il riconoscimento significa che è ratificato da colui a cui si indirizza e che lo interpreta. Questo riconoscimento (termine ereditato da Hegel) è la soddisfazione del desiderio. In questo senso, ottenuto il riconoscimento, l’analisi può terminare nella soddisfazione del riconoscimento».

⁴ *Ivi*, pp. 264-273.

⁵ J.-P. SARTRE (1933), *Un’idea fondamentale della fenomenologia di Husserl : l’intenzionalità*, in F. Ferragni e P. A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il saggiatore 1977, pp. 139-143, p. 139.

⁶ C. LEGUIL, *Le sujet lacanien, un « Je » sans identité*, in “Astérior” [En ligne], n. 21, 2019. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/436-8>. DOI : 10.4000/asterion.4368, trad. nostra.

La riflessione sulla coscienza che elabora Sartre¹ è tratta dalla fenomenologia dell'intenzionalità di Husserl e in qualche modo ne radicalizza le conseguenze². Si tratta, infatti, di una "coscienza crepuscolare", vale a dire una coscienza che, con la sua intenzionalità, designa l'oggetto entro un campo percettivo trascendentale a se stessa, in maniera assolutamente irriflessa: «questa sfera trascendentale è una sfera di esistenza *assoluta*, vale a dire di spontaneità pure, che non sono mai oggetti e che si determinano da sole all'esistenza»³. Si ha cioè una coscienza che esclude la dimensione della riflessività, il solipsismo di un'autocoscienza ripiegata su se stessa. Di contro, un soggetto irriflesso è irriducibile a un tale auto-porsi e, anzi, implica un rapporto di priorità dell'esperienza cosciente rispetto a quella sempre riflessiva dell'ego. Per Sartre, infatti, l'ego non è che un oggetto trascendentale, magari privilegiato, ma pur sempre opaco, della coscienza stessa⁴. È in questa prospettiva che il filosofo esistenzialista francese parla dell'intenzionalità della coscienza come un «esplodere verso»⁵ l'oggetto, le cose del mondo. È questo il senso di parlare in psicoanalisi di un soggetto vuoto, senza interiorità psicologica, senza Io né riflessività. Il punto centrale di questo modello di soggettività è, per la psicoanalisi, quello di una radicale apertura al mondo del soggetto, il quale, essendo ormai privato di ogni sostanzialità, è al di là di ogni modello psicologico ideale. È del resto ciò che lo stesso Miller sottolinea come la differenza fondamentale tra psicoanalisi e psicologia: «i termini *soggetto* e *soggettività* sono s'in dall'inizio utilizzati da Lacan in maniera assolutamente distante dall'intenzione della significazione cognitivista che punta all'attività e alla riflessività della coscienza»⁶. Appare evidente come questa stessa problematicità rispetto al soggetto cognitivo della psicologia, da parte della psicoanalisi, possa estendersi anche al modello neuroscientifico di riduzione del mentale, allorquando viene assimilato ai modelli psicologici cognitivi⁷.

La concezione cognitiva di ciò che è mentale risponde inevitabilmente a una logica riflessiva della coscienza e, quindi, non può che scadere in una sorta di teoria della mente fondata su una concezione solipsista, secondo la quale l'individuo è costituito a prescindere dal mondo sociale e interagisce con esso a partire da funzioni mentali già ben definite in partenza e secondo una volizione a lui propria. Il filosofo V. Descombes offre a questo proposito una molto ben precisa definizione di quale sia la prospettiva psicologica cognitiva (di cui egli è un grande critico):

L'idea che la coscienza di sé si auna forma riflessiva di attività cognitiva (ispezionare, esplorare, esaminare, sentire) è profondamente ancorata in tutta la tradizione filosofica della coscienza. Va da sé, in questa tradizione, che il soggetto si conosce meglio di come non lo conoscano le altre persone, perché: 1° nei due casi, c'è una conoscenza degli stati di qualcuno; 2° ma, nel caso dell'altro, gli stati sono osservati

¹ J.-P. SARTRE (1965), *La trascendenza dell'ego*, Martinotti, Milano 2011.

² R. RONCHI, *Introduzione. Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Trascendenza dell'Ego*, in J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego*, cit., pp. 7-22, p. 9.

³ J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego*, cit., p. 88.

⁴ *Ivi*, p. 70-71.

⁵ *Id.*, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, cit., p. 140.

⁶ J.-A. MILLER, *De L'absence*, cit., p. 155, trad. nostra.

⁷ Di Nuovo, a tal proposito, parla dell'incontro tra neuroscienze e psicologia cognitiva come un matrimonio ormai abbastanza solido, anche se con qualche screscio, intendendo sottolineare come al fondo di esse vi sia una comune concezione dell'umano. Cfr. S. Di Nuovo, *Prigionieri delle neuroscienze?*, cit., pp. 10-11.

dall'esterno, mentre in una coincidenza a se stessi questo sarebbe come l'assoluta prossimità o presenza a sé.¹

Rispetto a tale prospettiva, la concezione psicoanalitica pone il problema della soggettività su un altro piano, come si cerca di mostrare, quello cioè dello stretto rapporto che si produce tra il soggetto e il linguaggio. Quando si parla di linguaggio in psicoanalisi si fa riferimento alla concezione saussuriana, cioè quale sistema che mette in relazione i due ordini eterogenei del significante e del significato. A partire da tale prospettiva sul linguaggio, nei confronti del quale è posto il soggetto, deriva la posizione anticognitiva e antipsicologica della psicoanalisi.

Per spiegare tale punto ci sembra utile riferirci direttamente a quanto afferma il linguista svizzero circa il fatto che il rapporto tra soggetto e lingua non è dell'ordine del contratto: «la lingua non può [...] essere assimilata a un contratto puro e semplice»² proprio perché il contratto implicherebbe una deliberazione da parte del soggetto che lo sottoscrive, mentre «il segno linguistico sfugge alla nostra portata»³. È in questo senso, infatti, che in psicoanalisi si parla di significante e di soggetto dell'enunciazione, il quale proprio per effetto del significante, del linguaggio, non ha possibilità di costituirsi effettivamente come soggetto concluso in se stesso, riflessivo. Il soggetto della psicoanalisi non ha quelle proprietà di trasparenza che sono tipiche del soggetto psicologico, del cogito cartesiano. Su questo punto Miller si esprime come segue: «a questo proposito, che cos'è esattamente il soggetto del significante? È il soggetto che non vuole ciò che dice. Non è il soggetto del voler dire, è il soggetto che non vuole quello che dice, nella misura in cui egli non è padrone del significante che è già lì. Egli non vuole ciò che dice e non sa quel che dice»⁴. In altre parole, il soggetto riflessivo della psicologia cognitiva sarebbe un soggetto “padrone” di quel che dice, poiché nel rapporto di riflessività e autocoscienza rispetto a se stesso, egli è trasparente e la sua intenzione di enunciazione ha un rapporto di continuità col significato di ciò che viene effettivamente enunciato.

Per un cognitivista classico il linguaggio ha essenzialmente due funzioni: serve a comunicare, e serve a pensare. In entrambi i casi il linguaggio è uno strumento a disposizione della mente, per trasmettere i pensieri in un caso, per elaborare ragionamenti complessi nell'altro. Questo modo tradizionale di intendere il linguaggio è perfettamente coerente con il dualismo di fondo della psicologia: da una parte la mente, dall'altro gli strumenti di cui si serve per assolvere i suoi compiti: il corpo per le azioni, le parole per esprimere concetti, i sensi per percepire gli oggetti.⁵

Rispetto a questa concezione del linguaggio, quella psicoanalitica si pone in maniera opposta, poichè è il linguaggio che precede il soggetto, vi è un rapporto fondamentale di asimmetria in cui è l'uomo a essere semmai “parlato dal linguaggio”⁶. Da qui deriva un punto di distinzione importante tra la

¹ V. DESCOMBES, *Complément de sujet*, Gallimard, Parigi 2004, p. 184, trad. nostra.

² F. DE SAUSSURE (1962), *Cours de linguistique générale*, tr. it. T. De Mauro, *Corso di linguistica Generale*, Laterza, Bari, 1972, p. 89.

³ *Ibidem*.

⁴ J.-A. MILLER, *Cause et consentement*, cit., lezione del 27 gennaio 1988, ed. spagnola. J.-A. Miller, *Causa y consentimiento*, cit., p. 179, trad. nostra.

⁵ F. CIMATTI, *Per una psicologia senza «mente»*, in "Giornale italiano di psicologia" 1/2013, pp. 67-72, DOI: 10.1421/73977, p. 69.

⁶ Per quanto riguarda questo punto ci si permette di rimandare direttamente al nostro scritto: D. ALPARONE, V. L. LA ROSA, *Heidegger and Lacan: Language Beyond Communication*, in "Language and Psychoanalysis", vol. 9, n. 2, 2020, Online First, DOI: 10.7565/landpv9i2.4442.

concezione psicoanalitica e quella adottata in ambito psicologico e neuropsicologico: «[...] il linguaggio non è localizzabile nel sistema nervoso, come pensa ingenuamente lo “psi”, ma il linguaggio è invece come un ragnò aggrappato sulla superficie del cervello»¹. Il linguaggio non è uno strumento, una funzione mentale cognitiva, ma vi è piuttosto un’asimmetria radicale nel rapporto tra soggetto e linguaggio, non essendovi un “rapporto di contratto”.

Proprio a partire dall’assunto di una coscienza riflessiva e, dunque, di un Io come risultato dell’autocoscienza, il modello cognitivo della mente è quello di una soggettività chiusa, un soggetto cioè inteso logicamente come insieme chiuso di elementi. Uno dei presupposti fondamentali della psicologia cognitiva è quello, in effetti, per il quale la mente è un oggetto specifico e perfettamente circoscrivibile, che si presuppone esista concretamente come entità dotata di sostanza (sia essa *res cogitans* o *extensa*). Si capisce bene che, a partire da tali premesse, il passaggio di cercare la psiche in un luogo fisico non è distante. In questa prospettiva, la mente è un oggetto e in quanto tale è possibile indagare gli elementi che la compongono, studiarla e misurarla oggettivamente. Ecco, forse, qual è la vera differenza tra la prospettiva psicoanalitica e quella cognitiva:

La psicologia è la scienza dell’anima o della mente. Ma se noi pensiamo all’anima o alla mente come un tipo di *res*, e come un oggetto di un’indagine scientifica, allora la psicoanalisi non è una scienza dell’anima o della mente. Infatti, Lacan attacca le interpretazioni americane della psicoanalisi perché egli rifiuta di considerare la pratica analitica come legata ad una teoria scientifica di un particolare oggetto, la mente o il Sé. Non a caso un lacaniano (o in generale un filosofo continentale) non parla mai di mente o Sé, piuttosto di soggettività: la mente è ora vista come uno speciale oggetto di indagine scientifica, ma il soggetto non è affatto un oggetto.²

La mente come oggetto concreto corrisponde, nel modello cognitivo, alla coscienza nella sua funzione riflessiva. Al modello del linguaggio della prospettiva cognitiva fa da corollario la concezione della mente come oggetto del mondo. Il linguaggio qui è una funzione mentale tra le altre, un dispositivo utile all’individuo per nominare le cose del mondo, comunicare, una funzione che è attribuibile alla mente stessa e di cui, pertanto, il soggetto è padrone. In tale prospettiva, il soggetto è coincidente con l’Io e può essere rappresentato da un’identificazione, e poiché l’autoriflessività gli dà consistenza, il linguaggio non è altro che uno strumento per comunicare, indicare e nominare gli oggetti, compreso se stesso in quanto Io. Si tratta di un soggetto-sostanza.

In altre parole, in un modello del linguaggio-strumento, il soggetto è rappresentato da un significante e assume così una qualche consistenza. Ciò in un’ottica psicoanalitica è possibile in certe circostanze ed entro certi limiti, fino cioè a svelarsi come illusorio nel momento in cui il soggetto fa esperienza della propria divisione (dell’inconscio). Tuttavia, il soggetto di cui si occupa la psicoanalisi non è qualcosa di circoscrivibile, non è l’“*ego cogito*” cartesiano, né l’Io psicologico, ma si tratta piuttosto di un vuoto, di un movimento della rappresentazione per effetto del linguaggio stesso. La prospettiva psicoanalitica sul soggetto risulta essere una sorta di critica all’*ego cogito* poiché, ancora prima di esservi l’Io col proprio pensiero, vi è il linguaggio:

¹ M. BASSOLS, *Il falso dualismo tra mente e corpo*, in “La Psicoanalisi”, n. 66, 2019, pp. 65-78, p. 77.

² S. BENVENUTO, *Wittgenstein and Lacan Reading Freud*, in “European Journal of Psychoanalysis”, pubblicato il 28/02/2017, <http://www.journal-psychoanalysis.eu/wittgenstein-and-lacan-reading-freud1/>, trad. nostra.

Lacan ricusa l'idea che il pensiero preceda il linguaggio e non, piuttosto che detto pensiero abbia la stessa struttura del linguaggio [...]. La tesi psicologica della rappresentazione è sovvertita: il primato del linguaggio e di ciò che vi fa buco, indicibile, comporta due conseguenze. Una, che il significante non rappresenta qualcosa di reale, il nome non rappresenta la cosa della realtà, della percezione, esso rappresenta il soggetto, ma... per un altro significante, ovvero rappresenta qualcosa che non è propriamente qualcosa perché sorge nella sua cancellazione. Rappresenta qualcosa, il soggetto, che si segnala per la sua sparizione, per il suo fare buco di una rimozione primordiale, irriducibile alla coscienza dell'*homo psychologicus*.¹

Il soggetto dell'esperienza psicoanalitica non è qualcosa di cui si possa parlare in termini di oggettività, non essendo di fatto un oggetto. Epurato da qualsiasi interiorità psicologica e da ogni residuo metafisico di sostanza, esso è un soggetto vuoto, cioè non individuabile in un'identificazione di sorta, non circoscrivibile attraverso una parola-etichetta. Ciò è dovuto all'impossibilità costitutiva della rappresentazione, cioè della coincidenza tra mentale e reale che è data dal linguaggio: il soggetto non può ritrovarsi come Io, quindi non può accedere alla totale auto-riflessività, proprio a partire dall'impossibilità che l'esperienza che esso ha di sé sia, per così dire, trasparente. Il linguaggio, infatti, non è solo una semplice funzione psichica, uno strumento per comunicare una qualche rappresentazione interiore di un oggetto del mondo esterno ma è proprio l'ambiente "naturale" in cui nasce e cresce l'essere umano². Il soggetto non coincide con l'individuo che padroneggia il linguaggio, ma piuttosto ne è *causato*:

l'effetto di linguaggio è la causa introdotta nel soggetto. Grazie a tale effetto egli non è causa di se stesso, ma porta in sé il verme della causa che lo scinde. Perché la sua causa è il significante senza il quale non ci sarebbe alcun soggetto nel reale. Ma questo soggetto è ciò che il significante rappresenta, e il significante non sa rappresentare niente che per un altro significante: cui si riduce allora il soggetto che ascolta.³

Il soggetto è effetto del linguaggio e, in questo senso, esso ha solo una valenza logica, non è una realtà, non ha consistenza ontologica. In tale prospettiva, Lacan afferma che sarà necessario fare una differenza non tra ciò che è psichico e ciò che è somatico, ma tra ciò che è psichico e ciò che è logico⁴: il soggetto è un insieme vuoto che non ha nessun elemento in comune con la realtà organica e psicologica.

Da quanto detto, è possibile affermare che lo scarto che intercorre tra soggetto e cervello risiede innanzitutto nella concezione del linguaggio. La prospettiva cognitiva sul linguaggio coincide, infatti, da un punto di vista metodologico, con quella adottata dal "programma forte" delle neuroscienze⁵. La prospettiva di un soggetto come Io è in stretta continuità con l'approccio sostanzialista di ogni psicologia cognitiva che per certi versi ritroviamo nella concezione riduzionista, secondo cui vi è un luogo corrispondente al mentale nel "substrato" cerebrale, il cervello è la causa della mente. Vi è uno "spirito"

¹ P. FRANCESCONI, *L'a-psicologia di Lacan*, in "attualità Lacaniana", n. 19, luglio-dicembre 2014, pp. 41-46, p. 43.

² Cfr. F. CIMATTI, *Wittgenstein on animal (human and non-human) languages*, in "Linguistic and Philosophical Investigations", vol. 15, 2016, pp. 42-59.

³ J. LACAN, *Posizione dell'inconscio*, cit., pp. 832-854, p. 838.

⁴ A. DI CIACCIA, *L'altrove dell'inconscio e l'atopia del desiderio dell'analista*, in "La Psicoanalisi", n. 66, 2019, pp. 79-84.

⁵ A questo proposito, ci sembra importante la seguente osservazione del sociologo Ehrenberg sulla concezione del linguaggio delle neuroscienze e della psicologia cognitiva: A. EHREBERG, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 261: «il limite dell'argomento neurobiologico forte sta nel fatto che esso non potrà mai spiegare perché in un caso il male è proiettato, e nell'atto invece incorporato. La vita sociale è un punto di vista necessario per dar conto dell'efficacia terapeutica a condizione di integrare l'elemento assente dalle spiegazioni neurobiologiche forti: il linguaggio».

precisamente localizzabile che presuppone una sorta di “altrove fisiologico” quale luogo ideale in cui trova origine il mentale. A questo proposito, F. Fontaneau esemplifica come segue:

Noi abbiamo tre realtà: un individuo A che osserva un fiore rosso, un individuo B che osserva il cervello di A, e le esperienze visuali di B. Ora, si confonde il concetto fisico “processo nel cervello di A” con la realtà essa stessa designata dal concetto. Noi abbiamo per esempio l’esperienza vissuta da A del rosso del fiore e il processo fisico nel cervello di A e si crede che i due devono essere paralleli oppure agire l’uno sull’altro. Si trattano le immagini intuitive della coscienza di B come se esse fossero già in loro stesse l’oggetto fisico “cervello di A”, e come se si trovassero immediatamente colte in esse le proprietà della cosa trascendentale “cervello di A”.¹

In altre parole, il modo neurocognitivo di pensare la mente tende precisamente a concepire il linguaggio come strumento per “indicare” l’oggetto (il cosiddetto modello “ostensivo”), vale a dire una sorta di modello di linguaggio come raddoppiamento della realtà, in cui la rappresentazione mentale dell’oggetto coincide con l’oggetto reale, il quale è dato già in sé quale elemento “trascendentale”. Il concetto è una sorta di doppio del substrato cerebrale.

Per riassumere quanto detto sin qui, possiamo già evidenziare alcuni punti. Si è cercato di mostrare come la psicoanalisi offra un’alternativa alla critica al riduzionismo avanzata dalla prospettiva fenomenologico-idealista. Questa alternativa coincide con la critica tipica che la psicoanalisi opera al modello psicologico cognitivo, operando una sovversione del soggetto e, dunque, un suo svuotamento rispetto a ogni istanza sostanzialista, lontana da ogni pretesa ontologica e da ogni illusione di interiorità psicologica. Beninteso, la posizione cognitiva non è una menzogna o un errore, non si tratta di una prospettiva priva di realtà, essa è semplicemente un’illusione del soggetto dal punto di vista dell’esperienza psicoanalitica. Il modello cognitivo si scontra con dei limiti da cui sorge la clinica psicoanalitica stessa. La psicologia cognitiva si fonda su un modello del linguaggio tipico, in cui la parola coincide con l’oggetto che designa, senza alcuna distinzione tra i due livelli². In particolare nelle neuroscienze cognitive, il linguaggio è inteso meramente come un’acquisizione evolutiva, certamente sostenuto da strutture neurobiologiche, che giustifica la possibilità per l’uomo di sviluppare capacità intellettuali superiori in un rapporto di continuità tra linguaggio, coscienza e funzioni cerebrali³. Ma come si vedrà di seguito, invece, nell’esperienza psicoanalitica e a partire dalla riflessione di Wittgenstein si rileva un effetto di “taglio”, cioè un punto di rottura nel rapporto tra coscienza e autocoscienza e biologia proprio a causa dal linguaggio⁴.

¹ F. FONTENEAU, *Grandes Études*, in “La Cause Freudienne”, n. 76, vol. 3, 2010, pp. 217-225, p. 223.

² Tale principio di rispecchiamento tra concetto e oggetto, modello e realtà, si ritrova in ambito epistemologico nel positivismo logico, il quale, infatti, faceva del principio di verificabilità il punto centrale per dare fondamento ad ogni scienza. Il principio di verificabilità empirica della teoria scientifica afferma sostanzialmente che ogni proposizione, ogni enunciato perché sia valido e dotato di senso deve corrispondere ad una realtà fattuale, un’esperienza concreta. Uno dei capisaldi di tale principio si ritrova nel cosiddetto “primo periodo” della speculazione filosofica di Wittgenstein. Si veda: L. WITTGENSTEIN (1922), *Tractatus Logico-philosophicus* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & co.), in Id., *Tractatus logicus-philosophicus e Quaderni*, Einaudi, Torino 1964, §4.023, §4.024, p. 23. Per una presentazione e una critica al principio di verificabilità e al positivismo o empirismo logico si veda oltre ai già citati testi di epistemologia anche: P. L. FRANCO, *Ordinary Language Criticisms of Logical Positivism*, in “Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science”, vol. 1, N. 8, 2018, pp. 157-190.

³ S. Dehaene, *Coscienza e cervello*, cit., 2014, pp. 335-336.

⁴ F. CIMATTI, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 9: «L’inconscio è la traccia del linguaggio nel corpo umano. È il taglio del linguaggio. È un taglio perché, letteralmente, lo taglia in due: da una parte c’è il

Per questa via si è giunti a mostrare come il nodo metodologico problematico del riduzionismo stia proprio in questa concezione del linguaggio. La prospettiva psicoanalitica, in altri termini, si pone come alternativa proprio perché non pone alcuna sostanza a fondamento della soggettività. È questo punto che d'ora in avanti si cercherà di approfondire e a tal fine ci si concentrerà sulla natura del linguaggio.

1.1 Il linguaggio e la questione dell'interiorità

Il modello cognitivo della mente si fonda su una relazione tra soggetto e mondo che è sostanzialmente connotato da un processo di “adeguamento” tra mente e realtà: *adequatio rei et intellectus*. Di contro a tale prospettiva vi è proprio quella di intendere il linguaggio come qualcosa di più che un insieme di etichette. Il linguaggio è qui inteso come qualcosa che opera uno scarto fondamentale nel rapporto tra soggetto e “mondo esterno”, rendendo così impossibile di fatto il rapporto di adeguazione tra mente e realtà. Non vi sarebbe dunque una relazione di rispecchiamento tra la dimensione percettiva e quella dell'oggetto reale, e da ciò ne deriva che il linguaggio è molto di più che un insieme di rappresentazioni. Il significante produce una separazione interna, un taglio nell'esperienza del vivente, procurando un rapporto fondamentale di differenza tra la rappresentazione e l'oggetto reale. In questa prospettiva il rapporto tra soggetto e linguaggio appare più problematico: il significante non è una rappresentazione intesa come “stoccaggio” di informazioni ma il lascito di qualcosa, di un'esperienza che manca¹. La mente come oggetto e il linguaggio come isomorfo alla realtà, questi sono i due principi collegati alla concezione della soggettività psicologica individuale ed entrambi riconducibili a delle forme di dualismo: psiche e mondo esterno, linguaggio e realtà, mente e corpo. Come afferma Cimatti:

anche se riteniamo che il pensiero non sia computazione, che sia incarnato e storico, ebbene anche in questo caso non smettiamo di essere dualisti, non smettiamo di partire dalla presupposizione che da una parte ci sia la mente e da un'altra il corpo. Anche se pensiamo che la mente sia in larga misura basata sul corpo, ebbene, non per questo smettiamo di essere dualisti.²

Un altro implicito della psicologia cognitiva è il dualismo tra interiorità ed exteriorità, in cui la prima coincide con ciò che sarebbe mentale o psicologico e la seconda corrisponderebbe alla realtà del mondo esterno. Rispetto a questo punto, è chiaro che il linguaggio possa svolgere unicamente un ruolo di comunicazione, cioè di espressione dei vissuti interni di un soggetto ad altri individui, disegnando di fatto una dicotomia tra exteriorità e interiorità. Appare abbastanza chiaro come tale operazione implichi un modo di intendere la psicologia individuale in un'ottica solipsistica in cui il pensiero e il soggetto precedono il linguaggio; prospettiva che, come vedremo, incontra dei limiti molto forti, dal momento in cui gli stati mentali (percettivi, sensoriali, emotivi o cognitivi) che noi inferiamo negli altri dovrebbero

corpo che sente, che vede e agisce, così come è ogni corpo vivente; dall'altro c'è l'inconscio, che è un'incertezza che nessuna rassicurazione potrà mai placare. L'inconscio è una domanda, che non è che l'ennesima ripetizione della prima domanda che il piccolo umano pose a sé stesso – “che significano queste parole?” – una domanda che non ammette risposta, perché “sa” istintivamente che quelle cose sono parole, ma non sa (ancora) quale sia il loro significato. Per questo non è una domanda, bensì, propriamente, è un enigma, cioè appunto una domanda che non ammette risposte. Un enigma non è altro che un inarrestabile generatore di altre domande, di altri dubbi, di ulteriori insicurezze. Il corpo umano, il corpo segnato dal linguaggio, è il corpo dell'enigma».

¹ E. LAURENT, *Lost in cognition. Psychanalyse et sciences cognitives*, C. Defaut ed., Nantes 2008, p. 43.

² F. CIMATTI, *Per una psicologia senza mente*, cit., p. 68.

essere interpretati in maniera inversa rispetto al paradigma interno-esterno, poiché il senso di un'espressione linguistica è, in quanto tale, sempre, innanzitutto, sociale¹.

È nostra convinzione che il programma di rifondazione di ciò che è mentale per mezzo delle neuroscienze operi in continuità e in reazione alle impasse che questi dualismi della psicologia cognitiva porta con sé. Nello specifico, rispetto all'impasse del binomio interiorità-esteriorità, le neuroscienze si presentano come una sorta di risoluzione della questione storica per la psicologia, promettendo di verificare effettivamente gli stati mentali interiori, anziché continuare a operare alla comprensione di essi per mezzo di inferenze. È un modo, per certi versi, coincidente con quello che proponeva il comportamentismo stesso, il quale risolveva l'inconoscibilità diretta di ciò che è mentale ricorrendo al solo studio di quegli aspetti che si manifestano esteriormente, direttamente osservabili, in modo da poterli descrivere in termini inequivocabilmente oggettivi². La promessa delle neuroscienze è, in effetti, quella di risolvere tale problema rivoltando l'interiorità nell'esteriorità del dato direttamente misurabile, rendendo oggettivo attraverso gli strumenti di osservazione dell'attività cerebrale ciò che prima era soggettivo, indagabile cioè solo per mezzo dell'introspezione o dell'inferenza. Inoltre, grazie al modello univoco di corrispondenza del linguaggio alla realtà, le neuroscienze offrono una sorta di mappatura neurobiologica di ciò che sarebbe lo "spirito", riportandone le funzioni alle strutture cerebrali³. Il cervello così diviene più che altro un congegno concettuale utile per visualizzare "senza filtri", "senza veli", ciò che viene comunemente detto "vita interiore". È evidente come in tale operazione il programma forte delle neuroscienze non superi logicamente il dualismo interno-esterno, ma anzi la ripropone privilegiando solamente uno dei due poli.

In questa prospettiva, il paradigma forte delle neuroscienze è all'opposto di ciò che la psicoanalisi rileva nella sua pratica, in cui ci si confronta piuttosto con una soggettività intesa come estranea a se stessa e non come parte armonica dell'interiorità psicologica⁴. Nel discorso neurobiologico, invece, c'è un nuovo tentativo di sostanzializzazione della personalità⁵, che ha la tendenza a offrire una psicologia circoscritta

¹ P. COMETTI, *L. Wittgenstein et la philosophie de la psychologie. Essai sur la signification de l'intériorité*, Presses universitaires de France, Paris 2004, p. 117: «là où nous sommes portés à attribuer à une instance mentale intérieure, et à toutes sortes d'états ou de processus qui lui sont liés, le sentiment que nous inspire une expression, et où nous faisons par conséquent de ce sentiment le référent qui donne un sens à l'expression comme telle, selon un schéma qui nous est maintenant familier et dont nous avons aperçu toute la portée, il nous faut au contraire concevoir un lien intérieur-extérieur – plutôt inverse d'une certaine manière – s'entendre sur le sens de cette indétermination».

² Cfr. C. GAUVRY, *L'expérience psychique, une expérience indicible ?*, in "Cahiers philosophiques", n. 158, vol. 3, 2019, pp. 99-113, pp. 102-104.

³ P. CASSOU-NOGUES, *Le modèle de la carte : Wittgenstein, Deleuze et les neurosciences*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 104, vol. 4, 2019, DOI: 10.3917 / rmm.194.0351, p. 351-361, p. 360 : « Du moins, ce ne sont pas, dans les neurosciences contemporaines, des régions connexes mais plutôt des « configurations », qui activent une multitude de points parfois éloignées les uns des autres dans le cerveau. Il reste que les neurosciences dessinent la configuration, la zone en ce sens, qu'active l'intention d'accomplir tel geste, ou la conduite d'un calcul, ou la douleur, ou le discours intérieur. Elles les dessinent et permettent de comparer leur localisation, les points où l'une et l'autre s'interscent, pour situer alors dans un espace d'ensemble, quadrilles par les « voxels », les différentes fonctions de notre activité mentale »

⁴ A tal proposito ci si permette di rimandare ad un nostro articolo sul tema del perturbante in psicoanalisi di recente pubblicazione. D. ALPARONE, V. L. LA ROSA, *A psychoanalytic perspective on the 'foreigner' and the 'uncanny' of cognitive psychology*, in "The Scandinavian Psychoanalytic Review", pubblicato il 27 luglio 2020, DOI: 10.1080/01062301.2020.1788797.

⁵ A. EHRENBERG, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 11: «Le neuroscienze costruiscono intenzionalmente un individuo distaccato dalle sue relazioni dato che è questo, secondo il loro parere, il modo migliore per cogliere *scientificamente* i meccanismi del suo comportamento. La prospettiva cerebrale non è relazionale, ma sostanzialista».

al cervello, non senza promettere definizioni e classificazioni personologiche di sorta. Tale è forse l'aspetto effettivamente più affascinante delle neuroscienze per la società contemporanea, cioè quello di offrire all'individuo delle società postindustriali occidentali, in crisi sotto molti punti di vista, l'illusione di poter trovare una definizione chiusa di se stesso, la possibilità di stabilire un'identità con una qualche consistenza stabile, di corrispondere cioè al mito individualista della personalità autonoma¹. Una sostanzializzazione della personalità che si rinviene anche nel sottolineare l'importanza della dimensione emotiva dell'individuo, in cui le esperienze prelinguistiche e puramente neurofisiologiche sono all'origine del Sé², in cui l'essenza della coscienza coincide con stati fisiologici, cambiamenti nell'attività di alcune regioni del cervello che sono associate alle emozioni³.

Quanto invece il linguaggio sia strutturale all'esperienza umana lo dimostra il fatto che la coscienza dei propri stati mentali si dia già di per sé linguisticamente. Proprio a partire dal fatto che si pone la soggettività umana come coscienza riflessa, si scade nell'illusione che si possa accedere alle emozioni interiori come fossero degli stati psichici interni di una coscienza trasparente a se medesima. E a proposito della trasparenza dell'Io rispetto a se stesso, Descombes afferma precisamente che essa è illusoria a partire dal fatto che ciò che è mentale assume senso solo tramite il sistema linguistico-grammaticale e non a partire da una vera e propria esperienza al livello percettivo:

Dire che la coscienza del soggetto è trasparente, è impiegare un vocabolario *percettivo* che favorisce le confusioni. Chi dice trasparenza indica una cosa da esaminare e uno sguardo da dirigere verso di essa per esaminarla. Ma se si vuole dire solamente che è sufficiente essere soggetti dell'intenzione per essere in grado di dichiarare quali sono le intenzioni di qualcuno, allora la tesi è molto vera nella stessa maniera in cui lo è una verità "grammaticale". Detto altrimenti, questa verità non è una [cosa], essa non ci insegna niente sulla nostra mente, ma ci rammenta solamente che è così che noi impieghiamo (che noi *vogliamo* impiegare) il vocabolario dell'intenzione. La "trasparenza" dei fatti di coscienza non è che una proprietà logica di alcune descrizioni.⁴

È, in altri termini, dall'utilizzo dei termini descrittivi dei "vissuti interiori" della coscienza che si può esperire e parlare di tali stati. È perciò illusorio, in questa prospettiva, pensare all'origine della soggettività una dimensione preverbale, semmai è proprio a partire dal linguaggio che può strutturarsi un'esperienza di sé in quanto tale. Certo, le funzioni mentali esistono e si sorreggono su strutture cerebrali ben precise, ma il problema è che l'esperienza stessa di tali stati, così come la si intende, sarebbe impossibile senza un linguaggio che li circoscriva e li doti di significato. Ciò che si mette radicalmente in dubbio nella prospettiva psicoanalitica è proprio la possibilità di una tale caratteristica originaria, biologica, prelinguistica del sé. Tale approccio risente di una sorta di essenzialismo biologista, in cui il linguaggio viene solo molto dopo, lo si acquisisce come elemento secondario. In psicoanalisi, il linguaggio precede l'individuo e trafora il soggetto nel momento in cui lo rende estraneo ai propri stessi

¹ *Ivi*, pp. 312 ss.

² J. PARVIZI, A. DAMASIO, *Consciousness and the brainstem*, in "Cognition", n. 79, 2001, p. 135-159, DOI: 10.1016/S0010-0277(00)00127-X, p. 137: «core consciousness (the simplest form of consciousness) occurs when the brain's representation devices generate an imaged, nonverbal account of how the organism's own state is affected by the organism's interaction with an object, and when this process leads to the enhancement of the image of the causative object, thus placing the object saliently in a spatial and temporal context».

³ *Ivi*, p. 139.

⁴ V. DESCOMBES, *Le complément de sujet*, cit., p. 184, trad. nostra, corsivo dell'autore.

vissuti, gli preclude l'accesso immediato alle "cose" del mondo, non essendo uno strumento né di comunicazione di vissuti soggettivi né di rispecchiamento della realtà esterna. È in questo senso che Miller afferma: «il simbolico non è correlativo di un mondo pieno, ma al contrario opera come uno svuotamento di ciò che è la sostanza del mondo. E se è una materialità di simboli, è una materialità supplementare, una materialità di rimpiazzamento»¹. In questo senso, il soggetto non può essere un Sé strutturato da sole esperienze affettive primordiali, poiché le esperienze stesse nella loro essenza biologica sono perdute nell'ordine del linguaggio:

Questo non significa tuttavia che la nostra esperienza psichica non è che linguistica. Noi viviamo in continuazione delle esperienze psichiche, allo stesso titolo che tutte le altre nostre esperienze, ma noi non ne facciamo realmente esperienza che quando esse si manifestano nei nostri enunciati sotto la forma di espressioni (o più raramente di descrizioni), in altre parole quando esse contribuiscono alla determinazione dei nostri giochi linguistici.²

Ciò significa che è l'utilizzo ordinario che noi facciamo del linguaggio a modellare la nostra esperienza e permette l'espressione stessa dei vissuti, in primo luogo a noi stessi. Il linguaggio è qualcosa che preesiste e precede il soggetto, esso determina il significato delle parole attraverso cui esprimiamo i nostri vissuti e descriviamo le nostre esperienze. Sono cioè le pratiche linguistiche quotidiane che costruiscono la stessa esperienza soggettiva, dandone una certa forma condivisa e dunque condivisibile con gli altri.

2. Le forme di vita e il significante

La riduzione del linguaggio a strumento di nominazione di oggetti concreti è stata molto criticata dal filosofo Ludwig Wittgenstein. Questi, nella sua critica filosofica, vede nel linguaggio dei filosofi (il linguaggio della metafisica), una pretesa essenzialista, secondo la quale una parola assume un significato a prescindere dal contesto in cui viene utilizzata³. Piuttosto, egli vede nel linguaggio un altro tipo di funzionamento, infatti afferma: «si potrebbe dunque dire: La definizione ostensiva spiega l'uso – il significato – della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale nel linguaggio». «Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa si deve già sapere (o saper fare) qualcosa»⁴. In altri termini, Wittgenstein osserva che il significato di una parola non ha di per sé nessuna relazione con l'oggetto che si intende indicare, la sua associazione all'oggetto è puramente arbitraria e, quindi, non è espressione di uno stato mentale ma di un uso che se ne fa nella vita quotidiana.

Si ripropone, quindi, quanto si è già sopra accennato: il linguaggio non è uno strumento di comunicazione, né un insieme di etichette utili a nominare le cose del mondo, come se queste godessero di un proprio statuto semantico valido in assoluto⁵. Per continuare su questo ragionamento, possiamo

¹ J.-A. MILLER, *La Topologie dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan*, cit., p. 4, trad. nostra.

² C. GAUVRY, *L'expérience psychique, une expérience indicible?*, cit., p. 113, trad. nostra.

³ V. AUCOUTURIER, *Le non-sens comme absence de contexte*, in "Cahiers philosophiques", n. 158, vol. 3, 2019, pp. 83-98, p. 92: « c'est donc l'exil ou le déracinement qui produit le non-sens métaphysique, c'est-à-dire sa prétention paradoxale à s'affranchir des usages « habituels » tout en s'appuyant sur eux, sa prétention à « continuer à parler » depuis ces usages habituels tout en s'en détachant mais sans jamais indiquer comment ».

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: Blackwell), tr. It. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 25, § 30.

⁵ F. CIMATTI, *Biopolitics or Biolinguistics? On language and human nature (With Some Glosses on Agamben and the "sovereign power")*, in "Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio", vol. 11, n. 1, 2017, pp. 168-182, p. 173: «The fact that

dire che quando si fa ricorso ad una “origine del linguaggio”, cioè a una realtà ultima alla quale ci si riferisce nell’atto linguistico stesso, non si fa altro che rispondere a quella convinzione ingenua secondo cui la parola possiede una propria “essenza semantica”. Per continuare su questa linea di ragionamento, si rientra nella logica metafisica in cui si confonde l’utilizzo di un’espressione linguistica sensata (grammaticalmente corretta secondo gli usi) come coincidente di per sé con una verità, cioè che vi sia corrispondenza diretta tra il versante grammaticale e quello epistemico¹. Piuttosto, Wittgenstein dimostra che non è affatto necessario ricorrere a una “origine esterna” al linguaggio per definire il significato di una parola, di un’espressione linguistica, il che coinciderebbe con uno scadimento nella concezione metafisica sia del linguaggio che della soggettività stessa.

Per questo motivo, si cercherà di approfondire l’importanza delle riflessioni di Wittgenstein per ciò che concerne l’effettiva realtà del soggetto ed entro quali limiti sia legittimo parlarne. A tal fine, si metterà in rapporto tale critica filosofica con la teorizzazione psicoanalitica per scorgerne i punti in comune e per fornire una spiegazione quanto più ampia possibile di quale sia il legittimo terreno di dialogo tra il diritto e le neuroscienze. Da quanto detto da un punto di vista psicoanalitico deriva, infatti, che il soggetto non corrisponde all’ideale di autosufficienza o autonomia della psicologia; non è l’individuo trattabile dalle serie di apprendimenti in cui consistono al contempo i processi di adattamento, autonomizzazione e assoggettamento. Dall’altro lato, in Wittgenstein si ritrova una delle più grandi critiche alla psicologia, nella quale si denota proprio nella concezione del linguaggio un forte punto di incontro con la psicoanalisi.

2.1 Wittgenstein e Lacan

Sono stati diversi gli autori che hanno visto dei punti di incontro tra il modo di pensare della psicoanalisi di Lacan e la critica di Wittgenstein al pensiero metafisico. Anche Lacan, in diverse occasioni, affronta il pensiero del filosofo austriaco sottolineando l’acutezza delle sue analisi e sottolineando anche la sua posizione soggettiva e sintomatica in relazione al linguaggio². La questione importante che fin da adesso possiamo rilevare, e che permette di far dialogare Lacan con Wittgenstein, è

we say that a cat is a “cat” does not prove that being a “cat” is quite so simple. The overlooked factor here is that we refer to objects using their names. Usually, we identify an object through the name by which we refer to it. Clearly, the object qua material thing does not need the name to exist. However, the object we experience is not the simple thing in itself; rather, it is the thing that we name. When a thing “receives” a name, it assumes a particular “visibility”. It stands out from the rest of our perceptual field. Contrarily, a thing that has not yet received a name is easy to neglect».

¹ A. UTAKER, *Langage et réalité. L’enjeu du « tournant grammaticale » chez Wittgenstein*, in "Revue de métaphysique et de morale", n. 104, vol. 4, 2019, pp. 339-349, p. 343.

² È necessario precisare che il Wittgenstein a cui Lacan fa esplicito riferimento è il “primo”, quello del *Tractatus*, il quale ha sviluppato una prospettiva “antimetafisica” ma non ancora una critica esplicita al linguaggio ostensivo. Si veda ad esempio J. LACAN (1991), *Le séminaire. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse* (Paris: Éditions du Seuil), tr. it. *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, Einaudi, Torino 2001, p. 71. Inoltre, per un confronto tra la psicoanalisi di Lacan e la filosofia di Wittgenstein si segnalano i seguenti testi, alcuni dei quali fanno riferimento ad altri passi in cui Lacan si riferisce al filosofo austriaco: A. SOULEZ, *Le Philosophe sur le divan. La psychanalyse_ modèle (scientifique) de méthode ou analogue (esthétique) de la philosophie ?*, in « Revue de métaphysique et de morale », n. 104, vol. 4, 2019, pp. 381-394 ; L. ALY, *L’artifice de Wittgenstein*, in *La Cause freudienne, Revue de psychanalyse*, n. 66, vol. 2, 2007, 215-230; F. FONTENAU, *L’éthique du silence : Wittgenstein e Lacan*, Édition du Seuil, Parigi, 1999; F. CIMATTI, *Philosophy and Psychoanalysis: Wittgenstein, on “Language-Games” and Ethics*, in A. Capone, J. L. MEY (a cura di), *Interdisciplinary Studies in Pragmatics, Culture and Society. Perspectives in Pragmatics, Philosophy & Psychology*, vol 4, Springer, Cham, 2016, pp. 233-250. Oltre che al già testo già citato di S. BENVENUTO, *Wittgenstein and Lacan Reading Freud*, cit.; M. BALASKA, *Wittgenstein and Lacan at the Limit: Meaning and Astonishment*, Palgrave Mcmillan, Cham, 2019.

principalmente il fatto che il linguaggio ha una primarietà sull'individuo e che, anzi, questi non è che un effetto, compreso anche il suo esser coscienza di sé. Per entrambi «la comprensione, e l'accordo tra significante e significato, tra senso e reale, è una faccenda di comunità. Come ha potuto dire il secondo Wittgenstein, per intendersi bisogna condividere una pratica e una forma di vita»¹.

Uno dei punti di incontro fondamentali di Lacan con Wittgenstein è proprio nello stile di ragionamento, dal momento in cui essi danno più rilevanza alla logica strutturale, cioè agli aspetti formali delle relazioni tra gli elementi che compongono un discorso che non al contenuto di tale discorso. Come si è detto, ciò che di maggior rilievo in psicoanalisi è la relazione degli elementi tra loro, la dimensione logica e non quella psichica; lo stesso discorso vale per la critica filosofica di Wittgenstein:

Con queste riflessioni siamo arrivati al punto in cui si pone il problema: In che senso la logica è qualcosa di sublime?

Sembra, infatti, che ad essa competa una particolare profondità – un significato universale. Essa starebbe – così – sembrava a fondamento di tutte le scienze. Perché la ricerca logica indaga l'essenza di tutte le cose. Vuol vedere le cose nella loro ragion d'essere e non è tenuta ad affliggersi con i particolari di ciò che effettivamente accade. Non nasce da un interesse per i fatti naturali, né da un bisogno di cogliere nessi causali, bensì dallo sforzo di comprendere il fondamento, o l'essenza, di tutto ciò che è empirico. Ma non nel senso che per far ciò dobbiamo andare alla caccia di nuovi fatti: essenziale alla nostra ricerca è piuttosto il fatto che con essa non vogliamo apprendere nulla di *nuovo*. Vogliamo *comprendere* qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi. Perché proprio *questo* ci sembra, in qualche senso, di non comprendere.²

Il maggior peso dato alla logica dunque permette di render conto di ciò che già si manifesta di un discorso al fine di coglierne i tratti contraddittori. In questo scarto tra ciò che è logico e ciò che è psichico si scorge una differenza radicale tra la dimensione biologica (naturale) e quella linguistica (culturale) che è propria dell'uomo. Uno scarto che rende irriducibili gli elementi di un dominio all'altro, che comporta cioè uno salto radicale nel passaggio da un ambito all'altro.

2.2 La “natura” dell'uomo

Nel processo di soggettivazione, il linguaggio gioca un ruolo fondamentale dal momento che contraddistingue l'essere umano in quanto tale. Ciò a partire dal fatto che esso costituisce quella dimensione in cui l'uomo abita fin dall'inizio della propria esistenza. Per certi versi, il linguaggio è la cifra di quello scarto tra natura e cultura che è stato rilevato da differenti prospettive antropologiche e filosofiche, quali quelle di Bolk³ e Gehlen⁴, oltreché da quella psicoanalitica stessa, la quale a sua volta prende le mosse dall'insegnamento filosofico di stampo hegeliano di A. Kojève⁵. La relazione inestricabile tra uomo e linguaggio comporta una perdita nell'esperienza diretta e immediata di sé e del mondo esterno. Nel modello psicoanalitico, infatti, il linguaggio fa da sfondo all'esperienza umana, a tal

¹ N. FLOURY (2010), *Le réel insensé*, tr. it. *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*, Quodlibet, Macerata, 2012, p. 81.

² L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 59-60, § 89, corsivo dell'autore.

³ L. BOLK (1926), *Das Problem der Menschwerdung* (Jena: Gustav Fischer), tr. it. *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma, 2006.

⁴ A. GEHLEN (1961), *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen* (Hamburg: Rowholt), tr. it. *Prospettive antropologiche: l'uomo alla scoperta di sé*, Il Mulino, Bologna, 2005.

⁵ A. KOJEVE (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau* (Paris : Gallimard), tr. It. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

punto che potrebbe essere definito l'“habitat naturale” dell'uomo. Il linguaggio, il mondo della cultura, sarebbe cioè la seconda natura dell'animale uomo, molto più influente nella sua vita della dimensione naturale stessa:

il punto è che la natura, ovviamente, è contingente e autonoma, ma anche la grammatica lo è, almeno altrettanto. A questo proposito è bene distinguere tra due casi diversi. Mentre la natura biologica e animale dell'uomo, per esempio il modo in cui sono strutturati il suo corpo e il suo cervello, potrebbe influenzare, e di fatto spesso influenza, la sua capacità di concettualizzazione, ma non è detto che lo faccia (nel senso che, da un punto di vista logico, potrebbe anche non farlo); a quanto pare la seconda natura deve – concettualmente – condizionare la grammatica, poiché le pratiche sociali, le abitudini e i costumi che fanno parte della seconda natura sono costitutive del modo in cui le persone formano e usano i loro concetti.¹

L'ordine naturale, la biologia, è la materia che sta a fondamento della costituzione umana, ma il linguaggio, nella fattispecie l'ordine grammaticale, è ciò che struttura di fatto l'esperienza umana. A differenza dell'esperienza animale, la quale si connota come portatrice di soli istinti, cioè di risposte rigide al proprio ambiente, quella umana si struttura a partire dal contesto culturale e linguistico, che si pone come “negazione”, cioè superamento dell'ordine naturale. Questo secondo ordine è sostanzialmente quello sociale che è fondato sull'ordine dei valori, sullo scambio interpersonale, e che viene definito in psicoanalisi in termini di “ordine simbolico”. A partire da tale salto dalla natura alla cultura, nell'uomo l'elemento naturale, biologico, viene oltrepassato e trasceso, potremmo dire che viene “negato” dal linguaggio. Come afferma Cimatti:

Chiaramente, l'oggetto in quanto cosa materiale non necessita del nome per esistere. Però, l'oggetto che noi esperiamo non è la semplice una cosa in se stessa; piuttosto, essa è la cosa che noi nominiamo. Quando una cosa “riceve” un nome, essa assume una particolare “visibilità”. Essa risalta dal resto del campo percettivo. Contrariamente, una cosa che non ha ancora ricevuto un nome è facile da trascurare. Questo non è dire che una cosa il cui nome noi non conosciamo è invisibile; piuttosto che semplicemente percepire qualcosa non è abbastanza per attirare l'attenzione su di essa [,,].²

Si potrebbe dire che il comportamento innato degli animali sia direttamente connesso all'esperienza concreta, a quell'oggettività naturale che è propria di un accesso immediato all'esperienza, cosa che invece per l'essere parlante è impossibile, dal momento in cui lo stesso oggetto è il risultato di un ritaglio di un determinato percolato, il quale viene circoscritto nello spazio e distinto dallo sfondo proprio per effetto del linguaggio. È in questo senso che si parla di negazione della cosa per effetto del linguaggio, cioè proprio perché uno stimolo percettivo assume consistenza per effetto di distinzione dalle altre sensazioni, dal flusso di stimolazioni che sono lo “sfondo” dell'oggetto della nostra attenzione³. Tale circoscrizione della sensazione è possibile grazie al linguaggio, cioè per effetto di una

¹ P. TRIPODI, *Wittgenstein e il naturalismo*, in *Rivista di estetica*, n. 44, 2010, pp. 61-79, 63, DOI: 10.4000/estetica.1689, p. 76.

² F. CIMATTI, *Biopolitics or Biolinguistics? On language and human nature (With Some Glosses on Agamben and the “sovereign power”)*, in “*Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*”, n. 11, vol. 1, 2017, pp. 168-182, p. 173, trad. nostra.

³ F. CIMATTI, *L'immanenza della vita. D. H. Lawrence e la psicoanalisi*, in “*La Psicoanalisi*”, n. 51, 2012, pp. 277-295, p. 287: «Il linguaggio umano è costruito sull'interruzione del flusso, a partire da quella che è forse la parola per eccellenza di ogni lingua, la negazione, il “no”. Negare significa infatti introdurre nel dinamismo del flusso dell'esperienza un blocco, uno stacco: dire, di fronte alla cartella sulla sedia [...], “la cartella non è gialla” significa esattamente prendere le distanze dal flusso percettivo. [...] La parola ha appunto questo potere, straordinario e dalle infinite conseguenze, separare quello che è continuo, dividere quello che è unitario, articolare quello che è compatto. In questo senso la psicoanalisi, in quanto *talking*

serie di negazioni su ciò che quel determinato oggetto non è¹. In questo senso, la “vera natura” dell’uomo, la sua seconda natura, cioè quel mondo-ambiente indeterminato e quella dimensione di continua trascendenza del dato in cui abita, è il linguaggio stesso o, come lo si definisce in psicoanalisi, l’ordine simbolico. È possibile perciò affermare che il rapporto tra essere umano e linguaggio costituisce un *unicum* nello scenario del mondo animale e, anzi, esso costituirebbe la dimensione più distintiva della condizione umana, al punto che l’uomo non può prescindere nella sua esistenza.

Se qualcuno ci chiede cosa è il linguaggio, normalmente egli riceve due risposte: il linguaggio è principalmente uno strumento comunicativo, o è uno strumento cognitivo in generale. Il problema è che si può sempre maneggiare come un semplice strumento: un *sapiens*, è sempre un cappello. Però un *sapiens* senza il linguaggio non è un membro della specie *Homo sapiens* (chiaramente questo non si applica a qualcuno che perde la capacità di parlare; questo è uno stato biologico e non etico; noi consideriamo il corpo umano che non è capace di parlare, per esempio un bambino o un bambino-lupo).²

Si è detto che l’esperienza umana del mondo è un’esperienza che è data per negazione, effetto del linguaggio, del taglio significante. Da ciò deriva il fatto che l’esperienza del soggetto non è mai “pura”, la realtà è sempre il risultato di un processo di nominazione linguistica, il frutto di un’intermediazione intersoggettiva, di costruzione sociale³. In questo senso, è impossibile per il soggetto poter accedere a un’esperienza, compresa quella di sé, che non sia formata dal linguaggio stesso, se non entro certi limiti, quando appunto si fa esperienza del reale come qualcosa che resta al di fuori dell’ordine simbolico. L’entrata nell’ordine simbolico comporta per il soggetto l’incontro con il significante:

il mancato accesso diretto alla realtà extrasoggettiva, come conseguenza dell’intervento del significante, provoca la *refente* del soggetto, la sua spaccatura o scissione, e quest’ultima è la premessa della Legge, che non avrebbe alcun senso se soggetto ed essere si sovrapponevano senza residui. [...] In altri termini, l’intervento del significante - l’accesso all’ordine simbolico - produce uno scarto incolumabile che rende impossibile la piena coincidenza del soggetto con l’essere (e, dunque, innanzitutto con sé stesso).⁴

Soggetto ed essere, proprio nella loro radicale separazione, aprono la strada all’istituzione della Legge per il e da parte del soggetto. Si tratta di una questione centrale sulla quale si tornerà meglio in seguito, in particolare nel prossimo capitolo. Si potrebbe dire che, in tale prospettiva, viene superata la concezione di un soggetto come avulso dalla dimensione contestuale, sociale, sia essa indicata in termini di

cure, cura della parola, rappresenta il vertice di un modo di stare al mondo che allontana definitivamente dalla immediatezza del corpo».

¹ È in questo senso che può leggersi la riflessione di Wittgenstein sul principio di identità che definisce una macchia su un foglio di carta: L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 113, § 216: «potremmo anche dire: “Ogni cosa conviene a se stessa”. O, in altro modo: “Ogni cosa conviene alla sua propria forma”. Così dicendo guardiamo un oggetto e immaginiamo che lo spazio occupato dall’oggetto sia vuoto, e che l’oggetto vi entri esattamente». «Questa macchia ■■■ ‘conviene’ al suo contorno bianco? – *Ma la cosa avrebbe esattamente quest’aspetto* se invece della macchia ci fosse stato un buco e la macchia ci entrasse perfettamente. Con l’espressione “conviene” non si descrive semplicemente quest’immagine. Non si descrive semplicemente questa *situazione*». La macchia implica non solo la definizione di ciò che è, ma anche di ciò che non è attorno ad essa.

² F. CIMATTI, *Wittgenstein on Animal (Human and non-Human) Languages*, in “Linguistic and Philosophical Investigations”, Vol. 15, 2016, pp. 42-59, p. 55.

³ Cfr. P. L. BERGER, T. LUCKMANN (1966), *The social Construction of Reality* (Garden City (US) – Doubleday and Co.), tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

⁴ F. CIARAMELLI, *Jacques Lacan o della duplicità della legge*, in “L’inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi”, n. 2, dicembre 2016, pp. 71-84, p. 76.

linguaggio o di mondo culturale. Il soggetto non pre-esiste al linguaggio, ma piuttosto quest'ultimo è la condizione del primo. Si potrebbe, infatti, osservare come uno sguardo riduzionista rischi di condurre alla fallacia di considerare il soggetto in un'ottica di atomismo generalizzato, cioè connoterebbe i rapporti tra individui come incontro tra monadi:

L'atomismo, il modo di vedere che la società è composta da (almeno potenzialmente) individui preesistenti, comprende il ruolo cruciale delle regole socialmente stabilite nel modo seguente. Le regole reggono, e sono, seguite, perché ciascuno di noi ha interiorizzato qualche rappresentazione di esse. La legge è diventata parte del nostro super-io in una variante, o noi siamo stati indotti ad interiorizzarla.¹

Da ciò deriva che il modello di moralità proposto da una tale prospettiva è quello di individui preformati che solo successivamente regolano il proprio comportamento nel contesto sociale, attraverso l'introiezione, nel profondo della propria personalità psicologica, di quelle regole che permetterebbero loro di regolare il proprio agire secondo delle norme condivise. Prospettiva che, come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo, coinciderebbe proprio con una certa concezione postfreudiana del Super-Io che porta con sé diversi punti critici.

2.3 Il simbolico, il reale e il metalinguaggio.

La psicoanalisi mostra che esiste un divario tra ordine simbolico e reale, vale a dire tra la parola e il suo referente reale. La concezione "immanentista" e anti-essenzialista del linguaggio in Wittgenstein va proprio nella direzione del riconoscimento di questo scarto. In questo senso, secondo Lacan la filosofia di Wittgenstein permette di pensare l'illusorietà del metalinguaggio, cioè il fatto che non ci può essere un principio esplicativo o di attribuzione di senso unico o superiore a tutti gli altri nei nostri quotidiani processi di significazione nelle relazioni sociali. Non c'è un Altro che possa fare da garante per il significato del linguaggio che usiamo, per il senso che le nostre azioni assumono per gli altri:

Non c'è un fondamento ultimo esterno o una salvaguardia – dal regno del linguaggio non c'è via di fuga. Per far riferimento a Wittgenstein, non c'è metalinguaggio, non c'è linguaggio oltre il linguaggio stesso, usare come un punto di vantaggio per giudicare il linguaggio stesso o la sua attitudine. Lacan chiama questo campo del linguaggio l'*Autre*, o "l'Altro", e ripeterà l'affermazione di Wittgenstein nella frase; "*Il n'y a pas l'Autre de l'Autre*", non c'è Altro dell'Altro. Non c'è un altro livello dal quale l'adeguatezza del precedente livello può essere valutata, nessun ideale o supposto padre onnipotente può dirti come vivere la tua vita, qualcuno che potrebbe dirti finalmente le parole: "sì ragazzo, ben fatto".²

Riguardo il tema del rapporto tra linguaggio e realtà, si deve qui richiamare il rapporto tra significante, significato e referente che la psicoanalisi, a sua volta, riprende dall'insegnamento del linguista De Saussure, il quale aveva già riscontrato una netta separazione tra significante e significato: «il legame che unisce il significante al significato è arbitrario, o ancora, poiché intendiamo con segno il totale risultante dall'associazione di un significante a un significato, possiamo dire più semplicemente: *il segno*

¹ C. TAYLOR, *Descombes' Critique of Cognitivism*, in "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy", n. 47, vol. 3, 2004, pp. 203-218, p. 206, trad. nostra.

² A. MOUL, *Intentionality, Desire, Responsibility. A Study in Phenomenology, Psychoanalysis and Law*, Brill, Leiden-Boston 2010, p. 232, trad. nostra.

linguistico è arbitrario»¹. Proprio sulla base di tale assunzione, è giustificabile un confronto diretto tra la critica filosofica di Wittgenstein al linguaggio della metafisica e la rilettura lacaniana della psicoanalisi freudiana per mezzo della linguistica saussuriana: «entrambi, Saussure e Wittgenstein, invertono la concezione empirista e cognitivista della costruzione del linguaggio: abbiamo bisogno innanzitutto di un linguaggio per avere un'esperienza sensata del mondo, noi non siamo mai in un rapporto solitario, vergine e primario con le cose»².

La posizione del grande linguista svizzero è comparabile a quella del filosofo austriaco e, anzi, potremmo dire la radicalizza ancora di più da un punto di vista filosofico. Wittgenstein, infatti, osserva che «mentre parliamo possiamo far riferimento a un oggetto indicandolo. Qui l'indicare è una parte del giuoco linguistico. e ora ci sembra di parlare di una sensazione, perché, mentre parliamo, dirigiamo su di essa la nostra attenzione»³, ovvero già l'assegnazione stessa della parola (il segno linguistico) al referente (l'oggetto di cui si parla) fa parte di un gioco linguistico, quindi di una convenzione e ciò implica che l'associazione tra i due sia arbitraria: «ma in certe circostanze anche l'*indicare* l'oggetto di cui si parla può essere del tutto inessenziale per il giuoco linguistico, per il pensiero»⁴. Da ciò deriva, come si è già anticipato, che il linguaggio e il mondo sono autonomi l'uno rispetto all'altro e che il linguaggio prescinde da ogni volontà cosciente dell'individuo; inoltre, il soggetto stesso è posto a partire da un *gioco linguistico*, come direbbe Wittgenstein, è il risultato di un'attribuzione sintattico-grammaticale:

tutte le volte che il parlante dice "io" compie una doppia operazione; prende posizione nel discorso, cioè attesta il fatto di essere un "io", e allo stesso tempo permette a quell'"io" di rappresentarsi come un "io".
[...] La coscienza, pertanto, non è un fenomeno psicologico o fenomenologico, è un fenomeno linguistico.⁵

In questa prospettiva, parlare di soggetto in termini di interiorità psicologica, quindi con una propria intenzionalità, comporta uno scadimento del modo di intendere il soggetto in termini di solipsismo, cioè come un'individualità senza riferimento all'Altro, identità senza relazione alla differenza. Porre il soggetto in un'origine prelinguistica implica che vi sia l'esistenza di un "luogo" al di là del linguaggio stesso in cui consisterebbe in concreto la soggettività. Cosa che nella prospettiva psicoanalitica è possibile ma solo superando l'empirismo ingenuo, cioè quello secondo il quale la realtà esista indipendentemente dal linguaggio. In questo senso, per Wittgenstein e Lacan tale concezione è un controsenso, un'illusione:

uscire dal linguaggio, ammesso che sia possibile, significa quindi anche uscire dalla soggettività. Ma senza soggettività non c'è più nessun "io" che si collochi al di fuori del linguaggio. In questo senso per il soggetto parlante non c'è alcuna possibilità di metalinguaggio, cioè di occupare una posizione all'esterno del linguaggio.⁶

¹ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica Generale*, cit., pp. 85-86.

² S. BENVENUTO, *Wittgenstein and Lacan Reading Freud*, cit., trad. nostra.

³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 222, § 669.

⁴ *Ibidem*.

⁵ F. CIMATTI, « *Lalalangue sert à de toutes autres choses qu'à la communication* ». *Per una soggettività impersonale*, in "Palinsesti. Quaderni della scuola dottorale internazionale di studi umanistici Università della Calabria", n. 1, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2012, pp. 169-190, p. 176.

⁶ Id., *La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan*, in "Philosophy Kitchen", n. 9, Anno 5, settembre 2018, p. 100-112, p. 106.

Con ciò si intende dire che non esiste un punto nella “realtà”, qui da intendere come ciò che sta “al di fuori” del linguaggio, che possa servire da riferimento. Non c’è un punto esterno al linguaggio che possa in qualche modo rappresentare il linguaggio come un insieme chiuso. Il linguaggio è in questo senso irrepresentabile¹, non è un’oggetto, non è una funzione mentale. In questa prospettiva, il punto cruciale che Lacan pone per la psicoanalisi è che non c’è metalinguaggio: non è possibile ricondurre l’insieme del linguaggio a un elemento esterno a esso che lo completi. Non potendo porsi al di fuori di esso, non essendovi coincidenza tra soggetto e realtà, il linguaggio rimane un insieme aperto. Per dirla con lo stesso Wittgenstein del *Tractatus*: «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»². Il metalinguaggio implica che vi sia un soggetto che entra nel mondo sociale in quanto individuo indipendente e già “preformato”, che vi sia cioè una realtà già data al di là dell’esperienza soggettiva. Questo implicherebbe la necessità di ipostatizzare, nella sua concretezza e pienezza psicologica, l’esistenza di un soggetto il quale sarebbe, come si rilevava dinanzi, un oggetto tra gli altri oggetti del mondo. Di contro a tale prospettiva, Wittgenstein afferma piuttosto che «il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo»³.

2.4 L’interiorità come gioco linguistico

Sulla questione del soggetto come non reificabile, Wittgenstein sottolinea come sia erroneo pretendere che vi sia una qualche commensurabilità tra scienze come la fisica e la psicologia:

vedere, udire, pensare, sentire, volere, non sono gli oggetti della psicologia *nello stesso senso* in cui sono oggetti della fisica i movimenti dei corpi, i fenomeni elettrici, e così via. E questo lo vedi dal fatto che il fisico vede questi fenomeni, li ode, ci riflette su, ce li comunica, mentre lo psicologo osserva le *manifestazioni esterne* (il comportamento) del soggetto.⁴

Da tali problematiche deriva la necessità di porre la questione di come si fa a esser certi di cosa l’altro o noi stessi pensiamo o sentiamo, la necessità, quindi, che vi siano criteri esterni per accertare la natura dell’interiorità. In altre parole, perché possa dirsi che vi sia uno stato interiore bisogna che vi siano dei criteri esterni: «un ‘processo interno’ abbisogna di criteri esterni»⁵, e questi, ritiene Wittgenstein, possono essere solo linguistico-grammaticali. In questo senso, lo stato mentale è comprensibile solo alla luce della grammatica: «l’aspettazione è, grammaticalmente, uno stato: come: essere di una certa opinione, sperare che una certa cosa accada, sapere qualcosa, essere in grado di fare qualcosa, ma per comprendere la grammatica di questi stati ci si deve chiedere: “qual è, secondo noi, il criterio per sapere se qualcuno si trova in questo stato?” (Stato di durezza, di peso, di adeguazione)»⁶.

Questa “soluzione” grammaticale della comprensibilità di uno stato mentale si pone certo in una prospettiva radicalmente differente rispetto a quella del riduzionismo scienziato, forma di conoscenza che

¹ Id., «Una ferocia psicotica». *Lacan e Wittgenstein*, in F. Palombi e A. Rainone *Lacan après Lacan*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2015, pp. 29-57, p. 41.

² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logicus-philosophicus*, cit., § 5.6.

³ *Ivi*, § 5.632.

⁴ Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 199, § 571.

⁵ *Ivi*, p. 201, § 580.

⁶ *Ivi*, p. 199, § 572.

peraltro Wittgenstein rifiutava¹ e che si ritrova al giorno d'oggi nel programma neuroscientifico forte in maniera non molto differente dalla psicologia comportamentista del secolo scorso. Non a caso, Wittgenstein è, già ai suoi tempi, abbastanza scettico verso le spiegazioni fisiologiche per la risoluzione della pretesa paradossale di poter cogliere l'interiorità:

pensare in termini di processi fisiologici è estremamente pericoloso per il chiarimento dei problemi concettuali in psicologia. Il pensare in termini di ipotesi fisiologiche produce talvolta il miraggio di false difficoltà e talvolta quello di false soluzioni. Il miglior antidoto a questo pericolo è il pensiero che non so affatto se le persone che conosco abbiano davvero un sistema nervoso.²

La questione di presupporre un'interiorità porta già con sé una problematica linguistica di un certo spessore: è come un gioco di specchi, fatto di identificazioni e proiezioni reciproche tra gli individui, che è del resto proprio ciò in cui consiste l'interiorità in psicoanalisi. Quindi, per Wittgenstein, la questione del fatto che vi sia una sostanza cerebrale o meno è un'aggiunta in più alla problematica della psicologia, dunque è superflua. Tutta la questione per lui è piuttosto linguistico-grammaticale, cioè si sposta sul versante dell'utilizzo del contesto a partire dal quale ci si pronuncia sulla questione dell'esistenza o meno della mente, di un vissuto interiore:

«Mentre gli parlavo non sapevo che cosa gli passasse per la testa». Così dicendo non si pensa a processi cerebrali, ma a processi del pensiero. L'immagine va presa sul serio. Ci piacerebbe davvero guardare ella sua testa. E tuttavia intendiamo, né più né meno, quello che intendiamo con le parole: ci piacerebbe sapere che cosa pensa. Voglio dire: abbiamo quest'immagine vivida – e quell'uso che sembra contraddire l'immagine ed esprime l'elemento psichico.³

L'interiorità sarebbe, quindi, posta dal discorso sociale sulla base di un "gioco linguistico", che stabilisce il concetto di interiorità accettato nelle *forme di vita* in cui si vive quotidianamente. Ciò che è ritenuto normalmente come vissuto soggettivo o stato mentale è, in quest'ottica, il risultato di una pratica di vita, un gioco linguistico che offre delle false apparenze, una sorta di «incantamento»⁴ che precipita l'uomo in illusioni coscienzialiste e razionaliste tipicamente cognitive⁵. Che la stessa logica

¹ P. TRIPODI, *Wittgenstein e il naturalismo*, cit., p. 63: «una conseguenza immediata della distinzione di livello [tra scienza e filosofia] operata da Wittgenstein è il rifiuto dello scientismo: la scienza non è la misura di tutte le cose, per esempio perché ci sono cose, come i fraintendimenti grammaticali, la cui dissoluzione richiede un'indagine specificamente filosofica. Più in generale, Wittgenstein prendeva partito, a suo modo, nella disputa tradizionale sulle scienze della natura e le scienze dello spirito, rivendicando l'autonomia umanistica dell'attività filosofica. Sotto questo profilo, il suo obiettivo polemico immediato era il progetto dell'unità delle scienze agognato da alcuni esponenti del Circolo di Vienna».

² L. WITTGENSTEIN (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the philosophy on the Psychology* (Oxford: Basil Blackwell), tr. It. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano, 1990, p. 296, §1063.

³ Id., *Ricerche filosofiche*, cit. p. 168, § 427.

⁴ *Ivi*, p. 66, § 109.

⁵ Per un confronto al cognitivismo si veda Dehaene che pone l'origine dell'interiorità nella materialità dei processi neuronali che sostanzierebbero i processi psicologici cognitivi interiori, quali quelli di coscienza e autocoscienza: S. Dehaene, *Coscienza e cervello*, cit., p. 337: «Unico fra tutti i primati, il sistema dello spazio di lavoro neuronale umano possiede adattamenti peculiari alla manipolazione interna dei pensieri e delle convinzioni compositazionali. L'evidenza neurobiologica, per quanto scarsa, si adatta a questa ipotesi. [...] la corteccia prefrontale, uno snodo fondamentale dello spazio di lavoro cosciente, occupa una considerevole porzione del cervello di qualsiasi primate; ma nella specie umana è enormemente espansa. Inoltre, fra tutti i primati, i neuroni della corteccia prefrontale umana sono quelli con gli alberi dendritici più rigogliosi. Di conseguenza, la nostra corteccia prefrontale è probabilmente più prona a raccogliere e integrare

dell'interiorità non sia altro che un gioco linguistico, qualcosa cioè il cui senso è dato nel suo utilizzo, implica una consapevolezza che permette di porre la questione in altri termini che non siano quelli del falso binomio di opposti "interiorità-esteriorità". A questo proposito, Benvenuto offre un'esemplificazione abbastanza chiarificatrice della questione:

Per Wittgenstein, espressioni come "io ho un mal di denti" non hanno infatti la stessa grammatica di espressioni come "io ho una cavità nel mio dente". Wittgenstein dimostra che nel primo caso non si ha a che fare con la descrizione di un oggetto mentale conosciuto solo da me, ma – in molti casi – con un modo linguistico di esprimere il mio dolore. Quello che noi chiamiamo una descrizione di stati mentali prende piuttosto la natura di un'esclamazione, un grido, un pianto, una risata... in breve, il mondo privato è qualcosa che esprimiamo ma non conosciamo.

La posizione di Wittgenstein è antitetica rispetto a quella del cognitivismo, che invece considera se stessa come una scienza degli stati mentali.¹

La critica dell'interiorità è connessa alle osservazioni di Wittgenstein relative al fatto che il significato delle parole non può essere compreso attraverso un gesto ostensivo. In effetti, per esser certi che l'altro capisca ciò che noi gli diciamo, non abbiamo bisogno di mostrare, indicare il "che cosa" a cui le parole, le espressioni e le descrizioni che utilizziamo si riferiscono. Se questo accade, è comunque piuttosto raro e circoscritto a precisi episodi connotati di atipicità (nel caso di sindromi patologiche e di persone che non capiscono la nostra lingua). Piuttosto, si può comprendere una proposizione solo a partire dal suo utilizzo, cioè proprio perché se n'è già compreso il significato. In questo senso, secondo Wittgenstein è importante il concetto di "sfondo" sociale e linguistico: «lo sfondo è l'ingranaggio della vita. E il nostro concetto designa qualcosa in *questo* ingranaggio»². Di conseguenza, è possibile descrivere l'agire umano «di certo solo indicando le azioni dei diversi esseri umani, nel loro brulicante intreccio. Non quello che *uno* fa *in questo momento*, ma l'intero brulichio delle azioni umane, è lo sfondo sul quale noi vediamo un'azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo»³.

Tale principio di contestualità del significato si estende anche agli stati mentali, ovvero per ciò che si afferma essere uno stato soggettivo dell'individuo. Il filosofo austriaco fa, a questo proposito, l'esempio di una persona che comincia a recitare internamente l'alfabeto. Egli si chiede: «qual è il criterio per stabilire che quando dico mentalmente ABC faccio la stessa cosa che fa un altro, che dica silenziosamente ABC tra sé e sé?»⁴. Egli si chiede, cioè, come si fa a dire che noi stiamo compiendo un'azione mentale ben precisa quando essa si svolge nella nostra "mente", e come riusciamo a capire che qualcun altro possa fare un qualcosa di simile. La risposta è sostanzialmente che ciò dipende dalla dimensione linguistico-grammaticale in cui si vive. Wittgenstein dunque si pone il problema dell'oggettività del mentale e fa l'esempio del ricorso alla spiegazione fisiologica: «Può darsi che si scopra che nella mia laringe e nella sua ha luogo lo stesso processo. (E così pure quando pensiamo entrambi alla stessa cosa, desideriamo la stessa cosa ecc.). Ma quando ci sia stato indicato un processo

informazione da processori che si trovano altrove nel cervello; il che può spiegare la nostra inusuale capacità di introspezione e di pensiero auto-orientato, distaccato dal mondo esterno».

¹ S. BENVENUTO, *A Critique of the Signifying Reason. Is Wittgenstein's a Perspicuous Representation of*, in "European Journal of Psychoanalysis", pubblicato il 1/12/2014, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/is-wittgensteins-a-perspicuous-representation-of-freuds-thought/>, trad. nostra.

² L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. 485, §625.

³ *Ivi*, §629.

⁴ *Id.*, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 154, §376.

che avviene nella laringe e nel cervello avremo forse imparato l'impiego delle parole: "dire questo e questo tra sé e sé"? »¹. La risposta di Wittgenstein a questa domanda non è negativa, semplicemente egli pone la questione diversamente, visto che potrebbe essere, per assurdo, che ci siano dei processi fisiologici differenti in due persone nel momento in cui si recita una stessa lettera a memoria. La questione fondamentale per Wittgenstein è un'altra, quella cioè di come si comprendono le rappresentazioni mentali dell'altro e, dunque, come esse possano essere comparate con le nostre se non si possono conoscere direttamente. Egli, proseguendo nel suo discorso, opera una critica del concetto di identità proprio a partire da tale pretesa di comparazione tra due rappresentazioni, quella propria e dell'altro, e che risolverà dicendo che il principio di identità, che si avrà modo di commentare più avanti, è innanzitutto psicologico e, quindi, proprio essendo tale, è una rappresentazione così come lo è il "rosso"². Questo starebbe a dimostrare, ancora una volta, che non ci si può sostenere su dei principi esterni al linguaggio per dare un significato alle parole. Bisognerebbe dunque trovare un criterio ulteriore di attribuzione semantica della nozione di identità perché essa possa avere un valore, possibilità che tuttavia non si dà al di là del linguaggio stesso. Per questo, Wittgenstein giunge a chiedersi: «Come posso giustificare il fatto che a queste parole connesso questa rappresentazione?»³.

Qui sorge più esplicitamente la problematica di Wittgenstein verso quelle espressioni direttamente psicologiche che vengono utilizzate. Esse possono dire qualcosa dello stato mentale dell'individuo? Potremmo dire di sì, anche se la domanda così posta sarebbe errata secondo tale prospettiva filosofica, visto che essa si fonda su dei concetti che sono già di per sé stessi eminentemente psicologici, cioè presuppongono una mente a fondamento. Il filosofo austriaco risolve la questione proprio trovando il "principio" di attribuzione di significato nell'utilizzo del linguaggio: «il concetto 'dolore' l'hai imparato con il linguaggio»⁴. A tal proposito, Descombes afferma che ogni "filosofia della coscienza" si fonda sui cosiddetti verbi psicologici (credere, sperare, pensare, sentire e i verbi di sentimento), i quali sembrerebbero presupporre la possibilità cognitiva della conoscenza di se stessi⁵. Questi rileva inoltre che in tali verbi c'è una sorta di effetto ombra della grammatica che fa credere una cosa per un'altra, cioè che attraverso proposizioni come "io credo" o "io sento" si faccia riferimento effettivamente a un'entità "Io" come oggetto connotato da una precisa consistenza e da un proprio statuto ontologico. È come quando si dice "io so di credere": si ha un procedimento riflessivo in cui vi è una coscienza che guarda se stessa nell'atto di credere. Si riporta un frammento illuminante del ragionamento di Descombes a questo proposito:

Non c'è in verità alcuna differenza tra ["ho male alla schiena"] e ["mi sembra di avere male alla schiena"], in modo che non è possibile tenere l'uno il fondamento epistemologico dell'altro. Non si dirà quindi: io so che ho mal di schiena, perché io lo sento. La giustificazione annunciata si rileva tautologica: io so che io ho male alla schiena perché (io so che) io ho male alla schiena. Poiché non c'è differenza tra io ho una "sensazione" e "io so che sensazione ho". Non c'è in questo caso un sapere inteso come pura autorità, il quale si riduce a "poter dire a qualcun altro" quello che si prova⁶.

¹ *Ibidem*.

² *Ivi*, § 377.

³ *Ivi*, p. 155, § 382.

⁴ *Ivi*, p. 156, §384.

⁵ V. DESCOMBES, *Complément de sujet*, cit., p. 203.

⁶ *Ivi*, p. 205, trad. nostra.

Non c'è dunque differenza tra “io ho dolore” e “io so di aver dolore”, proprio perché ciò che conta è il significato della frase, e il ricorso all'esplicitazione di un Io che pensa la frase stessa è un atto riflessivo ridondante, non dicendo nulla in termini descrittivi sul vissuto soggettivo. In altri termini, la riflessività è in questi casi il risultato di un miraggio, un equivoco linguistico, poiché lo stato interiore era già pienamente espresso e comprensibile con la frase “ho dolore”, e ciò in virtù dell'utilizzo sociale dell'espressione medesima. Lo stesso discorso “anti-egologico” si può fare relativamente alle emozioni: «la dimensione oggettiva è quella che si manifesta nel fatto che io rido e non nel fatto che io sento il mio riso. Ma questi tratti sono da mettere in rapporto, come lo suggeriscono gli esempi presi da Wittgenstein, con delle circostanze e un ambiente, in termini di giochi di linguaggio e forme di vita».¹

In questo senso, si può affermare che quando un individuo pensa, crede, sente, comprese le sue emozioni, pur non trattandosi di azioni propriamente sociali, esso sono comunque intrise di linguaggio. Si tratta infatti di attribuzioni grammaticali che si riferiscono a una soggettività alla quale danno consistenza. Essa assume uno statuto in uno sfondo di pratiche, cioè appunto di forme di vita. L'*Io* a cui ci si riferisce quando parliamo di noi stessi ha una derivazione grammaticale², cioè è un effetto di un'attribuzione verbale come di un agente che compie una precisa azione. Nel caso dei verbi psicologici, ci si propone come soggetto che sente, che desidera. L'attribuzione semantica di tali termini psicologici sarebbe dunque il risultato di un riflesso linguistico:

e in che senso le mie sensazioni sono *private*? – Ebbene, solo io posso sapere se provo veramente un dolore; l'altro può soltanto congetturarlo. – Per un verso ciò è falso, per un altro verso insensato. Se usiamo la parola «sapere» come la si usa normalmente (e come dovremmo usarla altrimenti?!) gli altri riescono molto spesso a sapere se provo dolore. - Già, ma certamente non con la sicurezza con cui lo so io stesso! – Di me non si può dire in generale (se non per ischerzo) che *so* di provar dolore. Ma che cosa deve mai significare, - se non, forse che *provo* dolore?
Non si può dire che gli altri apprendono la mia sensazione *soltanto* attraverso il mio comportamento, - perché di me non si può dire che l'apprendo. Io *ce l'ho*.³

In altri termini, la rappresentazione interiore del “mio” dolore è di certo privata, è un'esperienza soggettiva, ma è possibile pensarla in quanto tale solo a partire da un contesto linguistico. È grazie all'utilizzo condiviso del linguaggio che gli altri, di norma, comprendono le espressioni di dolore di una persona, anche a prescindere dall'osservazione del comportamento di quest'ultima.

Un altro modo per intendere tale questione del soggetto come funzione linguistico-grammaticale, un soggetto svuotato dalla riflessività della coscienza, è la lettura wittgensteiniana del paradosso di Moore⁴. Questo paradosso sarebbe il seguente: «piove, ma io non credo che piova». Wittgenstein nota come vi sia una contraddizione tra la prima e la seconda proposizione su un piano grammaticale. In tale frase vi sarebbe una contraddizione nel fare al contempo due affermazioni opposte. L'opposizione semantica tra le due parti della frase non vi sarebbe se la seconda parte («io non credo che piova») fosse declinata in un tempo verbale differente dal presente indicativo e in una persona diversa dalla prima singolare. Per capire

¹ P. COMETTI, *Ludwig Wittgenstein...*, cit., p. 100, trad. nostra.

² L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, tr. it., *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983, pp. 90 ss.

³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 119, § 246.

⁴ Nel riportare questo paradosso si fa riferimento al ragionamento che conduce Descartes in: V. DESCOMBES, *Wittgenstein face au paradoxe de Moore*, in C. ROMANO (a cura di), *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Wittgenstein*, Les Éditions du Cerf, Parigi 2013, pp. 477-507; V. DESCOMBES, *Le parler de soi*, Gallimard, Parigi 2014, pp. 299-340.

tale questione bisogna tener conto di quanto dice Wittgenstein in alcuni passi, per esempio in quello dell'appena citato paragrafo 246 delle *Ricerche*: «degli altri ha senso dire che sono in dubbio se io provo dolore; ma non ha senso dirlo di me stesso»¹. Wittgenstein sostanzialmente afferma che sarebbe assurdo dubitare di un proprio stato interno, ma ciò non tanto, o solamente, perché la coscienza sia trasparente a sé stessa, quanto piuttosto perché è logicamente privo di senso (sempre tenendo a mente il *Tractatus*). Ora, bisogna osservare che rispetto al dubbio verso lo stato interiore di altre persone («io dubito di quel che *tu senti*») o espresso su sé stessi in altri tempi verbali («io dubito di quel che *sentivo*»), il dubbio *hic et nunc* su uno stato soggettivo è logicamente impossibile. Ciò comporta che il senso di qualsiasi verbo psicologico è valido solo all'interno di certe condizioni grammaticali e la prima persona grammaticale ha in tali casi un carattere di eccezione, poiché essa può solo affermarsi (principio di identità) e mai auto-negarsi. Da ciò si coglie l'aspetto illusorio e sostanzialmente grammaticale della riflessività psicologica. Stessa cosa avviene per il paradosso di Moore, in cui la contraddizione risiede nel fatto che la seconda parte della frase sarebbe superflua nell'espressione della credenza o dell'opinione soggettiva. L'affermazione “piove” è in sé già sufficiente per esprimere l'opinione del soggetto circa il meteo e, quindi, non è necessario né utile ricorrere al verbo psicologico della seconda proposizione “penso” per specificare che si tratti di una propria opinione. In altre parole, l'affermazione sul clima implica già qualcosa della posizione del soggetto circa la realtà e non è necessario che si ponga il momento “riflessivo” della seconda proposizione. La contraddizione di questo paradosso è nell'espressione di due opinioni opposte allo stesso tempo dove la seconda parte, infatti, implica una divisione soggettiva non appena il soggetto si ripiega su se stesso. È un elemento psicologico che di per sé è inessenziale nel momento dell'enunciazione – anche qui, infatti, se la seconda frase fosse stata espressa in un tempo verbale differente, la proposizione sarebbe stata sensata e abbastanza realistica. Ma ciò che Wittgenstein ci fa notare è che il soggetto parlante è già posto nell'atto di enunciazione, egli esprime la propria opinione già nell'atto di parola e non quando parla di sé stesso riferendosi come entità psicologica unitaria e riflessiva. Da ciò non è difficile dedurre una critica al modello cognitivo della mente in cui si ha una sostanzializzazione dello psichico, di cui le derive neurocognitive, secondo le quali, ad esempio, la coscienza è un fenomeno di raddoppiamento della percezione di sé², non sarebbero altro che un prolungamento logico.

La soggettività come risultato di una costruzione logico-grammaticale è comparabile, in un certo senso, a quella che Miller propone nel momento in cui descrive il soggetto della psicoanalisi come una funzione di *shifter* tra i significanti, cioè come posto vuoto a partire dal quale è possibile che vi sia uno scorrimento della catena significante, una posizione di enunciazione³. Bisogna considerare, tuttavia,

¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche Filosofiche*, cit., p. 119, § 246.

² M.S.A. GRAZIANO (2019), *Rethinking Consciousness. A scientific Theory of Subjective Experience*, tr. It. *Ripensare la coscienza. Una teoria scientifica dell'esperienza soggettiva*, Codice, Torino 2020, p. 99: «la mia tesi è che la mente è informazione. È come dire che la mente umana una scultura con trilioni di parti, fatta con dati che cambiano incessanti, meravigliosamente complicati. Se una mente non ha informazioni sulla coscienza, non può sapere che proprietà è, né attribuirle a se stesso o ad altri. Noi esseri umani diamo questa importanza alla coscienza solamente perché nel nostro cervello abbiamo un sottosistema che costruisce informazioni che la riguardano. E credo che la scienza sia prossima a scoprire dove si trova il sottosistema del cervello, e come è connesso ad altri sistemi».

³ J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit., p. 162. Si veda anche J. Lacan (1966), *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in Id. *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 796-831, p. 802: «possiamo tentar di partire, in una preoccupazione di

anche le differenze tra le due concezioni a partire dal fatto che l'*Io* in Wittgenstein ha una funzione sostanzialmente grammaticale, essendo alla base dell'attribuzione verbale, mentre il soggetto dell'inconscio è in stretto rapporto con il desiderio (nevrosi) e la pulsione (psicosi). Entrambe le prospettive però hanno a che fare con la funzione dell'enunciazione e dell'atto di parola. Tale funzione grammaticale del soggetto mette in discussione la prospettiva cognitivista e il significante diventa così ciò che fa scarto nella riflessività della coscienza, ciò che produce un taglio nell'esperienza del soggetto. È in questo senso che dovrebbe intendersi l'affermazione di Lacan secondo cui «solo questo taglio della catena significante verifica la struttura del soggetto come discontinuità nel reale»¹.

Il taglio del significante deve essere inteso come quell'enigma che ha per il soggetto la parola, il discorso dell'Altro. Enigma che necessita di un'operazione di interpretazione, di attribuzione di un significato al significante proveniente dall'Altro. La necessità di attribuire un significato al significante implica, appunto, che essi sono di per sé disconnessi. Ne è un esempio tipico il sintomo psicoanalitico che è il significante enigmatico per eccellenza (il quale trova sempre la propria origine nel discorso dell'Altro del soggetto, specialmente in epoca infantile) e fa resistenza a ogni ideale di trasparenza e di totale riflessività della coscienza². Dalla sconnessione tra il significante e il significato deriva anche l'impasse del modello empirista, cioè il fatto che possa esservi un rapporto armonico tra soggetto e realtà è un'illusione. Lo scarto tra significante e significato implica dunque una differenza fondamentale tra il reale e il simbolico. Il reale è al di là di ogni possibilità di dirsi, al di là di ogni possibile rappresentazione e, dunque, si tratta di un'esperienza impossibile. Per questo, allo scarto tra significante e significato si aggiunge anche quello tra significante, significato e referente.

Le posizioni filosofica wittgensteiniana e psicoanalitica lacaniana convergono sulla questione dello scarto tra reale e linguaggio³, cioè che vi sia un qualcosa che non permette la coincidenza mente-realtà e

metodo, dalla definizione strettamente linguistica di *Io*, *Je*, come significante: dove esso non è altro che lo *shifter* o l'indicativo che nel soggetto dell'enunciato designa il soggetto in quanto parla attualmente».

¹ J. LACAN (1966), *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in Id. *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 796-831, p. 803.

² J. LACAN, *L'istanza della lettera...*, cit., p. 513: «tra il significante enigmatico del trauma sessuale, e il termine in cui viene a sostituirsi in una catena significante attuale, scocca la scintilla che fissa in un sintomo, - metafora in cui la carne o la funzione sono prese come elementi significanti, - la significazione inaccessibile al soggetto cosciente in cui esso può risolversi».

³ Ci sembra importante rilevare qui un altro punto di incontro tra la psicoanalisi lacaniana e la filosofia di Wittgenstein, che è stato messo in evidenza da alcuni: il ruolo che svolge il *silenzio*. Il silenzio dell'analista come quello di cui parla Wittgenstein nell'ultima proposizione del *Tractatus* sono entrambi in relazione al dire e soprattutto riserbano un aspetto etico, con le dovute differenze, nei confronti del reale. Il silenzio etico dell'analista ha la funzione di catalizzare il desiderio dell'analizzante nella condizione di transfert e in questo modo ha la funzione di sostenerlo, di non farlo retrocedere di fronte al reale. Tale silenzio ha l'utilità di spingere l'analizzante a dire ancora, a tentare di bordare cioè quanto più possibile quel punto di indicibile reale. Per quanto riguarda, invece, il Wittgenstein del *Tractatus* si tratta di un silenzio filosofico, ma che cionondimeno ha un valore etico, poiché nel momento in cui si afferma che vi è un "quid" di cui non si può parlare, in qualche modo si afferma l'esistenza di qualcosa oltre il linguaggio. Si tratta di un reale ineliminabile che in qualche misura rimane sempre, e il compito etico del filosofo è, in questa prospettiva, avere quell'onestà di ammettere di non poterne dire nulla e quindi di dover restare in silenzio. Potremmo dire che sia una sorta di premessa alla posizione filosofica successiva del filosofo, nel momento in cui egli tenderà sempre più a dire che il linguaggio non serve a indicare la realtà, non è riducibile a essa. Di contro, il silenzio della psicoanalisi prospetta in qualche modo la possibilità di spingersi oltre, la sfida a dirne qualcosa in più. In entrambi i casi si tratta di posizioni etiche anche se strutturalmente diverse. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logicus-philosophicus*, cit., § 7: «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». F. FONTENAU, *L'éthique du silence*, cit., p. 18 : « Wittgenstein n'a plus rien à dire. En ceci,

la pienezza riflessiva dell'esperienza cosciente. Si tratta di uno scarto radicale che resta ineliminabile nella rappresentazione e indicibile attraverso il linguaggio, di cui il significante è la cifra del punto di rottura di ogni ideale di completezza della soggettività.

2.5 Al di là del principio di identità

Si è visto come, da entrambe le prospettive della psicoanalisi e della filosofia critica di Wittgenstein, si possa estrarre una concezione del soggetto come svuotato dell'aspetto riflessivo, quindi di ogni coincidenza identitaria, del rapporto di uguaglianza tra sé e sé. Il soggetto vuoto, in quanto attraversato dal linguaggio, può incontrarsi con la critica filosofica di Wittgenstein alla nozione filosofica di identità: «“Una cosa è identica a se stessa”. Non c'è più bell'esempio di una proposizione inutile, la quale però è connessa con un gioco dell'immaginazione. È come se immaginassimo di mettere la cosa nella sua propria forma e vedessimo che conviene ad essa»¹. In effetti, quando si parla di soggetto, non si può non far riferimento proprio al principio di identità. Lo stesso Wittgenstein, a tal proposito, osserva che l'identità è un concetto che sta all'incrocio tra psicologia e logica², e forse è per questo che egli propone una critica del principio di identità dal punto di vista logico. Il filosofo austriaco pone innanzitutto la distinzione tra l'identità come relazione tra oggetti e l'identità di significato come relazione tra segni. Nel *Tractatus* si afferma precisamente: «che l'identità non è una relazione tra oggetti è evidente»³, in quanto «dire di *due* cose, che esse sono identiche, è un nonsenso; e dire di *una*, che essa è identica a se stessa, dice nulla»⁴. Egli, dunque, tende a mostrare come l'operazione logica dell'identità sia più che altro una regola concernente i segni: «se uso due segni in uno stesso significato, esprimo ciò frapponendo tra l'uno e l'altro il segno “=”», per poi continuare dicendo che «“a=b” vuol dunque dire: il segno “a” è sostituibile dal segno “b”»⁵, e infine «espressioni della forma “a=b” sono dunque solo espedienti di rappresentazione; nulla esse enunciano sul significato dei segni “a”, “b”»⁶. Ciò che insomma Wittgenstein cerca di fare è di «sopprimere l'utilizzo del simbolo di identità. È assurdo dire a=a, perché l'identità di una cosa a se stessa non si può dire, essa si mostra»⁷. Da ciò deriva, evidentemente, quanto si è già detto sopra, cioè che per Wittgenstein l'identità, essendo tipicamente intesa in senso psicologico, ha la stessa enigmaticità di una qualsiasi altra rappresentazione, in quanto “stato mentale”, così come il colore “rosso”. Allo stesso modo, non è meno enigmatico parlare di soggetto in termini di identità, cioè in quanto spazio psichico di autoriflessione, e nell'economia di un atto di parola il porlo in termini di identità è superfluo per quanto concerne il senso della frase; come si evince dal discorso sul paradosso di Moore: “io penso che” è una ridondanza grammaticale. Wittgenstein giunge quindi ad affermare riguardo ai già segnalati verbi psicologici: «“A crede che p”, “A pensa p”, “A dice p” sono della forma “p dice p”; E qui si tratta non d'una coordinazione d'un fatto e d'un oggetto, ma della coordinazione di

pour Lacan, il est proche de la position de l'analyste qui s'élimine complètement de son discours. Le silence de Wittgenstein n'est donc pas pour Lacan semblable à celui qu'il distinguera dans le “discours universitaire” ».

¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 113, § 216.

² *Ivi*, p. 154, § 377.

³ *Id.*, *Tractatus*, §5.5301.

⁴ *Ivi*, §5.5302

⁵ *Ivi*, §4.241.

⁶ *Ivi*, §4.242

⁷ F. FONTENEAU, *L'éthique du silence*, cit. p. 25-26, trad. nostra.

fatti per coordinazione dei loro oggetti»¹. In altre parole, il soggetto psicologico non è necessario perché, nella prospettiva del *Tractatus*, una proposizione sia vera e sensata, cioè perché si faccia un'affermazione su uno stato di cose:

stante la coincidenza di pensiero (sensato) e linguaggio, allora questo caso si potrebbe parafrasare in questo modo: “la neve è bianca dice che la neve è bianca”. Il soggetto è scomparso, le sue intenzioni, i suoi desideri, le sue aspettative non sono necessarie per spiegare l'enunciato “la neve è bianca”. È sufficiente la logica. Il linguaggio letteralmente attraversa il corpo parlante: «Questo mostra anche che l'anima – il soggetto, etc. – come è concepita nella superficiale psicologia odierna, è un assurdo»². Il soggetto non è necessario per spiegare il funzionamento del linguaggio.³

Si capisce bene come una critica di questo tipo al principio d'identità porti a uno svuotamento della soggettività e sia perfettamente coerente con la logica lacaniana in cui il linguaggio ha un effetto di negazione del rapporto di totalità e pienezza del soggetto da se stesso⁴. Del resto, come si è sopra accennato, per quanto riguarda ad esempio la questione dell'esperienza intima dello stato mentale, si accede alla nozione di “dolore” a partire dal linguaggio e dal suo utilizzo, così come la sensazione del “rosso” e l'esperienza psicologica dell'identità. Ciò implica che la soggettività vera e propria non coincida con la sensazione di un'esperienza intima, cioè con l'attribuzione, sempre del resto di carattere grammaticale, di uno stato psicologico a un Io, di un verbo psicologico a un agente che compie l'azione o fa esperienza di qualcosa nella propria interiorità. Affermare che il soggetto sia “barrato” dal linguaggio (\$), come si fa in psicoanalisi, significa proprio questo, che esso è svuotato da ogni identità di sé a sé. Si ha a che fare con un soggetto “degenere”, esso coincide con «la neve bianca» di cui discetta.

2.6 La contestualità del senso e la Cosa freudiana

Quanto detto sin qui ci ha permesso di mettere a confronto la psicoanalisi di Lacan e la filosofia critica di Wittgenstein. Ciò nella prospettiva di poter affermare che, a partire dall'esperienza analitica del soggetto, il programma forte delle neuroscienze incaglia su dei punti di impasse che sono resi ancora più evidenti dalla critica antipsicologica di Wittgenstein. Tali criticità sono state estratte dalla prospettiva critica alla psicologia cognitiva e all'empirismo che sarebbero gli antecedenti psicologici ed epistemologici delle neuroscienze. Vi è adesso tuttavia da operare un'ulteriore critica al modello linguistico che struttura il discorso del riduzionismo neuroscientifico, il quale risente proprio di quella concezione del linguaggio come strumento di comunicazione.

Si è detto, infatti, che il discorso neuroscientifico risponde a un'esigenza di far chiarezza sul discorso psicologico, si sostiene sul bisogno di rendere finalmente oggettivo ciò che fino a diversi decenni fa era ritenuto inconoscibile per vie dirette, in quanto risultato di inferenze. La proposta forte delle neuroscienze risponde in maniera immaginaria nelle modalità che abbiamo visto e con le debolezze

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, §5.542

² *Ivi*, § 5.5421.

³ F. CIMATTI, *Una «ferocia psicotica» ...*, cit., p. 37.

⁴ J. LENOBLE, *L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du « Un réel »*, in “Teoria e critica della regolazione sociale”, vol. 2, 2016, pp. 11-39, p. 19 : «supposer toujours déjà donnée la structure du langage, c'est supposer inscrite dans le sujet la règle qui définit les conditions de possibilité de toute subjectivation, comme celle de sa non identité de soi à soi, ou pour le dire en d'autres termes, celle qui fait que le sujet n'est jamais qu'un signifiant (qui représente le sujet pour un autre signifiant). [...] Les éléments constitutifs de cette règle de la non identité de soi à soi (\$) trouvent leur assise dans la structure du langage, laquelle est toujours déjà inscrite dans tout sujet humain ».

epistemologiche di un modello di scienza fondato su un empirismo ingenuo¹. Nel momento in cui è possibile esperire direttamente gli stati mentali di chiunque attraverso il ricorso alle tecniche di indagine dell'attività cerebrale, la pretesa di poter ridurre la soggettività al dato materiale risponde a un'ontologia della mente ben precisa, cioè dando prove oggettive su ciò che è soggettivo. Possiamo notare che in questa posizione vi sia una sorta di passione nel definire la realtà dandole etichette linguistiche:

È vero che le neuroscienze cognitive parlano, ma esse assegnano al linguaggio un posto e una funzione troppo ridotti, quelli di replicare il mondo materiale senza aver bisogno di concetti o di categorie. In altre parole, per riprendere l'osservazione di Oliver Favereau, il linguaggio, al loro interno, è «isomorfo al mondo»: si riduce a «una collezione di etichette applicate agli oggetti di una realtà esterna»², e di conseguenza il linguaggio non fa nulla.³

Potremmo dire, quindi, che le neuroscienze riproducano la mente tracciandone i confini nella materialità del cervello, proprio come si fa con una mappa. Non a caso, l'atteggiamento critico di Wittgenstein nei confronti del modello cognitivo ed empirista della mente e di quello ostensivo del linguaggio si estende anche alla mappa, proprio in riferimento alla logica del linguaggio come rappresentazione della realtà: «infatti, è proprio distinguendo la proposizione e la mappa che Wittgenstein rimette in questione questa concezione della proposizione come immagine della realtà e la ripartizione della realtà in elementi logici che ne è la conseguenza»⁴. Nel caso specifico, la mappa produrrebbe una corrispondenza effettiva tra il concetto e la funzione psicologici e una certa area del cervello, vale a dire una sorta di legame diretto tra la parola, il concetto e la cosa, o, in termini lacaniani, tra significante, significato e referente.

Su un versante, diremmo, positivo, il modello linguistico concepito da Wittgenstein è, come si è sopra accennato, quello per il quale il significato delle parole è un derivato dell'utilizzo di quella stessa parola o circonlocuzione linguistica. A questo proposito e sempre nell'ottica di porre in dialogo la psicoanalisi con la filosofia di Wittgenstein, ci sembrano di estremo interesse le osservazioni che fa Miller sulla posizione teorica, ma anche soggettiva, del filosofo austriaco rispetto al linguaggio:

Egli si è interrogato sull'assenza fondamentale di punto di capitone e che le sue ricerche precisamente portano su ciò che potrebbe affatto fare nodo tra significato, significante e referente. Egli presenta ciò volentieri in maniera aporetica: come si sa che il rosso è rosso? Il come si faccia a sapere che ciò che si chiama rosso, l'altro lo chiama anche così, tanto più che l'altro può essere daltonico, pone una questione, e in fondo il suo fondamentale ricorso, in ciò che chiaramente egli stesso provava come l'assenza fondamentale di punto di capitone, il suo ricorso, è la comunità di utilizzatori del linguaggio, questo vuol dire qualcosa nella cornice di una comunità di coloro che usano fare lo stesso. È la pratica il criterio. Ecco

¹ Si veda a questo proposito ad esempio le seguenti parole di Graziano: M.S.A. GRAZIANO, *Ripensare la coscienza.*, cit., p. 9: «Tradizionalmente, gli studiosi hanno presunto che qualcosa di amorfo e sfuggente come la coscienza fosse impossibile da comprendere a livello scientifico. Ma alla luce di intuizioni recenti, ora sono certo che essa sia comprensibile e costruibile, come del resto l'elaborazione visiva, la memoria, la presa di decisioni o qualsiasi altro elemento specifico che costituisce il suo contenuto».

² O. FAVEREAU, *La pièce manquante de la sociologie de l'acteur rationnel*, in "Revue française de sociologie", n. 49, aprile-giugno 2003, pp. 275-295, p. 278.

³ A. EHRENBERG, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 264.

⁴ P. CASSOU-NOGUES, *Le modèle de la carte : Wittgenstein, Deleuze et les neurosciences*, cit., p. 353, trad. nostra.

ciò che accade quando l'Altro è andato in frantumi, tutto ciò che resta è la pratica comune del linguaggio in una comunità data.¹

Il cosiddetto “punto di capitone” in psicoanalisi è ciò che permette la corrispondenza tra significante e significato, il garante insomma della tenuta dell'ordine simbolico senza il quale appunto il linguaggio cioè smette di assumere un significato usuale, così come accade in certe forme di pensiero delirante. Si tratta di un punto di ancoraggio a partire dal quale il linguaggio diventa veicolo di un senso e mezzo di comunicazione tra gli esseri parlanti. Tale punto di tenuta del linguaggio è in psicoanalisi “illusorio” o comunque parziale (non vale per tutti) proprio perché, come afferma Lacan, non esiste metalinguaggio². Il punto di capitone dell'ordine simbolico svolge semplicemente una funzione di orientamento del senso del mondo per ogni soggetto e di tenuta delle parole con il significato che esse veicolano. Tale ancoraggio del linguaggio è dunque una struttura di finzione e in questo senso, in ambito psicoanalitico, ci si pone il problema di come sia possibile vivere, come quotidianamente di fatto si fa, in un mondo in cui tutti delirano³. Il riferimento al delirio non è qui un caso, poiché, come si vedrà più dettagliatamente nel capitolo successivo, il punto di capitone è la trasposizione strutturalista di Lacan del complesso di Edipo freudiano (il “Nome-del-Padre” cosiddetto)⁴, il cui installarsi o meno è per il soggetto una sorta di “garanzia” dalla psicosi.

Dunque, di contro al modello del linguaggio ostensivo che trova come garante tra significante e significato l'oggetto a cui la parola fa riferimento, l'esperienza del mondo esterno e la credenza della coincidenza (adeguazione) tra mente e realtà, Wittgenstein propone un modello del linguaggio che non ha un punto di ancoraggio e in cui il significato deriva dall'uso stesso del linguaggio. Il processo di significazione è dunque tutto immanente alle forme di vita che si sono sviluppate socialmente. Che con una lingua sia possibile comunicare, cioè che sia possibile scambiarsi dei significati e interpretare in maniera pressoché univoca la realtà, è reso possibile dall'uso stesso del linguaggio e non a partire da un principio ordinatore del significato di tutte le espressioni verbali di un certo codice linguistico. In un certo senso, si potrebbe dire che in questo paradigma il linguaggio non sia causato da un principio che ne starebbe al di là. Il linguaggio è un insieme che resta aperto, non vi è un elemento esterno ad esso che possa completarlo.

Da un punto di vista psicoanalitico, con una tale prospettiva sul linguaggio viene indicata una modalità ben precisa di fare legame sociale, in cui l'ordine simbolico che precede gli esseri parlanti e ne garantisce la convivenza non si incardina più su un Altro simbolico (il Nome-del-Padre o l'Edipo freudiano), quanto piuttosto su un insieme di pratiche condivise (forme di vita) che si sostengono l'una sull'altra, in un continuo scambio di valori e significati, in un infinito rimando di giochi linguistici che le strutturano.

L'uso comune è ciò che permette la possibilità di attribuzione di senso dei registri linguistici utilizzati, consentendo al soggetto di comprendere il senso della realtà sociale, delle azioni altrui e delle proprie, ma anche di poter inferire stati mentali altrui e propri, come le intenzioni. Questo tipo di processo sociale e contestuale di costruzione e attribuzione del senso proposta da Wittgenstein si baserebbe su

¹ Cfr. J.-A. MILLER, *Malaise dans l'identification*, in "Mental. Revue internationale de psychanalyse", n. 39, luglio 2019, pp. 151-174, p. 169, trad. nostra.

² J. LACAN (2006), *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, tr. it. *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1970-1971)*, Einaudi, Torino 2010, p. 58.

³ J.-A. MILLER, *Forclusion généralisée*, in “La Cause Du Désir”, n. 99, vol. 2, 2018, pp. 131-135, p. 134.

⁴ L. IZCOVICH, *Du point du capiton à l'orientation de la jouissance*, cit., p. 57.

un linguaggio che non può essere concepito come un insieme chiuso ma come sistema aperto in continua modificazione, che modella e si sostiene sulle forme di vita stesse. Una concezione questa in cui comprensibilmente non vi è alcun punto esterno all'ordine del linguaggio che consentirebbe di stabilire una relazione univoca e assoluta tra il significante e il significato.

È questa per la psicoanalisi una questione di principio fondamentale. Infatti, se si avesse a che fare con un'origine del linguaggio o un codice universale che possa renderne sempre conto (per esempio nell'opera di traduzione da una lingua all'altra), ciò condurrebbe a una essenzializzazione dei significati, con l'inevitabile riduzione a insieme di simboli universali (alla stregua degli archetipi), rispetto ai quali sarebbe possibile tradurre, interpretare, dare senso aprioristicamente a qualsiasi espressione linguistica con un incollamento tra significante e significato. Questa concezione fondata sul metalinguaggio conduce logicamente al fatto che si possa dare significato in maniera univoca, diretta e storica a quell'insieme di segni che compone l'ordine linguistico. Volendo usare una metafora topologica, potremmo dire che, in un'ottica di consapevolezza dell'inesistenza del metalinguaggio, ciò che ordina il senso di un segno linguistico non è un punto che sta alla "radice", al "fondo", o in un'al di là del linguaggio stesso, piuttosto la significazione è operata sulla "superficie" del movimento sociale di pratiche d'uso. La chiave del linguaggio, dunque, starebbe nel linguaggio stesso, e, pertanto, l'essenza del significato di una parola non ha un'origine trascendentale rispetto al linguaggio ma è immanente al dispiegarsi del linguaggio stesso: «l'essenza è espressa nella grammatica»¹.

Da qui deriva anche uno dei corollari più famosi e tipici della filosofia critica di Wittgenstein, cioè quella secondo la quale non esiste "linguaggio privato". Non esistono cioè delle espressioni linguistiche, delle rappresentazioni mentali, che siano unicamente appannaggio dell'individuo. L'esperienza mentale stessa di ciascuno, proprio perché impossibile senza il linguaggio, ne è modellata ed è una derivazione stessa delle pratiche sociali in cui si vive.

Non esiste alcuna sfera privata che rimanga al di fuori del sociale: la mente stessa, infatti, è intrecciata con fenomeni di interazione e non potrebbe esistere altrimenti. [...] Anche quando i fenomeni in questione sono quelli dell'esperienza interna (dolore, sogno), è un apparato concettuale grammaticalmente circoscritto – che viene intersoggettivamente acquisito e impiegato "in prima istanza" (e nella maggior parte delle istanze successive) – quello che rende intelligibili tutti questi fenomeni. Gli ambiti del mentale e dell'esperienziale non possono avere un puro "linguaggio privato".²

L'impossibilità dell'esistenza di un linguaggio privato fa dunque il paio con ciò che in psicoanalisi si esprime con la formula "l'Altro non esiste"³, cioè non esiste un luogo di garanzia del linguaggio, dell'enunciazione. A un modello metalinguistico si rifarebbero dunque tutte quelle ipotesi sul linguaggio e sulla mente che abbiamo cercato di descrivere sopra. Ad esempio, la credenza che esista un posto materiale in cui il linguaggio abbia un proprio corpo o quello della metafisica dell'interiorità secondo cui

¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p.154, § 371, corsivo dell'autore.

² J. COULTER (1989), *Mind in action* (Cambridge: Polity press), tr. It. *Mente, conoscenza e società*, Bologna, Il Mulino 1991, p. 184.

³ J. LACAN (2013), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VI. Le Désir et son interprétation (1958-1959)* (Paris: La Martinière / Le Champ freudien), tr. it. *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959*, Einaudi, Torino 2016, p. 329: «Questo, se posso dire, è il grande segreto della psicoanalisi. Il grande segreto è che non esiste Altro dell'Altro»³.

la mente ha una propria consistenza al di là della dimensione contestuale e sociale. Wittgenstein rispetto a presupposizioni psicologiche di tale natura propone le seguenti osservazioni:

l'inclinazione a pensare *al significato come a un corpo* non è simile a quella che si ha a pensare a un luogo del pensiero? Ogni persona *deve* per forza avere l'inclinazione a dire che pensa con la sua testa? – Questa espressione gliela insegnano da bambino. («Calcolare a mente»). In ogni caso, comunque, è da ciò che si sviluppa l'*inclinazione* (oppure è dall'inclinazione che si sviluppa l'espressione). Ad ogni modo – l'inclinazione è in seguito presente. Così come quella a parlare di un significato come di un corpo (o cose simili), *qualunque* sia la sua origine.¹

Il significato, dunque, non è un corpo e non ha un corpo, è il risultato, se così si può dire, di una serie di processi di attribuzione frutto di pratiche sociali. Esso ne è il prodotto ma al tempo stesso ciò che lo modella. Ovviamente, dire che non vi sia un luogo ultimo del pensiero, che non vi sia un'essenza del linguaggio, non implica, ovviamente, negare che vi siano dei circuiti neuronali che permettano un corretto funzionamento del linguaggio o che il pensiero o la coscienza non si sostengano su delle strutture cerebrali. Ciò che qui si intende dire è che la funzione non coincide con la struttura e che la funzione non è data in natura ma è sempre una costruzione linguistica, un'attribuzione di senso che è innanzitutto un derivato di pratiche sociali. Wittgenstein, peraltro, non nega radicalmente che vi sia un'interiorità, ciò sarebbe a sua volta un ricorso a un'altra metafisica del soggetto opposta ma uguale. Ciò che Lacan e Wittgenstein rilevano è l'illusorietà che lo stato mentale, ad esempio, si produca già di per sé nell'interiorità psichica e che poi si esprima attraverso il linguaggio. L'interiorità c'è nella misura in cui fornisce quel materiale che verrà poi “modellato” dal linguaggio; in ciò starebbe il taglio significante, l'effetto di perdita che coincide con il salto da un ordine, quello organico, all'altro, quello linguistico². Ciò che del programma forte delle neuroscienze si critica, infatti, sono quegli aspetti di continuità che esso presenta rispetto alla metafisica del soggetto del cognitivismo. Da quel punto di vista, infatti, le neuroscienze tendono a essere una risposta alla metafisica dell'interiorità, non fanno altro che giustificarla attraverso il ricorso a un'epistemologia empirista. Beninteso, che le neuroscienze ricorrono a una forma del linguaggio che pone un isomorfismo tra concetto e oggetto, di per sé è un'operazione di riduzione necessaria alla pratica scientifica stessa, è necessario ricorrere a un modello esplicativo; il problema è quando si scambia il modello per la totalità della realtà³.

¹ L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. 115, § 349.

² E. LA LICATA, *Uso del significato e significato come uso nella filosofia di Wittgenstein*, in “Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi”, Università degli Studi di Palermo, n. 4, dicembre 2006, pp. 141-156, p. 152-153: «Wittgenstein non nega l'esistenza di stati interni, al contrario li presuppone in quanto materia ed energia psichica sulle quali fare agire l'azione sociale umana. Nello spazio del discorso e dell'espressione linguistica e comportamentale, la materia psichica si trasforma *qualitativamente* ed *irreversibilmente* sulla base dei contesti di uso. Soffermarsi sulla trasformazione che l'energia psichica subisce attraverso l'uso delle espressioni linguistiche e comunicative non cancella, come conseguenza la presenza degli stati mentali o cerebrali, anzi li presuppone, poiché le trasformazioni devono agire sulla materia e sull'energia da mutare: nel caso in cui negassimo l'esistenza degli stati mentali interni come materia da trasformare nei nostri giochi linguistici, ci comporteremmo come chi vuole fare muovere un treno a vapore senza introdurre carbone nella fornace».

³ F. CONIGLIONE, *La complessità al crocevia tra teoria e realtà: contro i crampi epistemologici*, in G. Sapienza (a cura di), *Processo alla complessità*, Lettere da Qalat, Caltagirone 2015, p. 37: «[la scienza] costruisce degli oggetti ideali non esistenti in natura in quanto solo ad essi sono applicabili le equazioni matematiche [...]. Insomma le teorie scientifiche non parlano della natura, ma di un modello idealizzato di essa [...]. È, appunto, scambiare il piano della teoria scientifica per quello ontologico, la nostra conoscenza del reale, con il reale in quanto tale».

In tale fraintendimento e illusione del metalinguaggio ricade del resto anche Freud nel momento in cui scrive il suo *Progetto di una psicologia*, come si è già osservato¹, e si tratta di un'idea che si estende anche in parte della sua ricerca e teorizzazione psicoanalitica, per esempio nella sua metapsicologia. In effetti, le neuroscienze per certi versi si inscrivono nel discorso contemporaneo nel posto che almeno fino alla prima metà del secolo scorso era occupato dalla psicoanalisi, cioè di spiegazione meccanica, di scomposizione (da cui deriverebbe il termine “psico-analisi”²) dell'animo umano e identificazione tra lo psichico e l'organico³. Uno dei risultati più eclatanti di questo modo di pensare di Freud si ritrova nella corrente della psicologia analitica fondata dal suo grande allievo Jung, il quale, appunto, ricorre a un codice universale (l'inconscio collettivo), per spiegare la malattia mentale e i fenomeni psichici in generale⁴. La stessa pretesa di spiegazione totale e universale dell'esperienza interiore e mentale è espressa al giorno d'oggi dal programma forte delle neuroscienze.

La prospettiva critica sul metalinguaggio permette di cogliere meglio la differenza che si è cercato di mettere in evidenza tra reale e realtà. Il linguaggio, infatti, comporta la produzione di uno scarto fondamentale tra l'esperienza reale (oltre il linguaggio) e l'esperienza della realtà (costruita linguisticamente), il quale è il medesimo che si pone tra l'esperienza originaria di soddisfazione dell'oggetto e la rappresentazione stessa di essa. Per usare dei termini psicoanalitici, tale esperienza originaria sarebbe ciò che Freud chiama *Das Ding* (*La Cosa*) ed è qualcosa di mitico, non è mai data, semmai è sempre dedotta logicamente a posteriori, proprio perché si è da sempre entro l'ordine del linguaggio e non è possibile uscirne. Lo psicoanalista Domenico Cosenza osserva come una concezione del linguaggio come privo di fondamento nell'esperienza reale, ma che anzi si dà a partire da tale mancanza originaria, è ciò che più caratterizza l'approccio psicoanalitico:

das Ding [è] l'oggetto mitico della prima soddisfazione perduta per sempre; l'oggetto irriducibile al campo della *Vorstellung*, delle rappresentazioni allo stesso tempo di cosa e di parola. *Das Ding* è il primo nome dell'inconscio freudiano in quanto nocciolo indefinibile dell'apparato psichico, causa assente. Esso è il punto sul quale si scontra il progetto del giovane Freud di una psicologia scientifica per neurologi. *Das Ding* è ciò che apre il cammino alla fondazione della psicoanalisi.⁵

¹ La già citata osservazione di Izcovich ci sembra importante nel cogliere la questione di cui si sta parlando: L. IZCOVICH, *Du point du capiton à l'orientation de la jouissance*, cit., p. 53 : « Notons que depuis l'introduction de la psychanalyse, Freud a cherché un principe, un pivot autour duquel s'organiserait la vie psychique ; un principe qui serait au centre de la régulation de l'appareil psychique. Son travail sur « L'Esquisse »1 en témoigne ».

² S. BENVENUTO, *La psicoanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 36-37, E-book: «Freud sin dall'inizio intendeva iscriversi nel progetto analitico delle scienze, che consiste nell'andare dall'insieme alle sue parti, nel dividere l'unità apparente nei suoi elementi costituenti. Questo procedere analitico – da qui il nome psico-analisi – è il modo in cui le scienze isolano delle cause. Le isolano anche quando sembrano solo decostruire degli insiemi, ad esempio quando analizzano quel che si chiama acqua come composta da idrogeno e ossigeno. La scienza - analizzando, decostruendo – determina comunque delle cause».

³ Cfr. J.-A. MILLER, *Du neurone au nœud*, in “Mental. Revue internationale de psychanalyse”, n. 25, marzo 2011, pp. 69-82.

⁴ M. TREVI, *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1988, p. 36: «L'esigenza di costanti inalienabili, appunto di invarianti metastoriche, rappresenta l'aspetto di Jung rivolto verso il naturalismo di carattere positivista, non potendo alcuna scienza della natura almeno nel quadro epistemologico della fine del secolo XIX, non essere una scienza nomotetica, scienza del nomos, della legge inderogabile, infine degli invarianti universali».

⁵ D. COSENZA, *La psychanalyse face à la tentation neurophysiologique*, in “Mental. Revue internationale de psychanalyse”, n. 40, novembre 2019, p. 52-57, p. 55.

Al cuore del linguaggio stesso vi sarebbe dunque uno scarto fondamentale di non-senso fuori discorso¹. *Das Ding* è la traccia di un'esperienza indelebile di soddisfacimento che è sempre mancata nell'esperienza quotidiana, essa è al di fuori della realtà degli oggetti comuni, è appunto un buco di reale che segna i limiti del linguaggio il quale, perciò stesso, è un insieme aperto che si riferisce solo a se medesimo. Sarebbe questo infine ciò che ha fermato Freud nel completare e pubblicare il suo *Progetto* e di fatto segna un punto di differenza radicale tra la psicoanalisi e la neurologia, tra l'esperienza che in psicoanalisi si fa di ciò che viene definito come soggetto e il cervello.

Non esiste alcuna relazione di coincidenza tra il linguaggio e il reale, vi è piuttosto una differenza fondamentale tra i due ordini. Il linguaggio opera un'esperienza di perdita fondamentale dell'oggetto reale, cosa che si mostra tanto più nell'esperienza soggettiva (introspettiva), in cui l'espressione linguistica delle proprie sensazioni implica un adeguamento ai codici linguistici, cioè una rinuncia della "pienezza", sensazione stessa per accedere all'ordine simbolico. L'esperienza originaria, *das Ding*, è prodotta (logicamente) proprio dalla perdita che comporta l'entrata nel mondo del linguaggio; il soggetto è come esiliato dalla sua stessa esperienza interiore. A sua volta, il linguaggio ha inoltre un effetto ricorsivo sulla possibilità di esperire certe sensazioni, mettere in atto alcune pratiche², esso media il rapporto con il reale e produce la realtà stessa, struttura l'esperienza che se ne fa:

la nostra unica e personale sensazione del dolore, qualsiasi cosa essa sia, una esperienza privata, uno stato mentale, una rete di sinapsi neurologiche, non appena entra nello spazio linguistico dell'enunciato, poi nello spazio del discorso e dei comportamenti ad esso associato, comincia a vivere in un altro sistema di riferimento e ad interagire con altri contesti, entra in un ambiente del tutto diverso da quello di origine, un ambiente con caratteristiche e proprietà che hanno a che fare con la socialità umana, con le pratiche associative e comunicative proprie della nostra *forma di vita*.³

L'esperienza privata, la sensazione vissuta dal soggetto, è dunque plasmata dal linguaggio e al tempo stesso offre una qualche materialità ad esso. In questo senso, l'esperienza di divisione che il linguaggio opera sul soggetto ha delle ricadute dirette sulla questione del rapporto tra psicologia e diritto. Ciò che si ottiene infatti dalla prospettiva psicoanalitica e (anti-)filosofica è un modello di soggetto vuoto, privo cioè di qualsiasi interiorità, da cui deriva anche una certa problematicità concettuale nel modo di intendere lo stato mentale.

2.7 L'azione volontaria e l'intenzione

Nel precedente capitolo, si è mostrato brevemente come il diritto penale sia sostanzialmente incentrato sulla nozione di responsabilità del soggetto che, in una prospettiva psicologica, significa che nella mente di quest'ultimo vi siano, o vi siano stati, degli elementi che sono antecedenti all'azione commessa,

¹ S. BENVENUTO, *Wittgenstein and Lacan Reading Freud*, cit.: «Lacan has given a central role to this enigmatic cause in his system calling it objet petit a, small other object. This object escapes out of the language exactly to the extent that language never ceases to interpret it, to automatize that. This other-object is the cause of desire».

² Cfr. F. CIMATTI, *Wittgenstein on animal (Human and non-human) languages*, cit., p. 54: «the just acquired word "pain" replaces the «primitive» expression of the sensation [...]. This would be the case if the primitive cry were the cause of the language game. On the contrary, when the child learns to say "pain", the child is acquiring a brand new set of possible actions, which in the previous condition were not possible. It is incorrect to consider the word "pain" as a simple synonym of the primitive cry».

³ E. LA LICATA, *Usa del significato e significato come uso nella filosofia di Wittgenstein*, in "Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi", Università degli Studi di Palermo, n. 4, dicembre 2006, pp. 141-156, pp. 151-152.

connessi ad essa in maniera lineare (causale)¹. L'aspetto psicologico-motivazionale di un'azione è ciò che più interessa in sede di accertamento giuridico. A partire da quanto detto sinora, ci si chiede, dunque, in che modo possa applicarsi la prospettiva antipsicologica alla questione dell'azione intenzionale del soggetto.

Si è detto che lo stato mentale interiore sia in una certa misura possibile per mezzo del linguaggio. A partire da ciò, si ricava il fatto che ogni stato psicologico non è un linguaggio privato, ogni aspetto del mentale è scevro da qualsiasi solipsismo, e ciò proprio a partire dal fatto che l'espressione linguistica assume un senso a partire dal contesto sociale di utilizzo. Questo principio vale anche per la questione dell'intenzione psicologica, intesa come stato mentale.

Nella prospettiva di Wittgenstein, bisogna considerare l'intenzione come un'istanza immanente all'azione stessa e non come un'interiorità che precede l'azione. Il filosofo austriaco, infatti, descrive le pratiche sociali come qualcosa che prende forma a partire dai contesti che sono intrinsecamente legati alla nozione di regola². L'azione, essendo calata in un contesto sociale, risponde sostanzialmente a una regola, la quale è intesa come derivante dalle pratiche in uso. L'intenzione è vista, sotto questo profilo, come qualcosa che risponde a delle esigenze di uso sociale, che si mettono in atto senza una vera e propria riflessività da parte dell'agente: «quando seguo una regola non scelgo», «seguo la regola *ciacamente*»³. In questo senso, Anscombe ritiene che bisogna considerare la condotta di un agente non solo in base «all'intenzione di un uomo *di* fare quel che fa, ma della sua intenzione *nel* farlo, e questo spesso non si può vedere vedendo quello che fa»⁴. In altre parole, non si può scorporre lo stato mentale che precederebbe l'azione volontaria dall'azione stessa e ciò a partire dal fatto che esso coincide con la parola stessa che indica l'azione: «“se non è una sorta di desiderio, il volere dev'essere l'azione stessa. Non può arrestarsi prima che l'azione cominci”. Se è l'azione, lo è nel senso ordinario della parola; dunque: parlare, scrivere, camminare, sollevare qualcosa, immaginare qualcosa. Ma anche: tentare, provare, sforzarsi, - di parlare, di scrivere, di sollevare qualcosa e così via»⁵. Il volere è, dunque, l'azione stessa, non è uno stato mentale che si figura l'azione in anticipo.

Con ciò si intende dire che le azioni più “solitarie”, connotate dalle intenzioni, anche se espresse nella maniera più individualistica possibile, si inscrivono sempre in delle forme di vita, poiché esse non sarebbero neppure pensabili, o non avrebbero senso, senza un contesto sociale di riferimento. Perciò bisogna intendere l'azione come espressione innanzitutto di un seguire delle regole ben precise. Per esempio, la stessa attività di calcolare a mente implica un apprendimento fondamentale di regole che non

¹ M. NEGRO, *Intenzionalità, azione e responsabilità*, in S. Aleo, *Criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2020, pp. 455-478, p. 462: «L'accresciuto peso detenuto dalla psicologia è indubbiamente un segnale in tal senso: gli antecedenti psicologici delle azioni (pensieri, desideri, credenze) assumono, entro quest'impostazione, uno statuto ontologico, in quanto oggetti o eventi mentali, e assolvono in questo modo una funzione causale nei confronti di oggetti fisici di varia natura».

² V. AUCOUTURIER, *Le non-sens comme absence de contexte*, cit., p. 87: «Le jeu de langage n'est rien d'autre que la mise en scène d'une activité ou d'une forme de vie, au sein de laquelle nous pouvons en effet repérer des règles d'usage ou des manières de continuer à utiliser les mots et les phrases. Mais il n'y a là rien de prescriptif. Un usage ne saurait exclure d'autres usages possibles ou réels ».

³ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 114, §219.

⁴ G.E.M. ANSCOMBE (1957), *Intention* (Oxford: Basil Blackwell), tr. it. *Intenzione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004, p. 45.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 210, § 615.

possono essere che di carattere sociale¹. È lo stesso discorso che Wittgenstein fa a proposito del gioco degli scacchi² in cui se due persone non conoscono il gioco esse possono muovere i pezzi a caso, scimmiettare una partita, magari anche spostando i pezzi nella maniera giusta fino addirittura a raggiungere lo scacco matto, ma essi di fatto non stanno giocando veramente a scacchi. Questo perché gli scacchi sono una pratica che si è sviluppata in un certo contesto sociale e che ha delle regole ben precise, alla stregua del calcolo.

Ciò accade non per delle ragioni psicologiche, ma per delle ragioni logiche: il predicato “giocare a scacchi” non può essere applicato a degli individui sulla sola base dei loro gesti e dei dati mentali che si presentano alle loro coscienze. Il giocatore di scacchi può essere solamente qualcuno che partecipa ad una pratica ben stabilita del gioco degli scacchi.³

Ciò implica che qualora un individuo “avesse in mente” di giocare a scacchi bisogna che tale pratica esista al livello sociale perché: 1) possa incontrare un altro che sappia giocarci, che abbia l’intenzione di giocarci; 2) la medesima intenzione di giocare possa formularsi nella sua mente ed essere espressa. Possiamo dunque affermare che l’istituzione sociale del gioco degli scacchi bisogna che sia già presente in società, bisogna cioè che “se ne parli”, perché si possa dire che vi sia un’azione volontaria di giocare a scacchi. È chiaro come tale concezione sia in contrasto con una prospettiva psicologica cognitiva che vedrebbe il gioco degli scacchi come basato su un’intenzione individuale originaria. Il gioco degli scacchi, come ogni istituto sociale, ogni pratica sociale determinata, è sincronicamente connessa con l’intenzione individuale, è immanente ad essa. Si potrebbe dunque dire che la pratica sociale semplicemente c’è, alla stessa stregua del linguaggio⁴. Da ciò deriva il fatto che l’intenzione individuale non è uno stato mentale interno, ma un atteggiamento che connota delle pratiche sviluppate da un insieme di persone e nel momento in cui sono state soddisfatte alcune condizioni in un determinato contesto.

Attribuendo questa intenzione individuale, noi diciamo qualcosa della *mente* dell’agente. Ma noi diciamo anche in quale sorta di *società* egli vive. Il sociale è dunque presente nella sua mente, ma non come un oggetto di rappresentazione, un oggetto presente alla coscienza o rappresentato nella sua persona in una modalità o in un’altra. Il sociale è presente nella sua mente nell’intenzione stessa di giocare che si presenta a lui stesso, a partire dal fatto della sua partecipazione alla pratica (stabilita, regolare) del gioco degli scacchi.⁵

Da quanto detto sinora si può dedurre che, anche per quanto riguarda la questione dell’intenzione, la filosofia di Wittgenstein ci permette di comprendere come gli stati interiori siano in qualche modo sempre il riflesso di condizioni sociali, esprimendosi in un rapporto di sincronicità tra intenzione e “istituzioni sociali”.

¹ V. DESCOMBES, *Individuation et individualisation*, dans “Revue européenne des sciences sociales”, XLI-127, 2003, pp. 17-35, p. 31.

² L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 108, § 200.

³ V. DESCOMBES, *Individuation et individualisation*, cit., p. 32, trad. nostra.

⁴ F. CIMATTI, *La lingua c’è. Saussure, Chomsky e Lacan*, cit., pp. 100-112; F. Cimatti, «Lalalangue sert à de toutes autres choses qu’à la communicatio n»*1*. Per una soggettività impersonale, in R. DE GAETANO (a cura di), *Palinsesti. Quaderni della scuola dottorale internazionale di studi umanistici Università della Calabria, n. 1*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2012, pp. 169-190, p. 177: «c’è la lingua, prima della soggettività e della persona».

⁵ V. DESCOMBES, *Individuation et individualisation*, cit., p. 33, corsivo dell’autore, trad. nostra.

Si è mostrato come diversi e fondamentali siano i punti di accordo tra le due prospettive, psicoanalitica lacaniana e filosofica wittgensteiniana, e come entrambe convergano infine su due questioni fondamentali: 1) il linguaggio non è uno strumento di comunicazione (cioè non c'è omogeneità tra reale e linguaggio); 2) che, di conseguenza, non c'è un oggetto del mondo come la mente che sia davvero indipendente dal linguaggio stesso e la cui consistenza, basata sull'auto-riflessività della coscienza, è un'illusione, «un'ombra grammaticale»¹. L'interrelazione tra le due prospettive può essere estesa anche alla questione più specifica dell'azione volontaria intesa come regola da seguire. Concezione, questa, che da un punto di vista psicoanalitico potrebbe essere letta come riverbero dell'effetto di “mortificazione” dell'esperienza immediata del dato naturale, inteso come perdita di soddisfazione e godimento (che è d'altronde sempre solipsistico), per effetto del significante. Per effetto del linguaggio si produce una tale estraneità radicale del soggetto rispetto a se stesso². Come afferma Descombes:

Per esprimere la sua coscienza di agire, l'agente non ha nient'altro da fare che dire *ciò che fa* a condizione che egli *sappia* di essere in procinto di farlo e che egli sappia perché lo fa intenzionalmente, e non perché egli si osserva farlo! Se la risposta è la stessa, è tutto semplicemente perché *la coscienza dell'intenzione nel momento di essere eseguita* non è nient'altro che *la conoscenza dell'evento in quanto esecuzione di questa intenzione*.³

L'intenzione anch'essa viene in questo modo deprivata della dimensione di interiorità, della psicologia dell'attore, della presunta egoicità che essa implicherebbe, degli ipotetici processi volitivi a essa connessi. In effetti, seguendo questa linea di ragionamento, affermare di avere l'intenzione di fare qualcosa non dice nulla di più dell'azione che effettivamente si farà, anche perché la rappresentazione mentale di qualcosa di futuro non è di per sé vera, cioè coincidente con la realtà effettiva, tanto più non è certo che l'azione pensata si realizzerà effettivamente visto che si tratta solo di una proiezione nel futuro. Dunque, la proposizione che afferma l'esistenza dell'intenzione di compiere un'azione rischia di non avere valore epistemico, e tantomeno vi è bisogno di presupporre l'agente come detentore di una tale intenzione: così come la parte riflessiva della proposizione «piove, ma io non credo che piova» è ridondante rispetto all'opinione sul meteo, altrettanto lo sarebbe il fatto di indicare lo stato mentale dell'intenzione in una frase del tipo «io scelgo di scegliere». La scelta comporta già in sé l'azione, quantomeno quella dello scegliere. In questo senso, per poter affermare che un'azione sia effettivamente volontaria, risulta essere importante la dimensione sociale, la quale la qualifica in tal senso⁴.

¹ P. COMETTI, *Ludwig Wittgenstein...*, cit. p. 119.

² Si veda a questo proposito il seguente interessante passo : V. DESCOMBES, *Parler de soi*, cit., p. 207 : « Si autrui doit être étranger pour moi, il faut qu'il soit un étranger-pour-moi, qu'il ait cette signification d'étranger pour moi. Pour que je puisse comprendre ce que c'est qu'être lui et pas moi, il faut que je comprenne à partir de mon expérience ce que c'est qu'être étranger à moi-même. Je dois trouver *dans mon expérience* une expérience d'étrangeté qui me permette de comprendre l'étrangeté d'une expérience étrangère à *mon expérience*. Autrement dit, si nous pouvions montrer que je suis déjà moi-même un étranger pour moi-même, alors nous pourrions dire qu'autrui est autre que moi *pour moi* en étant ce que je suis, non pas quand je suis moi-même pour moi, mais quand je suis autre que moi pour moi ».

³ Id., *Comment savoir ce que je fais ?*, in “Philosophie”, n. 76, vol. 1, 2003, pp. 15-32, pp. 17-18, p. 27, corsivo dell'autore, trad. nostra.

⁴ M. SCOTT, *Wittgenstein's philosophy of action*, in “The Philosophical Quarterly”, vol. 46, n. 184, July 1996, pp. 347-363, p. 361: «I take [the Wittgenstein's] point to be that the difference between eating and walking and an action such as lifting an arm is not that an experience of willing accompanies the former invariably and the latter less regularly; rather, they bear different relationships to the agent's intentions, attempts, other actions, etc. In the case of lifting an arm, the particular normal surroundings may play a substantive role in determining whether the action is voluntary».

Da questo punto di vista, è importante la distinzione che si fa tra l'azione intenzionale e quella volontaria e in cosa esse si distinguono dalle azioni involontarie, togliendo il campo da ogni preconcezione che tende a interpretare le azioni secondo il segno di una *volizione*, cioè di una serie di stati mentali interiori (sensazioni) che distinguerebbero l'azione voluta.¹ Di fatto, noi possiamo produrre certi movimenti se richiesto. Si può infatti dire che un movimento è volontario se l'agente può farlo quando glielo si domanda o ordina e se può astenersi dal farlo. L'agente mostra di poter produrre quel movimento "a volontà". Ciò che rende un movimento effettivamente volontario non è il fatto che esso sia accompagnato da impressioni volitive o che esso sia preceduto da atti volitivi interni, ma che sia controllato dall'agente, o, meglio ancora, se si considera il grado di volontarietà: un movimento è tanto più volontario quanto più è sottomesso al potere dell'agente².

Per quanto riguarda, invece, l'azione intenzionale, essa viene definita a partire dal bisogno di attribuzione di una responsabilità causale a un attore³. Tuttavia, ciò che più distingue l'approccio di Wittgenstein all'intenzione da quello psicologico (come sarebbe quello di James, rispetto al quale la prospettiva del filosofo si pone in maniera antitetica), è proprio il fatto che per definire un'intenzione, quale contenuto psicologico noto solo al soggetto, bisogna descrivere l'azione per quella che è, così com'è stata effettuata, e non lo stato mentale. L'intenzione, in altri termini, può essere ritenuta come il nome con cui si indica ciò che caratterizzerebbe precipuamente un'azione attribuibile a un agente.

L'effettiva inconsistenza dello stato mentale precedente all'azione è legata al fatto che non si può dire con certezza la verità di qualcosa che deve ancora accadere, di un'azione futura. Nel commettere un errore in un percorso d'azione risiede lo scarto tra la rappresentazione dell'azione e l'azione effettiva che poi si svolge. In questo scarto tra rappresentazione e azione si evidenzia il fatto che la cosiddetta rappresentazione mentale non pertiene alla realtà che intende rappresentare⁴, vi è una separazione netta tra i due aspetti e ciò dice che lo stato mentale dell'intenzione è un riflesso dovuto all'attribuzione grammaticale in cui si designa l'attribuzione di un'azione a un agente⁵. Ciò ci permette di porre l'azione intenzionale come qualcosa che si produce a partire da pratiche sociali, nelle quali non vi è bisogno di presupporre un'interiorità psicologica, e in esse rientra anche il gioco linguistico dell'attribuzione grammaticale del "complemento di soggetto", quale agente dell'azione. Agente-soggetto che è, dunque, il risultato di un'attribuzione innanzitutto grammaticale, di un'interpretazione del suo senso che è contestuale, e da cui deriva che il soggetto è come svuotato dalla propria intenzionalità interiore⁶.

¹ P. COMETTI, *Ludwig Wittgenstein...*, cit., 145-147.

² V. DESCOMBES, *Comment savoir ce que je fais ?*, cit., pp. 17.

³ *Ivi*, p. 18.

⁴ *Ivi*, p. 28.

⁵ V. DESCOMBES, *Le parler de soi*, cit., p. 162 : « On peut poser la question : Celui qui a fermé la porte est-il *moi* ? Ici, il s'agit d'identifier quelqu'un : on dira donc que le « qui ? » est *actancier*. Dans ce cas, le mot « moi » est utilisé comme pronom personnel et il reçoit, dans le cadre d'une interlocution, la fonction de fournir un sujet grammatical au verbe « fermer la porte ».

⁶ Tale coincidenza di soggetto e agente cortocircuita anche il rapporto tra intenzione e azione, così come il filosofo austriaco sembra suggerire: L. WITTGENSTEIN (1967), *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell), tr. it. *Zettel. Lo spazio segreto della psicologia*, Einaudi, Torino, 1986, sez. 8, pp. 4-5: «Qualche volta si dice: "Che cosa volevo mai cercare in questo cassetto?" – Ah sì, la fotografia!» E una volta che questo ci è venuto in mente, ci ricordiamo anche della connessione che la nostra azione ha con quello che era accaduto prima. Ma potrebbe anche darsi questo caso: apro il cassetto e ci rovistando dentro. Alla fine, per così dire, riprendo i sensi e mi chiedo: "Perché mai sto rovistando in questo cassetto?" E allora arriva la risposta: "Voglio vedere la fotografia di..." "Voglio", non "volevo". L'apertura del cassetto, ecc., è avvenuta, per così dire, automaticamente, e solo *in seguito* ha avuto un'interpretazione».

2.8 L'azione tra senso e determinismo

Da quanto detto sinora sullo statuto mentale dell'intenzione si può vedere come la prospettiva proposta tenda verso un superamento di ogni tipo di solipsismo, compreso quello che potrebbe concernere la progettazione dell'azione. Infatti, nel modello di un individuo cosciente dei propri stati mentali, che poi tende a realizzare, vi è il rischio di uno scadimento verso il modello della personalità prelinguistica. La fisiologia in qualche modo risponde alla logica di rendere esteriorizzabile (ovvero oggettivabile) ciò che nella prospettiva psicologica poteva essere determinato solo per inferenze, in quanto stato mentale interno e soggettivo. La neurofisiologia cerca di rendere esteriore l'interiorità, affermando che ci sono possibili correlazioni tra stati di coscienza e cambiamenti nell'attività di alcune regioni del cervello. Tuttavia, questo paradigma esplicativo non considera il processo di significazione che connota tipicamente l'esperienza umana. In altri termini, l'azione che una persona svolge o sta per svolgere assume un senso solo all'interno di un contesto di condivisione linguistica che connota l'azione in quanto tale donandole un significato.

L'intenzione non è data in un vissuto intimo dell'agente, per esempio nella coscienza che egli ha di voler votare nel momento in cui il suo braccio si solleva: essa si dà nel radicamento di quelle descrizioni che appartengono tutte al mondo esteriore. Non è la fisiologia che può dirci che l'azione di sollevare il braccio è anche l'azione di votare, è il contesto in cui ha luogo coscientemente l'azione. In quel contesto, io posso votare sollevando il braccio. Si potrebbe dire: nel caso dell'azione intenzionale, è il contesto esteriore, il mondo umano nel seno del quale io vivo, che mi conferisce alcune delle mie potenzialità – non la fisiologia.¹

In altre parole, la neurofisiologia può offrire delle cause materiali concernenti l'azione ma è il contesto che offre ad essa un significato a partire da delle pratiche d'uso, dal suo riconoscimento in quanto azione intenzionale e attribuibile a un soggetto responsabile. Wittgenstein a tal proposito osserva:

sembra come se, se siete fortemente colpiti dalla responsabilità che un essere umano ha per le sue azioni, tendiate a dire che queste azioni e scelte non possono seguire leggi naturali. E all'opposto, se tendete molto fortemente a dire che esse seguono leggi naturali, allora tendete a dire: «non posso essere ritenuto responsabile per la mia scelta». Che abbiate questa tendenza, dovrei dire, è un fatto di psicologia.²

In altre parole, Wittgenstein osserva che bisogna porre una ferma distinzione tra due modi diversi di intendere il mondo, quello proprio alla libertà e quello tipico del determinismo. Si tratta di due modalità che, se confuse, rischiano di far cadere in forme di contraddizione semantica, poiché si tratta di approcci che si escludono reciprocamente. In questo senso, si dovrebbero distinguere le cause, che sono proprie di un sistema deterministico di spiegazione, dalle ragioni, che farebbero da antecedenti delle azioni intenzionali, "libere". Così si esprime Anscombe al riguardo: «il concetto di azione volontaria o intenzionale non esisterebbe, se la domanda 'Perché?', con le risposte che danno le ragioni per agire, non esistesse»³. Si tratta di ciò che si rilevava dinanzi quando si diceva che compiere un'azione intenzionale è come seguire una regola di un gioco, una pratica di vita comunemente condivisa. L'attribuzione

¹ V. AUBIN (intervista a cura di), *La conquête de l'autonomie. Rencontre avec Vincent Descombes*, in X. MOLENAT (a cura di), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2014, p. 45, trad. nostra.

² L. WITTGENSTEIN (1976), *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in *Philosophical Occasion 1912-1951* (Indianapolis-Cambridge: Hackett), tr. it. *Lezioni sulla libertà del volere (Appunti di Yorick Smythies)*, in Id., *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 53-78, p. 65.

³ G.E.M. ANSCOMBE, *Intenzione*, cit., p. 78.

grammaticale del “perché?” di un’azione ad un soggetto fa parte delle regole di questo gioco. Il soggetto di un’azione esiste proprio nell’atto stesso di attribuzione grammaticale della responsabilità di quell’azione a qualcuno. In questo senso, le cause di un’azione appartengono alla meccanica in esse coinvolta, le sue ragioni invece sono tipiche di un soggetto.

A partire da tale fondamentale distinzione, Wittgenstein può facilmente dimostrare che ciò che si intende per azione libera o per azione determinata dipende dal contesto, dai soggetti implicati, dall’utilizzo di certe espressioni linguistiche che in certi casi possono avere senso e in altri no. Egli quindi prosegue nel modo seguente:

voglio infondere in voi l’idea che dato un certo atteggiamento, voi potete, per ragioni ignote, essere costretti a considerarlo in un certo modo. Una certa immagine può imporsi su di voi. Immaginate, per esempio, di non essere liberi; o di essere costretti.

Siamo obbligati a considerare il cercare qualcosa in questo modo? No. Ma uno dei fatti più importanti della vita umana è che tali impressioni a volte vi si impongono.

In generale, quest’impressione è connessa a particolari modi di agire ecc., ma non è necessario che sia così. Per esempio, il fatalismo, ovvero l’idea che qualunque cosa possa succedere è in qualche modo già depositata da qualche parte. Supponete che qualcuno potesse mostrarvi che ciò che sta per succedere è già scritto. Una via di uscita sta nel dire: quando arriva il momento, qualunque cosa sia già stata scritta può essere interpretata in modo diverso.¹

Ritorna, espresso in altre parole, quanto abbiamo già sopra affermato, cioè che l’intenzione, qui intesa come libertà di scelta contrapposta al fatalismo, coincide con il seguire una regola che è dedotta dal contesto sociale, cioè di un ordine di senso che si dà e a partire dal quale agiamo rispettandone le implicazioni logiche. È in questo senso che bisogna intendere ciò che afferma il filosofo austriaco rispetto al fatto che non esiste linguaggio privato, nel senso che la condizione sociale in cui vive l’uomo implica il seguire nelle condotte di vita quotidiane una serie di regole che sono in una certa misura “imposte” (già date), cioè prendono il loro significato a partire dall’utilizzo sociale che se ne fa. Ciò vale anche per l’intenzione: un’azione è intenzionale perché è identificabile come tale a livello sociale, cioè a partire da certe prassi quotidiane e certe regole linguistiche e grammaticali che la connotano come intenzionale.

Bisogna cogliere, dunque, nell’agire umano la relazionalità ad essa intrinseca per poterlo comprendere e considerare in maniera adeguata. La dimensione neurofisiologica è fondamentale per determinare l’azione concreta, tuttavia essa offre un tipo di spiegazione che coglie aspetti di ordine differente rispetto alla dimensione sociale in l’azione si inserisce. Si tratta, appunto come sembra rilevare Wittgenstein, di due ordini di spiegazione differenti: quello neurofisiologico risponde a una logica meccanicista forte, così com’è possibile spiegare i fenomeni di trasmissione del calore da un corpo all’altro attraverso la teoria fisica della termodinamica; quello, diremmo proprio alle “scienze umane” rientra in un altro ordine di spiegazione e non può che concepire l’azione come correlata a un attore con un’intenzione ben precisa, cioè con un libero arbitrio, in cui vi è un collegamento tra azione e intenzione che tuttavia non è così forte come quello che esiste tra causa ed effetto². Come afferma infatti Anscombe a tal proposito: «le

¹ *Ivi*, p. 68, corsivo dell’autore.

² C. TAYLOR, *Descartes' Critique of Cognitivism*, cit., pp. 216 ss.

motivazioni ci possono spiegare le azioni; ma questo non vuol dire che “determinano”, in senso causale, le azioni»¹.

La non riducibilità dei due domini (di cause e ragioni) va di pari passo con lo statuto propriamente linguistico dell'azione e con le istituzioni di significato che producono pratiche e soggetti a cui tali pratiche sono attribuibili. In altri termini:

Wittgenstein ci invita a scartare questi due programmi psicologici. Quello del *positivismo dell'esteriorità* che pretende di ridurre il mentale a dei processi e degli stati che si possano identificare alla maniera di come il fisiologo identifica un movimento psichico. Quello del *positivismo dell'interiorità* che sostiene che il soggetto di uno stato mentale può vedere direttamente (dall'interno) il proprio stato, dal momento in cui gli altri non hanno una rappresentazione sbagliata della frontiera tra ciò che è interiore e ciò che è esteriore. Tuttavia, la nozione stessa di un comportamento *espressivo* ci insegna che questa frontiera è proprio una frontiera, cioè che essa è stata superata. Descrivere il comportamento di qualcuno, non è né descrivere dei puri movimenti fisici sprovvisti di senso, né formare delle ipotesi su dei processi interni del soggetto a partire dagli effetti esterni, ma è, precisamente, applicare il vocabolario psicologico a un comportamento espressivo.²

Il discorso riduzionista risulta dunque essere un modo per ridurre la spiegazione fondata su un certo gioco linguistico, in cui si presuppone come dato un modello di funzionamento mentale, di coscienza e libero arbitrio, a quella riduzionista e determinista, la quale a sua volta interpreta le varie qualità psicologiche come sovrastrutture linguistiche perfettamente riconducibili a precisi circuiti cerebrali e meccanismi (neuro-)fisiologici. In tale prospettiva, le neuroscienze esteriorizzano ciò che nel senso comune è dato come “interiorità psicologica” e con ciò non escono dalla logica bipolare interiorità-esteriorità, che si fonda su dei presupposti metafisici³. Inoltre, in tale logica, si presuppone che vi siano delle individualità precostituite con degli specifici strumenti naturali che entrano in rapporto tra loro “in purezza”, entità prelinguistiche e presociali dotate di una propria sostanza. Da qui deriva anche una concezione del linguaggio come mero strumento di comunicazione, funzione cerebralmente determinata tra le altre. Prospettive queste che sin qui si è cercato di mostrare nei loro limiti, proponendo una visione più complessa che tenesse conto degli aspetti più problematicamente contestuali.

In riferimento alla questione del motivo o della intenzione psicologici, si è in qualche modo cercato di mostrare la ragione per la quale pensatori come Wittgenstein nutrono delle perplessità sulla loro effettiva consistenza, esprimendosi in questo modo: «ma lascia che ti *sorprenda* il fatto che esiste qualcosa come il nostro giuoco linguistico: Confessare il motivo della mia azione»⁴. Il filosofo austriaco non è convinto che dietro l'espressione linguistica alberghi l'essenza della cosa che essa indica, egli piuttosto parla della “motivazione di un atto” in termini di uso del linguaggio. Con ciò Wittgenstein non intende dire che non esista intenzionalità e, dunque, non vi sia libero arbitrio. Piuttosto, egli afferma che si tratta di prassi e giochi linguistici ai quali si attribuisce un vocabolario

¹ G.E.M. ANSCOMBE, *Intenzione*, cit., p. 59.

² V. DESCOMBES, *Agir hors de soi, penser hors de soi*, in “Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive”, n°57, vol. 1, 2012, pp. 81-100, p. 83, corsivo dell'autore, trad. nostra.

³ J.P. COMETTI, *Ludwig Wittgenstein...*, cit., p. 237.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 293.

psicologico. Da ciò deriva anche una connotazione della moralità come qualcosa che si esprime tra i soggetti di una data società e non come proprietà individuale o mera caratteristica delle azioni in sé¹.

Essendo la spiegazione fisiologica e la qualificazione psicologica di due ordini indipendenti ed eterogenei, irriducibili l'uno all'altro, la questione della soggettività nell'atto, da un punto di vista giuridico, può avere rilevanza solo nel momento in cui la si considera come "libera", cioè slegata da ogni spiegazione di ordine causale forte (determinista e organicista).

Dunque, una soluzione alternativa al riduzionismo sarebbe quella di considerare il discorso e il sapere concernenti il soggetto come qualcosa appartenente ad un ordine differente rispetto al discorso meccanicista. Se l'azione è determinata dal funzionamento cerebrale, il cervello è di per sé un organo deputato allo scambio di segnali elettrici e chimici per il corretto andamento delle funzioni fisiologiche. Pertanto, l'utilizzo acritico del riduzionismo in ambito giuridico porterebbe a paradossi simili a quando si afferma, ad esempio, che "il cervello è responsabile". Un cervello non può essere responsabile poiché solo un soggetto può esserlo: la responsabilità non c'è nello scambio di segnali elettrici e chimici tra cellule ma è il risultato di un processo di attribuzione di senso all'azione, il quale è eminentemente sociale. Lo sguardo organicista delle neuroscienze esclude, logicamente, la dimensione del senso, dell'attribuzione di significato entro cui si iscrive una determinata azione, nonché dal significato morale che essa ha. O ancora meglio, si potrebbe dire, riprendendo Cimatti², che le neuroscienze sono un preciso gioco linguistico che esclude l'attribuzione di senso tipicamente implicata nel compiere un'azione che segue una regola ben precisa. Le neuroscienze, ricorrendo alla spiegazione causale, utilizzano un gioco linguistico ben preciso, il quale non ha un valore né maggiore né superiore al livello epistemico di quello offerto dalle ragioni, ma solo differente³. In questo senso, è possibile intendere il celebre passo de *Tractatus* secondo cui «la credenza nel nesso causale è la superstizione»⁴ proprio nel senso che ridurre ogni principio esplicativo al nesso causale implica un certo atteggiamento fideista rispetto alla spiegazione causale, lo stesso che ritroviamo tipicamente nel riduzionismo monista.

2.9 Un esempio dall'ambito giuridico

Rispetto a quanto è stato detto sinora sembra opportuno fare riferimento ad un esempio tratto dal campo giuridico per commentarlo secondo la prospettiva fin qui sviluppata. Si riporta, un caso processuale molto significativo estraendolo così com'è da una recente pubblicazione di Aleo⁵, riprendendo anche i suoi tagli (puntini di sospensione tra parentesi quadre e tonde), le sue aggiunte (riportati tra parentesi quadre) e i commenti. Si tratta di una sentenza del g.u.p. presso il Tribunale di Venezia del 24 gennaio 2013 n. 296 riguardante il caso di un imputato per pedofilia affetto da tumore alla base cranica, per il quale ha subito anche un intervento chirurgico.

Il caso:

¹ J. BACKSTRÖM, *From nonsense to openness – Wittgenstein on moral sense*, in E. DAIN, R. AGAM-SEGAL (eds.), "Wittgenstein's Moral Thought", Routledge, London and New York 2018, pp. 247-275, p. 247: «The heart of the ethical is neither public nor private; it is between us. It cannot be represented but it can be, indeed cannot but be, expressed – with moral life pervasively deformed, however, by our attempts at repressing this inevitable expression through moral misrepresentations, in more or less "rational" or "emotional" registers».

² F. CIMATTI, *Il senso della mente*. cit.

³ *Ivi*, pp. 207-210

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 43, §5.1361

⁵ S. ALEO, *Diritto penale e neuroscienze*, cit.

Pediatra vicentino sessantaquattrenne, consulente di una scuola elementare, è stato arrestato in flagranza, a seguito di esposti presentati da genitori, sospettato per diversi episodi, ripreso da una telecamera installata dagli investigatori, mentre compiva atti sessuali su una bambina di tre anni. Dopo l'arresto, il medico ha confessato altri episodi, dichiarando di aver agito sotto un impulso incontrollabile e per lui inspiegabile. Faceva risalire a circa un anno e mezzo prima dell'arresto la nascita di questo interesse sessuale per i minori. La difesa ha cercato di ottenere l'incapacità d'intendere e di volere.

Come si legge in sentenza, «La consulenza prodotta dalla difesa ha individuato una correlazione tra il cordoma del clivus [tumore alla base cranica] e il maturato orientamento pedofilo [dell'imputato]; la pedofilia acquisita, associata ad altri deficit cognitivi avrebbe inciso sulla capacità di intendere e di volere dell'imputato, impedendo a quest'ultimo il controllo degli impulsi».

«La perizia disposta dal giudice è giunta a conclusioni opposte escludendo che da quel tumore possano farsi discendere eventuali conseguenze sull'orientamento sessuale dell'imputato e sull'imputabilità del predetto».

Si legge ancora che «Nel corso delle operazioni di consulenza, [l'imputato] è stato altresì sottoposto all'esame del ricordo autobiografico (IAT). Si tratta di uno strumento che è stato sviluppato da Tony Greenwald e dai suoi collaboratori (Greenwald, McGhee e Schwartz, 1998) per studiare la forza dei legami associativi tra concetti rappresentati in memoria. Lo IAT viene somministrato attraverso il computer. Consiste in una serie di prove di categorizzazione: in ciascuna di queste prove al centro del monitor compare uno stimolo e al partecipante viene chiesto di classificarlo il più velocemente ed accuratamente possibile. Nelle indagini giudiziarie le classificazioni possibili sono due: la "versione dell'accusa" e la "versione della difesa". Il soggetto deve rispondere alle varie domande toccando un tasto. Le domande vengono ripetute, e il soggetto risponde prima toccando il tasto con la destra, poi con la sinistra. Si misurano in entrambi i casi i tempi delle risposte. A [l'imputato] sono state poste le domande: "Da sempre provo sentimento sessuale verso i piccoli", e "Da un anno sento il desiderio sessuale verso i minori". Il risultato (calcolato mediante procedura algoritmica) è stato pari a 0,15; tale valore indicherebbe che la traccia mnemonica che si trova nel cervello del [l'imputato] è rappresentata dalle frasi associate alla categoria "recente" (es. "Da un anno sento il desiderio sessuale verso i minori"). Gli esiti dello IAT confermerebbero quindi la ricostruzione dedotta dal predetto il quale in sede di interrogatorio avanti al GIP ha riferito che da circa un anno nutiva delle attenzioni sessuali verso le bambine».

«I CCTT di parte prospettano di poter spiegare l'attuale caso di pedofilia fornendo una spiegazione su base neurologica del caso».

(...)

«Secondo i consulenti diversi studi dimostrerebbero l'associazione tra la corteccia orbitofrontale e le funzioni esecutive che controllano il comportamento. In particolare, un danno delle regioni orbitofrontali sarebbe associato a disturbi del controllo esecutivo quali: impulsività, infantilismo, disinibizione e comportamenti sociali inappropriati».

(...)

«Affermano i consulenti che il tumore ha provocato effetti compressivi sulle regioni sovrastanti e circostanti, effetti compressivi a cui devono ritenersi causalmente riconducibili alcuni deficit cognitivi (deficit in senso morale, deficit di percezione del rischio) evidenziati dai test e i disturbi comportamentali maturati dal [l'imputato] (quali l'orientamento pedofilo e l'hobby ossessivo per la fotografia)».

«Sostengono i consulenti che l'orientamento pedofilo del [l'imputato] risale a circa un anno, un anno e mezzo prima dell'arresto come affermato dall'imputato in sede di interrogatorio); l'epoca indicata sarebbe coerente con i tempi di evoluzione del cordoma, un tumore a lenta crescita che produce i propri effetti dopo aver raggiunto una massa critica».

«Sul punto la versione dedotta dall'imputato circa la comparsa dell'interesse sessuale verso le bambine troverebbe conferma negli esiti dello I.A.T.». I consulenti, i medesimi consulenti dei casi precedentemente esaminati in questa sede¹, questa volta hanno somministrato il test (sulle associazioni presenti in memoria) all'imputato.

Questa volta il giudice non si è convinto, e l'imputato è stato ritenuto capace d'intendere e di volere all'epoca dei fatti e responsabile dei reati ascritti.

«I risultati dello A-Iat non possono ritenersi pienamente affidabili. Sono stati espressi dei dubbi circa l'utilizzabilità di tale procedura che secondo alcuni non è altro che un "lie detector" ossia una prova della verità e pertanto dovrebbe ritenersi non utilizzabile ai sensi dell'art. 188 c.p.p.². La disposizione in esame vieta l'utilizzo di metodi o tecniche idonei a influire sulla libertà di autodeterminazione e ad alterare il ricordo; sostenitori dello A-IAT in ambito giudiziario [?] affermano che tale procedura non altera bensì contribuisce a rilevare il ricordo e non sarebbe pertanto in contrasto con il divieto dell'art. 188 c.p.p.. [Questo giudice mette un altro punto, di chiusura, dopo il punto dell'abbreviazione, per sicurezza. Li mantengo, fedelmente, malgrado la ribellione del mio correttore automatico] Va però rilevato che lo A-Iat ha avuto fino ad oggi limitata applicazione in ambito giudiziario (è stato di recente utilizzato in un procedimento avanti al GUP di Cremona definito con sentenza in data 19/17/11 [sic], prodotta in copia dalla difesa [il nostro terzo caso]); trattasi di una metodologia di carattere sperimentale i cui risultati non possono essere ritenuti indiscussi. In particolare non può escludersi che il ricorso, soprattutto se riferito, come nel caso in esame, a situazioni complesse, e protrattesi nel tempo possa essere frutto di suggestioni o autoconvincimenti». «Non può ritenersi provato l'assunto secondo cui [l'imputato] dopo l'intervento chirurgico aveva risolto l'interesse sessuale verso i minori (il che confermerebbe la dedotta correlazione tra il tumore e il mutato orientamento sessuale). Come evidenziato dal prof. [...] all'udienza del 21/11/12, alla data dei colloqui, [l'imputato] era ormai da lungo tempo provato dalla malattia, dal lungo periodo di custodia cautelare, dalla pendenza dell'indagine che si protraeva da diversi mesi per fatti gravi e da cui era derivata una notevole esposizione mediatica. Appare verosimile che in una situazione così complessa e articolata [l'imputato], più che aver risolto il problema della pedofilia, possa aver accantonato le problematiche inerenti alla sfera sessuale».³

Alla luce di quanto abbiamo detto sin qui, possiamo affermare che il consulente di parte assume come presupposto psicologico di base quello di una mente cognitiva, così come se n'è parlato sopra. Il modello psicologico che sta alla base dello strumento di valutazione utilizzato è quello secondo cui la via di accesso alla "verità" è per il soggetto più diretta rispetto al percorso seguito dalla "menzogna"⁴. Si tratta di una prospettiva sul soggetto di facile intuizione e che da un certo punto di vista, in effetti, rende questo strumento di valutazione molto simile, almeno nei principi di base, ad una macchina della verità. Qui si ha un soggetto autocosciente, con delle rappresentazioni mentali ben precise delle quali egli sa se esse siano vere oppure false. Il presupposto è che si ha un soggetto che a se stesso dice sempre la verità, dunque egli sa o sa riconoscere quali tra le sue rappresentazioni mentali siano vere oppure false. Il problema della menzogna quindi si pone per "gli altri", coloro che dall'esterno non

¹ In questo articolo l'autore riporta diversi casi, quello qui riportato è il quarto. Il consulente in materia neuropsicologica di questo e degli altri casi è il prof. Sartori.

² Art. 188 c.p.p., Libertà morale della persona nell'assunzione della prova. 1. Non possono essere utilizzati, neppure con il consenso della persona interessata, metodi o tecniche idonei a influire sulla libertà di autodeterminazione o ad alterare la capacità di ricordare e di valutare i fatti.

³ S. ALEO, *Diritto penale e neuroscienze*, cit., pp. 182-184.

⁴ *Ivi*, p. 186.

hanno accesso diretto alla coscienza del soggetto, ai contenuti di essa. Si ripresenta qui il tema di un'interiorità del soggetto rispetto alla quale egli sa quel che vero rispetto a se stesso e gli altri no, infatti, essi devono imbastire un processo perché la verità venga accertata.

Da un ascolto psicoanalitico si potrebbero cogliere almeno due aspetti controversi su quanto riportato di questa sentenza. Il primo è relativo al grado di consapevolezza del soggetto rispetto alla propria malattia o al proprio malessere. Il secondo aspetto è quello relativo al fatto che l'imputato afferma di aver agito «sotto un impulso incontrollabile e inspiegabile». Rispetto al primo punto si tratta di una questione di non poca importanza dal punto di vista psicoanalitico, in quanto ancor prima di avere un effetto causale materiale al livello neurobiologico il tumore potrebbe averlo in quanto evento significativo per il soggetto. L'incontro traumatico col significante "tumore" produce certo una risonanza di senso nel soggetto che non è detto sia senza effetti. Vi è una distanza, una separazione, una divisione tra il soggetto e il corpo che si instaura grazie al linguaggio. Dunque, in questo caso ancor prima dell'evento in quanto causa bisognerebbe tener presente del senso implicato nella rappresentazione del tumore per il soggetto, dunque di quell'ordine di ragioni che lo muovono. Per sapere se nell'evento sia implicato qualcosa dell'ordine del senso e in che misura bisognerebbe ascoltare il soggetto e valutarlo da un punto di vista biografico e non solo in termini di stimolo-risposta, come fa il consulente.

Per quanto concerne il secondo punto si tratta di una questione ancor più problematica. È come quando in analisi si ascoltano dei pazienti che in preda alla coazione a ripetere si presentano come vittime impotenti del proprio disagio psichico allo psicoanalista. Il paziente è una vittima parassitata dai propri stessi sintomi dai quali non riesce a trarre una propria indipendenza, egli è come obnubilato e impotente rispetto a qualcosa di incontrollabile che non cessa di ripresentarsi. In ambito clinico (in particolare con le nevrosi) si crede a quanto il paziente riporta, ma rispetto a tale posizione soggettiva il professionista impara a diffidare: nell'ascolto psicoanalitico si coglie una sorta di "falsa coscienza" nel dire del soggetto rispetto ai propri sintomi¹. In effetti, la questione è molto controversa già nella formula stessa con cui la si presenta. Si ha un soggetto che si sceglie di ascoltare in ambito giuridico in quanto autocosciente e trasparente a se stesso rispetto ai propri stati psicologici interiori, e che dal canto suo però ci dice di essere in preda ad una forza incontrollabile.

In questo caso di giurisprudenza la questione si pone al livello eminentemente logico: come si fa a credere alla sincerità di un soggetto che ci dice essere non pienamente capace di controllare se stesso e, quindi, di non essere del tutto soggetto? È una contraddizione che richiama in qualche modo il paradosso del mentitore la cui unica verità che potrebbe dire sarebbe «io mento». In altre parole, come si può procedere alla valutazione psicologica seguendo una prospettiva di soggetto autocosciente, riflessivo e trasparente a se stesso, se al contempo si dà per buono che la mente dell'individuo sia

¹ In questo senso si coglie una tensione tra la libertà soggettiva e la coazione a ripetere. In psicoanalisi si fa esperienza di un soggetto che soffre ma che al tempo stesso chiede, in qualche modo, di guarire; il che pone una sorta di estraneità del soggetto rispetto a se stesso, alla propria stessa sofferenza. Rispetto a tale questione, già Freud affermava che le resistenze alla cura sono dell'Io del paziente, la cui parte inconscia attiva delle difese contro il ritorno del rimosso, cioè contro la presa di coscienza dei contenuti inconsci. L'Io del paziente al tempo stesso chiede la cura e resiste alla cura. Si vedano: S. FREUD, *Al di là del principio di piacere* (1920), in Id., *Opere 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 188-249, pp. 204-206; S. HEENEN-WOLFF, *Psychanalyse pour une certaine liberté*, De Boeck Supérieur, Louvain la Neuve, 2007; D. ALPARONE, *Diritto e psicoanalisi, due discorsi a confronto: il delitto colposo e la responsabilità psicoanalitica*, in S. ALEO (a cura di), *Criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, cit., pp. 545-567.

sconvolta da fattori neurologici? Delle due una: o si dà per buono che il soggetto sia spinto da forze incontrollabili e, soprattutto, *inspiegabili*, oppure il soggetto, essendo trasparente a se stesso, può esser ritenuto affidabile di quanto afferma rispetto a ciò che è vero o falso nella sua mente.

Per concludere questo commento faremmo altre due osservazioni. La prima sarebbe quella relativa al motivo per cui il danno neurologico si sia espresso proprio con il comportamento pedofilo anziché un altro. Anche qui, a nostro parere, si tratta di una questione che non è spiegabile se si rimane all'interno dell'orizzonte del meccanicismo fisicalista. Ammesso che sia vero che il tumore abbia un qualche effetto causale nell'espressione di un comportamento deviante, perché il pediatra ha cominciato ad avere una condotta da pedofilo e l'indebolimento delle aree orbitofrontali non si è espresso in un'altra forma? Dovremmo pensare che esistono delle zone limbiche che possono essere associate col desiderio sessuale pedofilo e il pediatra sarebbe stato vittima di un'eccessiva stimolazione di queste aree? Da quanto riportato nella sentenza non ci sembra che quest'ipotesi sia presa in considerazione, e forse le neuroscienze devono ancora scoprire una cosa del genere. Tuttavia, si potrebbe ricorrere ad una spiegazione più semplice e non di carattere causale neurofisiologico: il pediatra ha sviluppato comportamenti sessuali abnormi proprio perché il contesto sociale in cui si trovava ad operare gli offriva questo; perché insomma vi è tutta una dimensione di relazioni e situazioni sociali in cui è "normale" che un uomo adulto estraneo (un pediatra) rimanga da solo con un bambino. Questa è una spiegazione che già implica un senso immanente alle pratiche sociali condivise in cui non vi è bisogno di ricorrere ad una spiegazione causale posta nell'al di là, in un'ipotetica interiorità soggettiva. E ancora, sempre su questo versante, si potrebbe anche aggiungere che è verosimile che a monte della scelta stessa da parte del soggetto (all'epoca sano) di lavorare come pediatra, di avere quindi un contatto e una vicinanza assidui con i bambini, vi fosse un interesse personale, il quale però si è successivamente presentato alla coscienza del soggetto trasformandosi in maniera abnorme e prendendo quella forma solo nell'anno prima dei fatti accaduti. In altre parole, già nella scelta stessa di diventare pediatra e poi nello sviluppo di certe pratiche sessuali abnormi anziché di altri tipi di comportamento vi è qualcosa di specifico e proprio del soggetto, quindi qualcosa dell'ordine del senso che sfugge alla causalità neurocerebrale. Si tratta di un'ipotesi che potrebbe essere in qualche modo esplorata solo a partire da un ascolto del soggetto che sia attento alla biografia di quest'ultimo, il quale però permette di pensare la questione ancora in termini del senso che è implicato nell'agire umano e che si pone al di là di ogni spiegazione determinista.

La seconda osservazione conclusiva riguarderebbe la questione dell'intenzionalità, di cui si è parlato in qualche modo dinanzi, e del suo rapporto con l'accertamento neurobiologico. A partire da quanto detto, infatti, è plausibile pensare l'intenzione come uno stato mentale la cui consistenza sarebbe data da degli stati neurofisiologici ad essa corrispondenti? È possibile risolvere la questione dell'intenzionalità (cioè dell'imputabilità) riducendo il soggetto al sostrato neurocerebrale? L'intenzione si trova proprio fisicamente *nel* cervello? A partire da quanto si è detto in questo capitolo ci sembra evidente che tali domande sono mal poste e implicano un punto di partenza sbagliato. Si avrebbe ancora qualcosa da dire in merito, ma riteniamo opportuno riprendere la questione nelle riflessioni finali cercando di connetterla in maniera più stringente con il modello di soggettività psicoanalitica.

3. Conclusione. Ancora sui limiti del riduzionismo

Come si è cercato di mostrare in questo capitolo, la critica alla prospettiva cognitiva prende le mosse innanzitutto dal superamento della concezione empirista del processo di conoscenza. La negazione della mente come riflesso della realtà, della conoscenza come rispecchiamento del “mondo esterno”, sono alla base di una certa concezione del linguaggio come struttura che dà forma alla realtà, compresa quella psichica. Il linguaggio costruisce e modella la nostra esperienza, la percezione che abbiamo anche di noi stessi e del mondo, e, ciò facendo, produce un’estraneità interna alla soggettività stessa. L’abbiamo definito in termini di “esilio” del soggetto dalla possibilità di accedere effettivamente del tutto alle proprie sensazioni, alla propria interiorità e renderli totalmente esprimibili. Il linguaggio non è dunque solo uno strumento di comunicazione ma qualcosa che struttura le fondamenta stesse della vita umana, connotando la vita in civiltà.

Per certi versi, si potrebbe dunque dire che la soggettività è possibile solo a partire da tale socializzazione originaria della realtà, dalle pratiche sociali attraverso cui l’“esperienza intima” prende forma e significato. Che non esista linguaggio privato, cioè un’esperienza prelinguistica, implica che il significato non è una corrispondenza diretta tra il linguaggio e la realtà, ma è prodotto e riproduce una serie di pratiche sociali e di contesti entro cui gli atti assumono un senso. In tale slittamento del significato si è detto risiedere una certa opacità della coscienza individuale rispetto a se stessa. L’impossibilità di essere trasparente e coincidere con sé stessi implica una perdita dell’ideale cognitivo della coscienza riflessiva, con una prevalenza della dimensione irriflessa e, quindi, di un Io de-psicologizzato: soggetto svuotato da tutte le proprie funzioni ideali di sintesi, da quell’ideale di continuità che un soggetto ha rispetto a se medesimo. C’è un nucleo di reale, in senso lacaniano, che resiste *alla* soggettività e che si dà proprio a partire da quell’incontro fondamentale (e mitico) dell’individuo con la dimensione sociale, con la civiltà. Questione che si avrà modo di trattare meglio nel prossimo capitolo.

Il fine di proporre una tale prospettiva anti-psicologica è proprio quello di uscire dalla logica cognitiva che inevitabilmente porta a quella riduzionista neuroscientifica, proprio cioè nel tentativo di “dare corpo” alle sostanze e alle entità psicologiche. La prospettiva riduzionista, dal canto suo, ricade in un’ideale di aderenza del significante al significato e della parola al referente reale, tant’è che le neuroscienze in qualche modo tendono a oggettivare in mappature del funzionamento mentale le varie dimensioni che concernono la cosiddetta interiorità psicologica, in una concezione del linguaggio come insieme (chiuso) di etichette. La corrispondenza diretta significante-significato-referente è ciò che può definirsi “metalinguaggio”, per il quale, grazie a un’equivalenza fondamentale nel rapporto tra codici e segni linguistici, è possibile rendere il linguaggio un insieme chiuso in cui sarebbe possibile attribuire una significazione precisa e concreta a ogni segno, a ogni parola. Le funzioni mentali vengono così ridotte alle strutture cerebrali, e il cervello, da parte sua, prende il posto del soggetto.

Da qui derivano, a nostro avviso, una serie di equivoci linguistici per i quali un cervello potrebbe “pensare”, “decidere”, “ricordare”, “valutare”, “progettare” etc., cioè svolgere una serie di azioni che solamente un soggetto può fare. L’utilizzo di certe espressioni è di per sé contraddittorio, proprio per il motivo che si è cercato di mostrare dinanzi, cioè che tali azioni sono possibili solo entro un contesto “umano”, “sociale”, di attribuzione di senso, cosa che a sua volta implica la nozione di soggetto. Un cervello non può giocare a scacchi. Esso al massimo può compiere delle mosse secondo dei calcoli di

anticipazione delle mosse future, ma di fatto non sta giocando, per giocare serve qualcosa di più che è irreperibile nella massa cerebrale. Questo tipo di vicolo cieco è proprio ciò che si intende dire quando si afferma che “non esiste metalinguaggio”, cioè che dall’ordine del linguaggio non si può uscire facendo riferimento a un oggetto concreto esterno, proprio perché questo una volta posto è già all’interno del dominio linguistico. Da ciò deriva che l’idea di ricondurre ogni regola esplicativa ad un unico “gioco linguistico” (le ragioni alle cause) implica la credenza nell’illusione dell’esistenza di un metalinguaggio¹. In questo senso, la prospettiva qui sviluppata sul riduzionismo scienziato come forma di credenza al metalinguaggio, è confacente con le considerazioni di Morse riportate nel primo capitolo, secondo cui il diritto e le neuroscienze non possono davvero incontrarsi poiché si tratta di due approcci che si stagliano su uno sfondo di significati e presupposti differenti. Il soggetto del diritto implica la responsabilità laddove il meccanicismo la esclude, dunque è più corretto trattarle come due logiche irriducibili l’una all’altra.

Si potrebbe aggiungere che, proprio in critica a ogni forma di metalinguaggio, e dunque di riduzionismo, si trova tutta una temperie culturale che può essere ricondotta all’epistemologia della complessità, al postmodernismo e al pensiero debole. Non a caso, Umberto Eco, nello storico scritto *L’antiporfirio*, privilegiava il modello dell’enciclopedia per render conto del linguaggio anziché quello del dizionario, in quanto il primo è un modello di rimando infinito della significazione a una molteplicità di saperi e di contesti di riferimento specifici, mentre il secondo sarebbe un’ideale di impossibile staticità del linguaggio². Insomma, se il dizionario risponde alla logica di un linguaggio i

¹ F. CIMATTI, *Il senso della mente*, cit., p. 214: «Non c’è un gioco linguistico più importante degli altri, non c’è un metalinguaggio (sia questo la logica, oppure la scienza, o anche la filosofia riduzionistica) che possa determinare quale pratica linguistica sia fondata e quale no, quale sia connessa direttamente al mondo e quale solo in modo derivato».

² Su questo punto circa la possibilità di un metalinguaggio, cioè di un punto esterno che permetta di concepire come chiuso l’insieme del linguaggio, ci pare molto opportuno richiamare ciò che rileva Eco nel suo ormai storico scritto su *L’antiporfirio*, del quale riportiamo di seguito alcuni passi. U. ECO, *L’antiporfirio*, in G. VATTIMO, P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 52-80: «deve essere chiaro che le nozioni di dizionario ed enciclopedia sono nozioni teoriche, appartenenti alle categorie di una semiotica generale, e in principio non hanno nulla in comune con quelli che sono detti i dizionari o le enciclopedie “in carne e ossa”». «Quello che si cercherà di mostrare in questo saggio è che l’idea teorica di un dizionario è irrealizzabile e che ogni dizionario è irrealizzabile e che ogni dizionario rigoroso contiene elementi di enciclopedia che ne minano la purezza. In tal senso appare irrealizzabile l’idea di un pensiero forte del linguaggio» (p. 57). «Se un dizionario è una enciclopedia mascherata allora l’enciclopedia è l’unico mezzo con cui noi possiamo rendere ragione, non solo del funzionamento di una data lingua, non solo del funzionamento di qualsiasi sistema semiotico, ma anche della vita di una cultura come sistema di sistemi semiotici interconnessi» (p. 74). «Un pensiero semantico a enciclopedia è debole non nel senso che non riesca a spiegare come usiamo il linguaggio per significare. Ma sottomette le leggi della significazione alla determinazione continua del contesto e delle circostanze. Una semantica incorpora la pragmatica (il dizionario incorpora, sia pure semiotizzata, la conoscenza del mondo). Ciò che rende fruttuosamente debole l’enciclopedia è il fatto che di essa non si dà mai rappresentazione definitiva e chiusa, e che una rappresentazione enciclopedica non è mai globale ma sempre locale, viene fornita in occasione di determinati contesti e circostanze, costituisce una prospettiva limitata sull’attività semiotica» (p. 75). «Il progetto di una competenza enciclopedica è governato da una metafisica (molto influente) che si può esprimere attraverso la metafora del labirinto (che a propria volta rinvia al modello topologico della rete polidimensionale. L’albero di Porfirio rappresenta (sempre, nel corso della storia del pensiero forte) Il tentativo di ridurre il labirinto, polidimensionale, a uno schema bidimensionale. Ma abbiamo visto che l’albero rigenera a ogni passo il labirinto (delle differenze)» (p. 76). «[...] una rete di alberi aperta in ogni direzione crea rizoma, il che significa che ogni sezione locale del rizoma può essere rappresentata come un albero, purché si sappia che si tratta di una finzione dovuta a ragioni di comodità provvisoria; non si dà descrizione globale del rizoma, né nel tempo né nello spazio, il rizoma giustifica e incoraggia la contraddizione: se ogni suo nodo può essere connesso con ogni altro suo nodo, da ogni nodo si può pervenire a ogni altro nodo, ma da ogni nodo si può anche non riuscire mai a pervenire

cui elementi sono definiti in astratto secondo un codice ben fissato, l'enciclopedia riscopre la parola come flusso continuo e pressoché infinito di significati, come infinite sono le branche del sapere e i contesti di utilizzo da cui le parole traggono il loro senso. Lo stesso Wittgenstein, infatti, aveva un'idea precisa di cosa fosse e a cosa servisse effettivamente la definizione del significato: «Ricorda che a volte chiediamo definizioni, non per il loro contenuto, ma per la forma della definizione. La nostra è una richiesta architettonica; la definizione è come un finto cornicione che non sorregge nulla»¹. Inoltre, un discorso simile a quello della differenza tra enciclopedia e dizionario si potrebbe fare a proposito del rapporto tra mappa e territorio proprio riprendendo la metafora di Cassou-Noguès dinanzi citata, cioè che le neuroscienze offrono una mappatura del cervello quando la soggettività risiede altrove, ne è eccedente e non può esser ridotta ad essa². Si tratta cioè di non intendere un modello di sapere come esaustivo di tutta la realtà e al quale si possa ricondurre la molteplicità dei saperi:

L'errore consiste nel "vivere nel modello", scambiandolo per il reale [...]. E questo è lo scientismo più pericoloso, perché non si limita ad assumere la scienza a modello di razionalità, ma piuttosto ritiene i modelli costruiti dalla scienza come immediatamente referenziali, esplicativi della realtà in quanto tale, e di conseguenza pensa che possano essere estesi anche ad altri campi del reale senza rendersi conto dei diversi livelli di organizzazione e del modo in cui i fenomeni possono dare origine a nuove totalità governate da leggi aventi altre caratteristiche: è appunto quanto avviene quando si tenta di applicare la meccanica ai fenomeni biologici o sociali, operando delle semplificazioni e idealizzazioni che fanno perdere il carattere peculiare dei sistemi osservati.³

È evidente come tali questioni epistemologiche siano direttamente connesse alla questione della pretesa di ridurre il soggetto, giuridicamente inteso, a quello delineato dalle neuroscienze. L'utilizzo delle neuroscienze per naturalizzare le funzioni mentali implica del resto uscire dalla logica della responsabilità che è centrale nella logica del diritto. Si ricordi che la responsabilità è esclusa proprio perché il diritto e le neuroscienze appartengono a due domini logici e di spiegazione differenti. La responsabilità implica un soggetto libero di scegliere dei valori e dunque offre una proiezione di senso, cosa che nello scambio di neurotrasmettitori e segnali elettrici del modello organicista manca. In questo senso, possiamo sostanzialmente affermare che «i tentativi di esplorare la effettiva "volontà" del soggetto in azione mediante mezzi di indagine cerebrali risultano riduttivi della complessità del problema del "libero arbitrio" e delle sue ricadute sul piano dell'accertamento giudiziario della responsabilità»⁴.

Quella del movente di un'azione è un aspetto fondamentale a livello giuridico, se si pensa che è ciò da cui si parte nella determinazione dell'eventuale intenzionalità che risiede in un certo atto. In effetti, la logica sulla quale insiste il programma forte di rifondazione naturalistica delle neuroscienze risponde perfettamente all'esigenza di accertamento da parte del giudice in sede giuridica. Il fatto cioè che si

allo stesso nodo, tornando sempre al punto di partenza, e quindi nel rizoma è altrettanto vero asserire che *se p allora q* e *se p allora non q*; del rizoma si danno sempre e solo descrizioni locali; in una struttura rizomatica priva di esterno, ogni visione (ogni prospettiva su di essa) proviene sempre da un suo punto interno» (p. 78).

¹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 113, §217.

² Sul rapporto tra mappa e territorio in Wittgenstein si veda ad esempio L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, cit., pp. 77-78.

³ Cfr. F. CONIGLIONE, *La complessità al crocevia tra teoria e realtà: contro i crampi epistemologici*, cit., p. 42.

⁴ S. DI NUOVO, *Responsabilità, colpa e loro valutazione: un approccio psicologico*, in S. Aleo, *criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, cit., pp. 515-543, p. 529.

possa dimostrare in concreto, per esempio, se in un certo soggetto sia possibile la presenza o meno una determinata motivazione, di un'intenzione lucida di compiere un determinato atto, la capacità di agire moralmente etc., risponde a un'esigenza di oggettività che spesso le scienze psicologiche non riescono a garantire con certezza. Ciò che quindi si è cercato di dimostrare è che le neuroscienze si pongono in una certa continuità con i presupposti metafisici della psicologia e del diritto che implicano un soggetto come sostanza:

nella visione tradizionale, tipicamente riduzionista, il soggetto è inteso astrattamente, come un'entità "sostanziale", cioè perennemente identica a se stessa. Retaggio del principio di identità di Aristotele, il Soggetto, dunque, possiede la stessa consistenza stabile dell'oggetto: è considerato una struttura immutabile, come immutabile ed eterna sarebbe la Realtà oggettiva che al soggetto toccherebbe rispecchiare «così come effettivamente è», senza gravarla di interferenze, appunto, "soggettive".¹

Potremmo dire dunque che il riduzionismo naturalista si pone sul versante uguale e opposto a quello della psicologia, rispetto alla quale offre delle risposte finalmente oggettive, e, dunque, condivide la stessa premessa metafisica di un soggetto-sostanza. Del resto, da un punto di vista epistemologico, potremmo dire che ogni scienza sia «*letteralmente fondata* su una metafisica che regge e dirige le ricerche degli inconsapevoli scienziati»².

Di contro a tale discorso, invece, proprio per uscire dalle dicotomie oggettivo-soggettivo, interiorità-esteriorità, e per depurare il soggetto da ogni sostanzialità e psicologia, vi è l'apporto della proposta lacaniana in congiuntura con la filosofia critica di Wittgenstein. Attraverso tale approccio, sarebbe possibile svuotare la soggettività in pratiche di costruzione sociale del senso, liberarla cioè dalla concezione solipsista. È proprio a partire da una soggettività priva di sostanza, da un soggetto vuoto, che si partirà per approfondire meglio il ruolo del diritto nel processo di soggettivazione da un punto di vista psicoanalitico. Ciò rispetto a cui finora ci si è confrontati è un soggetto vuoto ma che, in quanto tale, come si cercherà di mostrare nel prossimo capitolo, porta sempre con sé una qualche responsabilità. In questo senso ci si trova pienamente d'accordo con quanto afferma il giurista Milazzo sul problema del riduzionismo:

Ed è così che l'"io" inizia a ritirarsi [...] fino a sparire del tutto: noi non siamo, è vero, il *nostro* cervello, ma neppure i *nostri* corpi, i *nostri* geni, il *nostro* ambiente, la *nostra* storia, le *nostre* credenze, i *nostri* desideri, non siamo il *nostro* carattere, ma neanche il *nostro* spirito o la *nostra* anima o la sostanza della quale siamo fatti. Noi non siamo nulla di tutto questo, anzi, noi non siamo nulla, e proprio per questo possiamo essere chiamati a rispondere dei nostri atti. Se fossimo qualcosa, la nostra volontà ne sarebbe conseguenza (o non sarebbe *nostra*) e cesserebbe per ciò solo di essere libera.³

Nel capitolo seguente si vedrà dunque quale peso possa avere la funzione del diritto nel processo di soggettivazione così com'è concepito dalla psicoanalisi, mostrando, infine, quali siano le implicazioni della prospettiva psicoanalitica sulla soggettività in ambito criminologico. Se, infatti, il soggetto è innanzitutto il risultato di un gioco linguistico, si vedrà meglio che tale gioco è soprattutto sostenuto dalla dimensione sociale del riconoscimento e dall'istituzione giuridica che la veicola. Inoltre, la

¹ G. GEMBITTO, A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, LeLettere, Firenze 2013, p. 96.

² F. CONIGLIONE, *Popper addio*, cit., p. 115.

³ L. MILAZZO, *Liberi tutti? Alcune considerazioni su libero arbitrio e colpevolezza*, cit., p. 144.

psicoanalisi ci permetterà di cogliere la relazione tra soggettivazione e riconoscimento, non solo nel suo aspetto formale, quale sarebbe colto da un punto di vista giuridico e filosofico, ma anche su un piano materiale¹ in termini di effetti che il simbolico ha sulla soggettività.

¹ L'aggettivo "materiale" non è qui usato a caso. Il suo utilizzo si basa sull'osservazione di Lacan circa il fatto che la psicoanalisi riprende il principio di causalità e in particolare, tenendo conto delle quattro cause aristoteliche, la causa materiale. Si potrebbe dire, quindi, che la causa materiale, di cui si fa esperienza in psicoanalisi, è la causa significativa. L'incontro col significativo è per il soggetto sempre qualcosa di traumatico. A nostro modo di vedere, nella differenza tra causa e ragione, la clinica psicoanalitica si porrebbe sul lato della causa, proprio perché essa non è un'ermeneutica, non è un processo di decodifica e di produzione di senso. Il riferimento alla causa materiale serve proprio a render conto del trauma come effetto di rottura del senso, di divisione del soggetto. Ancora una volta, dunque, la psicoanalisi assume un paradigma epistemologico *sui generis*, che non risponde al modello di spiegazione causale di tipo meccanicista, ma non è nemmeno del tutto riducibile all'ermeneutica, al paradigma proprio delle scienze umane. A tal proposito si vedano: J. LACAN (1966), *Propos sur la causalité psychique*, in Id. *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), tr. It. *Discorso sulla causalità psichica*, in Id. *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 145-187; Id. (1966), *La science et la vérité*, in Id. *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), tr. It. *La scienza e la verità*, in Id. *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, pp. 859-882; J.-A. MILLER, *Causa et consentimento*, cit.; C. LICITRA ROSA, *Dall'impasse delle neuroscienze all'impasse della scienza*, cit.; D. COSENZA, *La psicoanalisi tra ermeneutica e epistemologia*, in M. RECALCATI (a cura di), *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea: i problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 137-161; D. ELEB, *De la causalité psychique aux quatre causes du sujet chez Lacan*, in Id., *Figures du destin: Aristote, Freud et Lacan ou la rencontre du réel*, Toulouse (Francia), ERES 2004, pp. 36-42; S. Benvenuto, *Wittgenstein and Lacan reading Freud*, cit.

Parte II

Il processo di soggettivazione oltre il dato biologico

Capitolo I

L'autonomia come costruzione e prodotto sociale e i suoi limiti

Introduzione: la nozione di autonomia

Da quanto si è detto nel capitolo precedente si può dedurre che l'azione di un individuo si inserisce in una serie di scambi di significati che sono immanenti alla dimensione sociale stessa in cui l'attore è calato. Da ciò si è dedotto che la prospettiva riduzionista non tiene conto del fatto che solo la dimensione sociale possa dare un senso all'azione, in cui cioè vi sia una soggettività intenzionale che attribuisce significato sulla base del contesto di riferimento. Le neuroscienze si occupano quindi di descrivere il funzionamento del sistema nervoso, il quale sta su un altro piano logico rispetto a quello che definisce la soggettività. Per questo motivo è difficile sul piano pratico, come gli stessi psicologi più addentro al rapporto tra diritto e psicologia fanno notare¹, e per molti versi logicamente contraddittorio che le neuroscienze possano dare delle risposte davvero esaustive, e talvolta pertinenti, riguardo il soggetto del diritto.

Attraverso il riferimento alla filosofia di Wittgenstein, si è cercato di mostrare come la prospettiva cognitiva sul soggetto sia un modello valido entro certi limiti. Si è parlato, infatti, di questo approccio come un'illusione che è ricercata dallo stesso soggetto e che la psicoanalisi rende evidente. In alternativa al soggetto come sostanza, che si riedita nelle neuroscienze sotto la forma di un monismo materialista, si è proposta una concezione differente del linguaggio rispetto a quello che sottende la logica riduzionista. Il linguaggio non serve a rappresentare le cose del mondo, non è un insieme di etichette, non serve a comunicare stati mentali interiori, ma struttura l'esperienza stessa del mondo, coincide col pensiero stesso, produce l'esperienza soggettiva.

In maniera simile, l'intenzione non ha davvero un "luogo" psicologico, cioè non è un oggetto individuabile, scisso dall'azione cui essa si riferisce. Essa non sta nell'interiorità psicologica del soggetto (cioè la mente), ma è il risultato di una serie di attribuzioni di senso a un'azione. Dal canto suo, Descombes nota che la questione dell'autonomia si gioca ancora una volta sul piano immanente del significato socialmente determinato del termine e della capacità -di seguire una regola, alla stregua di come avviene per l'azione intenzionale². Perché un'azione sia frutto di una deliberazione dell'individuo, cioè sia il risultato di un processo decisionale connotato di quelle caratteristiche propriamente "umane",

¹ S. DI NUOVO, *Responsabilità, colpa e loro valutazione: un approccio psicologico*, in S. Aleo, *criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, cit., pp. 515-543, p. 529: «[...] il modello psicologico "popolare" della persona e della responsabilità non viene sostanzialmente messo in discussione dal neuro-determinismo. Fino a quando non sarà dimostrato in modo conclusivo che gli esseri umani non possono essere guidati dalla propria ragione e che gli stati mentali non hanno un ruolo nello spiegare il comportamento, il modello psicologico di responsabilità finora seguito (ed applicato in campo giudiziario) è giustificato».

² V. DESCOMBES, *Postface (2017)*, in Id., *Complément de sujet*, cit., pp. 491-507, pp. 501-502: « [...] la réflexion de Wittgenstein sur le thème du *suivi d'une règle* a profondément modifié la manière dont nous pouvons aujourd'hui poser la question de l'autonomie humaine. Elle nous permet en effet d'échapper au cercle vicieux en lui substituant le cercle familier de l'apprentissage. Comme le dit le proverbe : c'est en forgeant qu'on devient forgeron (*fit fabricando faber*). Autrement dit, il faut accepter d'être d'*abord* incompetent et, pour cette raison, en situation d'hétéronomie, si l'on veut pouvoir sortir un jour de cet état ».

che detto giuridicamente caratterizzano un soggetto come “capace di intendere e di volere”, bisogna che l’agente tenga conto delle istanze sociali che ne regolano la possibilità o meno. In altre parole, bisogna che un soggetto conosca già le regole riguardo un certo contesto d’azione che la società impone perché possa comprenderle e seguirle. Stesso discorso varrebbe, in una certa prospettiva, per la nozione di autonomia: bisogna presupporre l’autonomia perché essa possa darsi effettivamente ed esprimersi in azioni frutto di deliberazioni che tengano conto dei limiti normativi, delle regole poste socialmente. In questa dinamica è implicato un certo processo di “apprendimento” da parte del soggetto che permetterebbe di divenire autonomo, nel quale:

Noi vi riconosciamo il *circolo morale* dell’autonomia, la quale è qui intesa nel senso delle attitudini acquisite attraverso l’esercizio, e non il *circolo vizioso* dell’autoposizione di un soggetto che dovrebbe diventare a partire dal suo atto l’agente del suo atto. Io parlo di un circolo morale per sottolineare che l’esercizio punta a sviluppare nell’agente delle capacità di agire, delle disposizioni ad agire, delle attitudini, delle abitudini, quindi dei *costumi*.¹

Dunque, anche per quanto riguarda la nozione di autonomia l’approccio filosofico che si richiama al pensiero di Wittgenstein pone la questione non sul piano delle caratteristiche proprie alla personalità del soggetto, ma le proietta sulle istanze sociali entro cui questi viene a trovarsi. A questo punto, si pone la questione di cosa si debba intendere concretamente per “autonomia”, dato che l’intenzione di un’azione è “estrinseca” rispetto alla psicologia dell’individuo che la compie.

Ci sembra opportuno, quindi, approfondire in questa sede la nozione filosofica di autonomia rapportandola al contesto giuridico. Si avrà modo di vedere come tale nozione ci condurrà a delle riflessioni di carattere psicoanalitico sulla costruzione del soggetto e sulla criminologia. Per far riferimento al concetto filosofico di “autonomia” si riprenderà il contributo del filosofo Axel Honneth, ex-direttore dell’Istituto di ricerche sociali di Francoforte (la celebre “Scuola di Francoforte”), il quale pone in maniera importante l’accento sulla questione del riconoscimento quale momento fondamentale nel processo di soggettivazione. Si tratta di una prospettiva sull’autonomia molto importante e che tra le altre prospettive filosofico-politiche attuali² è quella forse più significativa per noi, visto che utilizza dei riferimenti psicoanalitici e ha delle ricadute dirette in ambito giuridico.

1. Axel Honneth: l’autonomia come libertà sociale

Sulla tematica dello sviluppo dell’autonomia morale individuale, sono stati svolti degli studi empirici molto interessanti in Brasile in riferimento ad alcune riforme sociali piuttosto importanti che sono state attuate durante il governo Lula (2003-2011). In uno studio, sono stati intervistati alcuni soggetti che

¹ Id., *Complément de sujet*, cit., pp. 487-488, corsivo dell’autore, trad. nostra.

² Un recente testo di Honneth sul riconoscimento ci sembra abbastanza efficace nella trattazione delle teorie del riconoscimento cogliendo i punti di differenza tra le diverse prospettive sul tema, come quello di J. Butler che non tratteremo in questa sede, e proponendo delle possibili vie di unificazione teorica di tutte le prospettive sul riconoscimento: A. HONNETH (2018), *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte* (Berlin: Suhrkamp), tr. it. *Riconoscimento. Storia di un’idea europea*, Feltrinelli, Milano, 2019. Si veda anche K. SANG ONG-VAN-CUNG, *Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler*, “Archives de Philosophie”, Vol 73, N. 1, 2010, pp. 119-141. Inoltre, per una trattazione filosofica sistematica della nozione di autonomia, libertà individuale, libero arbitrio, si vedano anche: J. CHRISTMAN, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in “The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Spring 2018 Edition), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/>>; A. DA RE, *Filosofia Morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, Milano; S. ALEO, *Criminologia e sistema penale*, CEDAM, Padova, 2011.

ricevevano l'indennità dal Programma *Bolsa Família* (PBF), piano assistenziale attuato dal suddetto governo¹. Si tratta di un piano di aiuti rivolto a soggetti e famiglie appartenenti a classi sociali povere e poverissime, cioè in condizioni di pressoché assoluta indigenza, che grazie all'indennità possono ottemperare alle loro necessità relative al sostentamento minimo di sé, della propria famiglia e all'istruzione dei figli. Tale studio ha riscontrato degli effetti di cambiamento nei vissuti dei soggetti riceventi l'indennità, e ciò non solo da un punto di vista di miglioramento materiale della qualità della vita, ma proprio nella possibilità di poter pensare e organizzare la propria esistenza in termini di prospettive a lungo termine. Ciò, affermano gli studiosi, ha comportato dei cambiamenti sul piano dell'autonomia morale dei soggetti: «è a partire dai cambiamenti materiali nella loro situazione economica che i partecipanti hanno fatto esperienza nella loro soggettività, della percezione di loro stessi e della loro autostima»². Si è dunque evidenziato un cambiamento della percezione di sé nella maggioranza dei soggetti che sono stati intervistati prima e dopo la ricezione della prima indennità. Tali evidenze mostrerebbero un cambiamento effettivo sul piano soggettivo che sembra essere correlato all'indennità del PBF. Secondo gli autori dello studio, questo effetto sulla percezione di controllo sulla propria vita, che portava con sé la maggiore indipendenza economica, comportava praticamente la costituzione materiale di un'autonomia soggettiva: «questo tipo di autonomia può essere chiamata autonomia morale e può essere sviluppata su diversi piani. Una persona diventa più autonoma nella misura in cui ella comincia a determinare il suo progetto di vita e non semplicemente accettando i modelli offerti dal suo ambiente»³.

Da un certo punto di vista, la nozione di autonomia così definita è di un certo interesse, soprattutto perché è abbastanza coerente con la prospettiva sopra delineata relativa alla dimensione sociale ed esteriore di ciò che è detto “psichico”. Gli autori, infatti, affermano: «noi non intendiamo questo tipo di autonomia in un senso meramente atomistico, ma ci piacerebbe sottolineare la dimensione intersoggettiva presente, in particolare riguardo questo secondo aspetto il reciproco riconoscimento tra soggetti morali e giuridici»⁴.

L'autonomia risiederebbe dunque nel riconoscimento reciproco, tramite cui il soggetto raggiunge un grado di consapevolezza differente, egli diventa cioè capace di pensarsi quale portatore di diritti, oltre che di desideri soggettivi da realizzare in ambito sociale. Da ciò deriva anche l'acquisizione della possibilità di pensare la propria condizione di vita come determinata da fattori sociali e non come connaturata alla propria persona, un destino ineluttabile come fosse legato a uno stato di cose naturale:

Essi sembrano accettare la loro situazione come inevitabile o come un evento naturale, dal quale non c'è via di fuga (anche se ancora sperano che i loro figli possano essere capaci di avere un destino differente). Questa rassegnazione va a braccetto con la tendenza significativamente bassa delle loro aspettative. [...] Queste

¹ V. MARINHO DA COSTA, L. M. CERQUEIRA CASTRO, S. DONIZETE PRADO, S. Â. GUGELMIN, *The “help” of the family grant program: representations of income transfer to their beneficiaries*, in “Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde”, v. 7, n. 3, 2012, pp. 203-216; A. PINZANI, W. D. LEO REGO, *Money, autonomy, citizenship effects of the programa Bolsa Família on its participants*, in “Philosophy and Public Issues (New Series)”, Vol. 6, N. III, 2016, pp. 115-159.

² A. PINZANI, W. D. LEO REGO, *Money, autonomy, citizenship effects of the program Bolsa Família on its participants*, cit., p. 120, trad. nostra.

³ *Ivi*, p. 128, trad. nostra.

⁴ *Ivi*, p. 129, trad. nostra.

persone sono deprivate non solamente del senso materiale, ma anche della speranza, della possibilità di sognare e desiderare per un differente tipo di vita.¹

Il pensare la propria condizione come dipendente dalle determinazioni sociali e politiche a partire dal riconoscimento, ha permesso a questi soggetti di poter immaginare, sperare, dunque trascendere la propria esistenza attuale, aprendola al campo della possibilità. Poter oltrepassare il dato materiale, progettare la propria esistenza, permette di superare la mera necessità del bisogno fisiologico. L'apertura esistenziale al campo delle possibilità rende il soggetto capace di pensarsi come dotato di una propria autonomia e indipendenza, produce la libertà personale. In questo senso, gli autori affermano:

Il più importante effetto del PBF, però, non era nei suoi obiettivi originali, in quanto esso puntava a combattere l'estrema povertà, non a modificare la personalità dei suoi beneficiari. Il PBF ha creato opportunità per la libertà individuale e la crescita dell'autostima, anche se questo fenomeno è ancora nascente e anche se non ci sono meccanismi che portano automaticamente dal ricevere un regolare introito mensile allo sviluppo l'autonomia.²

L'acquisizione e lo sviluppo di una maggiore libertà soggettiva non dipendono dunque unicamente dal fatto materiale del ricevere l'indennità, ma dal riconoscimento simbolico. È una prospettiva che non solo supera quella individualista della costruzione della moralità individuale ma la fonda proprio a partire dall'interazione sociale, dal riconoscimento simbolico stesso, quale può essere quello di essere portatori di diritti. Si tratta di una riflessione che permette di pensare in termini differenti la questione centrale della libertà, la quale è, come afferma Honneth, un problema fondamentale della modernità: «fra tutti i valori etici divenuti predominanti nella società moderna e che da allora competono per l'egemonia, solo uno era adatto a caratterizzarne davvero a lungo l'ordinamento istituzionale; la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo»³.

Sembra dunque importante, in questa sede, soffermarsi ancora sulla nozione di libertà così com'è sviluppata da Honneth poiché è strettamente connessa con la questione del riconoscimento e dello sviluppo dell'autonomia individuale. Il filosofo tedesco, rivedendo la storia del pensiero filosofico, riconosce principalmente tre modelli della concezione della libertà, idee che non sono separate o contrapposte l'una all'altra, ma momenti di una concezione unitaria⁴.

La prima delle concezioni di libertà proposta da Honneth sarebbe la "libertà negativa", la quale si iscrive in una precisa concezione antropologica per la quale sostanzialmente uomo e società sono due entità separate. Concezione che potrebbe essere identificata con quella hobbesiana e che Honneth riconosce anche nel pensiero di Freud⁵. Secondo queste prospettive sull'uomo, la libertà coinciderebbe

¹ *Ivi*, p. 156, trad. nostra.

² *Ivi*, p. 159, trad. nostra.

³ A. HONNETH (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Berlin: Suhrkamp Verlag), tr. It. *Il diritto della libertà. Lineamenti per una eticità democratica*, Codice edizioni, Torino 2015, p. 5.

⁴ G. ZAGREBELSKY, *Prefazione all'edizione italiana*, in A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., pp. XI-XXVIII, p. XVI: «non si tratta di successioni tra concezioni di natura storico-cronologica. Non sono cioè apparizioni e trasformazioni epocali del concetto di libertà. Si tratta piuttosto di allargamenti concettuali in cui il momento successivo non contraddice, ma incorpora, quello precedente».

⁵ I. L. MARIN, *Interview with Axel Honneth*, in *European Journal of Psychoanalysis*, marzo 2009, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/interview-with-axel-honneth/#top>> : «The anthropology of Freud, of the Freud whom I have read before I was writing *The Struggle for Recognition*, was the pessimistic anthropology of the human psyche

con la capacità dell'individuo di poter mettere in atto qualsiasi comportamento che più gli aggrada, coinciderebbe cioè con la soddisfazione più immediata e diretta possibile delle esigenze di natura fisiologica o anche delle aspettative di carattere più spirituale. La libertà, in tale prospettiva, è sempre sacrificata nella vita sociale in quanto il vivere associato comporta delle limitazioni, delle restrizioni; le norme implicano la repressione della libertà individuale. Questo tipo di libertà si fonda dunque su una concezione atomistica dell'uomo che interpreta la società come un assembramento di parti, una somma di elementi, in cui il diritto svolge una funzione di mera regolazione della condotta, limitazione della dimensione istintuale, repressione delle spinte più distruttive.

La seconda concezione della libertà è quella detta "riflessiva", o anche positiva. Questo tipo di libertà sorge a partire dalla presa di coscienza dei limiti intrinseci alla prima concezione della libertà, quella negativa. Essa trova la propria prima formulazione nel pensiero di Rousseau, per poi essere ripresa e ampliata dalla riflessione kantiana sulla legge morale e la volontà razionale a essa intrinseca. La libertà riflessiva non coincide con la realizzazione dei propri desideri, delle proprie passioni, con la soddisfazione dell'istinto, ma piuttosto col seguire la ragione, scegliere di autoimporsi una legge razionale e dunque di privilegiare, grazie alla propria volontà e razionalità, qualcosa che non dà necessariamente un'immediata soddisfazione. La libertà è poter decidere a prescindere dalle proprie spinte più naturali e istintuali, è espressione dell'autonomia interiore dell'uomo rispetto alle passioni, alle tendenze più "patologiche" che connotano la propria anima. In questo senso, la libertà è connessa alla volontà razionale, com'è regolata dalla legge morale e dall'imperativo categorico di Kant. Così si esprime il filosofo di Königsberg a tal proposito:

La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali, e *libertà* sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la *determinino*; così come *necessità naturale* è la proprietà della causalità di tutti gli esseri non razionali, per cui sono determinati ad agire per mezzo dell'influsso di cause esterne.

Una tale definizione della libertà è *negativa* e perciò per comprenderne l'essenza, sterile; ma da essa proviene un concetto *positivo* della libertà, tanto più ricco e fecondo. Poiché il concetto di una causalità porta con sé quello di *leggi* secondo le quali per mezzo di qualcosa, che chiamiamo causa, deve essere posto qualcos'altro, ossia la conseguenza, allora la libertà, sebbene non sia una proprietà della volontà secondo leggi di natura, non è affatto senza legge, bensì deve essere una causalità secondo leggi immutabili, ma di specie particolare; perché altrimenti una volontà libera sarebbe una assurdità. La necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti: infatti ogni effetto era possibile solo in base alla legge che qualcos'altro determinasse alla causalità la causa efficiente; cosa può allora essere la libertà della volontà se non autonomia, ossia la proprietà della volontà di essere legge a se stessa? Ma la proposizione "la volontà è legge a se stessa in tutte le azioni" designa solo il principio che dice di non agire secondo alcun'altra massima se non quella che può avere se stessa ad oggetto anche come legge universale. Questa è però appunto la formula dell'imperativo categorico, e il principio della moralità: dunque una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono lo stesso.¹

La volontà razionale è causa, espressione della libertà, del poter scegliere a prescindere dalle proprie istanze più passionali. La volontà razionale è espressione della capacità riflessiva di poter decidere

which somebody like Whitebook, who has the strong conviction of aggressiveness and destructive element of the human mind, is describing, and this kind of anthropology I never really liked».

¹ I. KANT (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Leipzig: Hartknoch), tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 128-129.

secondo una legge che non sia quella di natura ma che è, piuttosto, conforme al dovere morale. Laddove, invece, nel seguire una legge esterna a sé, non si sarebbe liberi poiché condizionati da aspetti empirici contingenti, dalle proprie passioni, comportando una condotta “patologica”. Per certi versi, dunque, possiamo dire che dalla libertà riflessiva è possibile estrarre la vera concezione di autonomia così come al giorno d’oggi è comunemente intesa, anche dal diritto¹.

Tuttavia, afferma Honneth, la libertà positiva si scontra con un limite, a partire dal fatto che ancora concepisce l’acquisizione o il raggiungimento dell’autonomia solo a partire da una prospettiva individualistica e «in termini del tutto monologici»². Aspetto che viene colto dal pensiero filosofico successivo a quello di Kant e che è ancor più messo in evidenza con lo sviluppo delle scienze sociali dagli inizi del ‘900 in poi. L’autonomia individuale presuppone che vi siano degli aspetti materiali che la determinano, delle forme di socializzazione che la rendono in qualche modo possibile, raggiungibile, che venga posta persino in termini linguistici e comunicativi. Da ciò deriva anche una concezione precisa della giustizia, in cui il ruolo del diritto sarebbe quello di favorire scenari di cooperazione tra soggetti e di favorire il raggiungimento dello stato di autonomia morale dell’individuo.

Si giunge così alla terza e ultima concezione, quella della libertà sociale, che si sviluppa proprio a partire dall’istituzione nella prassi sociale della libertà riflessiva e che ne è in un certo senso una estensione e radicalizzazione. Tale prospettiva prescrive che «la libertà singolare non può esistere se non in connessione con la libertà plurale e che, viceversa, la libertà plurale non può dividersi da quella singolare», cioè la libertà dell’individuo implica un «intrinseco rapporto di mutua penetrazione e fecondazione, in un equilibrio difficile»³. La libertà di cui qui si parla si fonda proprio sul riconoscimento che permetterebbe la possibilità oggettiva della libertà la quale, fino a quando la si concepisce come riflessiva, ha solo un valore soggettivo. Il riconoscimento permette e dona consistenza e “sostanza” (Honneth parla proprio di ontologia della libertà) alla libertà riflessiva, che altrimenti resterebbe solo astratta e praticamente irrealizzabile:

nella relazione di riconoscimento il soggetto incontra un elemento (a sua volta soggettivo) della realtà attraverso il quale egli si vede legittimato, o addirittura incoraggiato, a realizzare le intenzioni maturate riflessivamente; infatti, solo mediante questa realizzazione può a sua volta venire soddisfatto quell’elemento oggettivo, poiché anch’esso, come il soggetto, persegue obiettivi il cui conseguimento implica che si attuino le intenzioni della controparte.⁴

Questa posizione di matrice hegeliana sulla libertà permette a Honneth di pensare in maniera più radicale la questione della riproducibilità sociale. La libertà è cioè prodotta all’interno dei processi sociali di interazione e riconoscimento tra individui (e istituzioni), i quali a loro volta tendono a ricercarla attraverso il proprio agire sociale nella società medesima. In questo senso, la funzione del diritto, della giustizia, è centrale in quanto esso è quell’istituzione che opera un’intermediazione di quei processi sociali nei quali i vari soggetti trovano possibile ed effettivo il proprio essere soggetti connotati di autonomia. È per questo che nella prospettiva di Honneth la giustizia perde il suo carattere di involucro

¹ S. ALEO, *Istituzioni di diritto penale*, Giuffrè, Milano, 2016, p. 16: «la codificazione non sarebbe comprensibile a prescindere dalla straordinaria capacità di semplificazione – dei problemi e delle soluzioni, come dell’analisi – della cultura illuministica. Come anche a prescindere dai valori della rivoluzione francese: libertà e uguaglianza, soprattutto».

² A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., p. 35.

³ G. ZAGREBELSKY, *Prefazione...*, cit., pp. XI-XII.

⁴ A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., p. 53.

formale delle relazioni sociali, atto solo a regolare i rapporti tra singoli, per diventare un'espressione diretta delle pratiche sociali di riconoscimento, fondando così la libertà individuale:

l'idea dell'autonomia morale non fonda soltanto, come avveniva in precedenza, il diritto di chiunque ad assumere una posizione morale nei confronti di concrete aspettative di comportamento, ma garantisce una completa identificazione tra morale e libertà: in ultima analisi, noi siamo "liberi" solo quando ci concepiamo come persone che si sono date leggi che impongono il rispetto di tutti gli altri soggetti umani.¹

Il diritto e l'istituzione in senso lato operano, quindi, come medio che permette il riconoscimento reciproco dei singoli, aprendo loro la strada per l'autonomia morale, per la libertà. Da tale prospettiva si denota una concezione della società non più come assemblamento di individui ma piuttosto come insieme di istituzioni che sono espressione di rapporti sociali tra individui, i quali trovano la propria moralità nella libertà, e viceversa, la libertà non può che esprimersi in tali istituzioni sociali. L'autonomia, che in questa prospettiva non sarebbe che l'espressione stessa dell'individualità in questo mondo, è permessa proprio dallo scambio intersoggettivo². È questo ciò che Honneth intende, sempre riprendendo il concetto da Hegel, per *eticità* (*Sittlichkeit*), cioè quell'insieme di rapporti che fondano l'essere sociale degli individui, i quali ritrovano la propria libertà nella moralità espressa nelle istituzioni. È ciò che del resto si è cercato di mostrare riportando lo studio dei soggetti del PBF in Brasile: l'autonomia morale si sviluppa a partire dal riconoscimento del proprio essere soggetto di diritto attraverso il riconoscimento dell'Altro (lo Stato) veicolato dall'indennità economica. Nel riconoscimento, l'istituzione ha un ruolo includente e non escludente di quelle soggettività più marginali in seno alla comunità sociale.

È qui che si esprime la problematica di quando si producono le condizioni sociali, che Honneth spesso riconosce esplicitamente essere caratteristiche delle società democratiche occidentali basate sull'economia capitalista, in cui viene meno il rapporto di riconoscimento producendosi per esempio uno scollamento tra individui e istituzioni (patologia della libertà giuridica), come è il caso dei soggetti ai margini della società brasiliana di cui sopra. Un altro esempio di "libertà patologica" è il presentarsi di un moralismo individuale esasperato che va al di là di ogni dimensione relazionale concreta con gli altri e che non trova possibilità di confronto nemmeno nelle istituzioni sociali. Si tratta di una forma di "patologia della libertà morale" che può portare fino a forme di criminalità piuttosto radicali come certe forme di terrorismo: «una volta che questa fittizia autolegislazione abbia spinto la deliberazione morale tanto lontano dal terreno istituzionale della società esistente, ai soggetti interessati sembreranno moralmente giustificati tutti i mezzi per attaccare l'ordine dominante come un ordine ingiusto»³.

La relazione di riconoscimento, dunque, fonda le istituzioni e i rapporti sociali dei singoli tra loro e non coincide con un tipo di socializzazione cristallizzato, ma piuttosto con prassi e abitudini costituite che tendono a modificarsi nel corso del tempo, essendo comunque incarnate in processi decisionali dei singoli. Di volta in volta, le abitudini vengono messe in discussione nel momento in cui sono attuate:

¹ *Ivi*, p. 129.

² Si ricordi a questo proposito che il pensiero dello psicologo sociale Mead ha avuto una grande influenza su Honneth. Si veda M. SOLINAS, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, in *Psicoterapia e Scienze Umane*, vol. XLIX, n. 2, 2015, pp. 221-242. Si rimanda quindi anche all'opera principale di Mead: G.H. MEAD (1934), *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press), tr. it. *Mente, sé e società*. Giunti Barbera, Firenze, 2010.

³ A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, p. 152.

questi rapporti di reciproco riconoscimento non vanno solo pensati come rapporti sempre già istituzionalizzati, perché solo così possono aspirare a una validità sociale normativa: i loro contenuti normativi vanno intesi, certo, come routine comportamentali diventate abitudini, quasi incorporate nei soggetti coinvolti, ma devono essere interpretati anche come forme concrete perennemente in discussione, in se stesse conflittuali.¹

L'aspetto che più in questa sede ci interessa del filosofo di Francoforte è proprio quando la relazione di riconoscimento, su cui si fonda la vita sociale e il senso stesso delle istituzioni, viene meno producendo un effetto di "spregio", di disconoscimento delle soggettività, portando a patologie sociali che si esplicano in condotte e in vissuti di sofferenza soggettiva. Con un linguaggio più psicoanalitico, potremmo dire che, secondo la prospettiva honnethiana, in perfetta linea con quella hegeliana, il processo di soggettivazione passa per il medio del riconoscimento, parola con la quale egli intende la relazione di reciprocità con gli altri membri della società e che sta a fondamento di ogni istituzione sociale stessa. In questo senso, per Honneth, il *libero volere*, che connota propriamente l'esser soggetto di diritto, «non è la sola istituzione del diritto legale; piuttosto, come si è già mostrato, alle condizioni di questa realizzazione ne appartengono essenzialmente le relazioni comunicative che consentono al soggetto individuale di *esser presso di sé nell'altro*»². Si tratta di un'espressione che potrebbe richiamare, in una certa misura, la topologia psicoanalitica lacaniana rispetto alla quale per quanto riguarda la soggettività "ciò che è all'interno è anche all'esterno". Si tratta infatti proprio dell'immagine più aderente all'inconscio: «che vi rappresento al contempo come ciò che è dell'interno del soggetto, ma che si realizza solo all'esterno, vale a dire in quel luogo dell'Altro dove, soltanto, può assumere il proprio statuto»³. Oltre a essere un'esigenza logico-linguistica (grammaticale), aspetto sul quale si è maggiormente posto l'accento nel precedente capitolo, il soggetto è dunque il risultato di un processo di costruzione che implica, in concreto, anche la dimensione sociale e istituzionale (giuridica):

Il problema è che non ci sono soggetti nello stato di natura. L'individuo deve, perciò, prima essere aiutato da altri individui a diventare soggetto. L'individuo non può cominciare questo processo dichiarando diritti per se stesso. Infatti, [...] questo sarebbe una violazione dell'imperativo categorico e, perciò un errore, non un diritto. L'individuo deve piuttosto concedere diritti all'altro, trattandolo come un soggetto portatore di diritti. Egli fa questo nella speranza che ciò crei un nuovo soggetto che contraccambierà il suo amore, ritornando e concedendogli i diritti desiderati, rendendolo così un soggetto.⁴

Il soggetto non è un dato di natura ma il risultato di un processo di riconoscimento da parte dell'altro e dell'istituzione giuridica. La prospettiva di Honneth al momento sembra chiarire la questione della strutturazione del soggetto in quanto tale attraverso il riconoscimento da parte delle istituzioni sociali. Secondo il filosofo tedesco, infatti, la dimensione intersoggettiva è fondamentale anche nella misura in cui un individuo possa essere indicato come soggetto di diritto e, dunque, come qualcuno a cui possa

¹ Id., *Riconoscimento*, cit., pp. 162-163.

² Id. (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Ein Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.), tr. It. *Il dolore dell'indeterminato*, manifestolibri, Roma 2003, p. 56.

³ J. LACAN (1973), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris : Éditions du Seuil), tr. It. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Torino 2003, p. 143.

⁴ J. L. SHROEDER, *Strange Bedfellows: Lacan and the Law*, in "Teoria e critica della regolazione sociale", n. 2, 2016, pp. 57-68, p. 59, trad. nostra.

essere attribuita una ragione intrinseca alle azioni che compie, cioè, in un senso più stretto, che possa essere ritenuto soggetto imputabile:

ciò che è proprio di forme di spregio come la privazione di diritti o l'emarginazione sociale non è solo la limitazione, relativamente ad altri, dell'autonomia personale, bensì il combinarsi di tale limitazione con il sentimento di non possedere a pieno titolo lo status di partner della comunità. Per il singolo, essere defraudato di pretese di diritto socialmente vigenti significa venir leso nell'aspettativa di essere riconosciuto intersoggettivamente come un soggetto capace di giudizio morale. E all'esperienza della privazione dei diritti si accompagna in modo tipico una perdita di rispetto di sé, di fiducia nella propria capacità di rapportarsi a se stesso come a un soggetto eguale a tutti gli altri. Ciò che attraverso questo tipo di spregio viene tolto alla persona, in termini di riconoscimento, è l'autostima che si lega al sapere di possedere quella capacità morale di intendere e volere, che a sua volta è faticosamente acquisita soltanto all'interno di processi di interazione sociale.¹

In altri termini, secondo l'autore, il diritto non è solo quell'ordine di significati condivisi che permette di poter pensare una soggettività con capacità morali tali da poter esser ritenuta responsabile ma, nell'interazione di riconoscimento, esso ha un effetto costituente in concreto della soggettività stessa. Il tentativo di Honneth è, dunque, quello di pensare un processo di costruzione del Sé che vada oltre la retorica individualista liberale e che lo ponga come direttamente collegato alla relazione, al contesto sociale; il singolare per Honneth trova la propria possibilità solo nell'universale, cioè nella relazione di riconoscimento garantita entro il dominio della *Sittlichkeit*:

a fronte di un'interminabile serie di urti con tutto ciò che si trova nel mondo che lo circonda, l'Io, che sulle prime si sente determinante (soggetto), si scopre anche determinato (oggetto). L'uomo diventa tale solo tra gli uomini, e per questo motivo il concetto di uomo non può essere assimilato a quello di singolo, ma necessariamente, a quello di genere. A fronte degli urti di cui si fa esperienza, l'Io è anche causa di esortazioni rivolte potenzialmente a tutti nella consapevolezza di poter scegliere se fare qualcosa o nulla. Il fondamento dell'attività causale costitutiva dell'Io si trova in lui stesso e al tempo stesso nell'Altro. Si realizza così la presa di coscienza dell'intimo legame tra interiorità ed exteriorità intesa come relazionalità.²

Questo modello di autonomia viene derivata così dalla relazionalità e ciò permette il superamento della visione atomistica dell'individualità, nonché di quel rapporto dualistico che vi sarebbe tra interiorità ed exteriorità. L'autentica libertà, quella sociale, coincide dunque con l'*eticità*, di cui il sistema normativo e istituzionale fungerebbe da medio per il superamento dell'alienazione individuale. L'autonomia e la relativa libertà sono poste, dunque, sul piano immanente dei rapporti sociali di reciprocità e riconoscimento, in cui il soggetto può addirittura prodursi e raggiungere quell'ideale normativo prescritto "come capacità di intendere e di volere" proprio grazie alla funzione dell'istituzione stessa quale sostenitrice del rapporto di riconoscimento reciproco. Al contrario, se l'autonomia morale fosse posta su un piano di trascendenza, la libertà si produrrebbe all'esterno del mondo sociale, per esempio nella conformazione cerebrale, o nella legge morale "interiore" che è data per assoluta com'è "il cielo stellato sopra di me". Prospettiva nella quale l'autonomia sarebbe una caratteristica connaturata alla personalità individuale, una sorta di proprietà pre-linguistica e pre-civile che prescinde da ogni incontro

¹ A. HONNETH (1991), *Annerkennung un Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, tr. It. *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Catanzaro-Messina, 1993, p. 22.

² F. MAIOLO, *Ricostruzione normativa e relazionalità etica nel pensiero di Axel Honneth*, in "Per la filosofia. Filosofia e insegnamento", Anno XXXI, N. 102, gennaio-aprile 2018, pp. 97-116, p. 100.

con l'alterità sociale¹. Ma, come si è detto sopra, l'autonomia non può essere propria del cervello, ma semmai della persona così com'è intesa sul piano sociale, normativo, cioè riconosciuta come tale.

Appendice: la libertà sociale come *ignorantia legis non excusat*

Nella nostra esperienza di lavoro in qualità di psicologo nell'istituzione carceraria, si è avuto modo di rilevare nei detenuti per reati di mafia alcune delle questioni che qui si sono presentate da un punto di vista filosofico². In questi soggetti si è notato come vi fosse una sorta di ignoranza fondamentale del tessuto di regole e di coordinate legali che connotano il vivere civile. La perplessità con cui il detenuto mafioso si pone rispetto alla motivazione della propria detenzione in un carcere di alta sicurezza, legata al carattere associativo del reato commesso o imputato, indica una certa estraneità rispetto al senso stesso della Legge³. In altre parole, il soggetto non capisce qual è il significato del "reato associativo" ed esprime in maniera evidente tale perplessità. È chiaro come ciò abbia delle implicazioni molto gravi in sede rieducativa, poiché quale può essere il senso rieducativo di una pena così forte, com'è il carcere di alta sicurezza, se questa non viene compresa nella sua motivazione o addirittura, in certi casi, appare completamente estranea alle coordinate simboliche e valoriali del soggetto?

Tale vissuto di perplessità che si ritrova nei detenuti esprime, a nostro parere, una verità psicoanalitica molto profonda, cioè che vi è uno stretto rapporto tra Legge e inconscio⁴. Come del resto rilevava già Lacan⁵, l'associazione tra questi due termini si può ritrovare esplicitamente istituita nel principio fondamentale del diritto penale secondo cui *ignorantia legis non excusat*⁶. In altre parole, ignorare la legge non è scusabile proprio perché si è già (in quanto esseri parlanti) nel dominio della legge; si è già inconsciamente legati alla Legge proprio perché si è sottomessi al dominio del linguaggio. Tuttavia, ciò che si osserva nei soggetti mafiosi è proprio il fatto che essi non appartengono allo stesso dominio della

¹ Da questo punto di vista sembra interessante la messa in relazione della moralità così come sarebbe caratteristica del funzionamento cerebrale e la morale universale proposta da Kant. In effetti, se esistono delle strutture cerebrali deputate al funzionamento "morale", garanti della condotta morale dell'individuo, ciò potrebbe essere coerente con la prospettiva di Kant di una volontà universale che risponde alla Legge morale assoluta che ciascuno di noi può trovare "dentro di sé", che si dà a priori. Il problema è che, anche se ciò fosse vero e pienamente dimostrabile, tali strutture cerebrali non spiegherebbero la morale in sé. In altri termini, si ripresenta ancora una volta il problema della differenza tra cause e ragioni: le neuroscienze possono spiegare come avviene materialmente il processo decisionale (ammesso che tale attribuzione linguistica sia corretta e la spiegazione sia scientificamente attendibile), cioè quali strutture possono essere coinvolte, ma non spiegano il "perché" dell'azione, non possono cioè render conto del processo di giustificazione razionale che sottende la presa di decisione. Si veda: R. MORDACCI, *Neuroscience and Metaethics: A Kantian Hypothesis*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", vol. 11, n. 2, 2009, pp. 43-56.

² D. ALPARONE, *Riflessioni psicoanalitiche sul concetto autonomia morale a partire dall'osservazione di detenuti mafiosi*, in "Teoria Critica della Regolazione sociale", n. 2, 2019, pp. 130-140.

³ Si tratterà la perplessità nei detenuti da un punto di vista psicoanalitico nel §5 del secondo capitolo di questa sezione.

⁴ F. CIARAMELLI, *L'incontro di psicoanalisi e diritto nella prima ricezione italiana del pensiero di Freud (a proposito di F. Migliorino, Edoardo Weiss e "La giustizia penale". Zone di contagio tra psicoanalisi e diritto, Acireale-Roma, 2016)*, in "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", vol. 47, n. 1, 2018, pp. 639-645.

⁵ J. LACAN (1966), *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Id., Écrits (Paris : Éditions du Seuil), tr. It. Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Id. Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 230-315. pp. 264-265: «Si presume che nessuno ignori la legge, - questa formula trascritta dall'umor di un Codice esprime peraltro la verità in cui la nostra esperienza si fonda e che conferma. Nessun uomo l'ignora infatti, poiché la legge dell'uomo è la legge del linguaggio da quando le prime parole di riconoscimento hanno presieduto ai primi doni».

⁶ D. ALPARONE, *Dell'ignoranza della Legge. Una riflessione tra psicoanalisi e filosofia del diritto*, presso la rivista "Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", anno X, vol. 21, n. 2, 2018, pp. 95-104.

legge che connota il comune vivere civile. In questi casi, vi è come una separazione simbolica tra le loro coordinate simbolico-valoriali e le istituzioni sociali vigenti. Quindi, nel momento in cui viene meno il rapporto diretto con l'istituzione, cioè con quell'ordine simbolico che è condiviso e che regge il vivere sociale, si produce la *ignorantia legis* fondamentale dei mafiosi. È come se essi fossero estranei all'ordine della *Sittlichkeit*, come se fossero cioè “forclusi”¹ dalla dialettica del riconoscimento che si esprime nell'istituzione del diritto.

In questo senso, la posizione sociale del mafioso appare simile a quella del soggetto del PBF in cui si assisteva a un cambiamento della posizione soggettiva, espressa in termini di autonomia morale, a partire dai cambiamenti economici, ma che avevano una ricaduta di ordine simbolico in termini di inclusione e riconoscimento. Un salto dall'ordine materiale ed economico, che è rappresentato dall'indennità garantita dalla PBF, a quello simbolico, quale effetto discorsivo cioè di inclusione nell'ordine della *Sittlichkeit*, che si constata nell'acquisizione della libertà da parte del singolo. Un fenomeno che per certi versi richiama ciò che si constata in antropologia nella dialettica antiutilitarista² del *dono*: «la relazione di dono è un essere afferrati dal legame sociale»³. L'indennità per il soggetto del PBF, in questo senso, potrebbe essere interpretata come un dono che veicola il riconoscimento simbolico, gettando al contempo le basi per lo sviluppo dell'autonomia individuale⁴.

Il soggetto in quanto tale è, dunque, *preso* nell'ordine simbolico attraverso la relazione di intersoggettività, di cui le istituzioni giuridiche rappresentano la funzione di Terzo del riconoscimento⁵. Si è avuto modo di vedere come tale prospettiva possa avere delle importanti implicazioni criminologiche, come quelle che saranno sviluppate di seguito. Per il momento, si cercherà di approfondire la questione del riconoscimento mettendolo a confronto con la psicoanalisi e proprio a partire dai riferimenti che lo stesso Honneth fa a proposito dell'antropologia psicoanalitica.

¹ Sul concetto di “forclusione” si veda J. LACAN (1981), *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les Psychoses (1955-1956). Texte établi par Jacques-Alain Miller* (Paris : Éditions du Seuil), tr. It. *Il seminario. Libro III. Le psicosi. 1955-1956*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 165-181. Sul rapporto tra processo di soggettivazione e istituzione giuridica si veda anche L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, cit., p. 178: «La questione del giuridico assume valenza di simbolo perché “umanizza l'alienazione introducendo la creatività simbolica” per mezzo del legame con la dimensione sociale, istituito dal soggetto portatore di nome. In effetti, per lo stretto legame con la psicoanalisi, il giuridico si oppone necessariamente alla dimensione psicotica, perché *la follia dell'antigiuridico o agiuridico implica l'idea dell'esclusione della legge*» (corsivo dell'autore).

² M. AIME (2002), *Da Mauss al MAUSS*, in M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 1965, 2002, pp. VII-XXX, p. XXII: «Lo scambio mercantile ideale si basa sull'equivalenza e sull'abolizione del debito. Al contrario il dono induce all'indebitamento e non regola l'equivalenza. La peculiarità del dono sta qui, nel vincolo che questo stabilisce tra il donatore e il ricevente, un vincolo che crea immediatamente un debito».

³ M. DONI, S. TOMELLERI, *Il dono come controparadosso. Scambio, gioco, reciprocità*, in “Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali”, anno LII, n. 1, 2018, pp. 34-41, p. 40.

⁴ P. CHANIAL, *Introduction. Ce que le don donne à voir*, in Id. (sous la direction de), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Éditions La Découverte, Paris, 2008, pp. 9-42, p. 13: «dans et par le don s'affirment conjointement l'autonomie personnelle du sujet et son appartenance sociale ; dans et par le don s'articulent la poursuite de l'avantage individuel et l'ouverture à autrui par des actes généreux. Mauss peut ainsi suggérer de considérer la triple obligation de donner, recevoir et rendre comme la matrice universelle de toute socialité humaine, comme le « fondement même du droit », voire la « morale éternelle » commune aux sociétés les plus évoluées comme à celles qui le sont moins».

⁵ Sulla funzione di “Terzo” simbolico delle istituzioni giuridiche si veda: P. LEGENDRE, *Droit, communication et politique. Entretien avec Daniel Dayan et Jean-Marc Ferry*, in “Hermès”, n. 5-6, 1989, pp. 21-32.

2. Riconoscimento e psicoanalisi: Honneth, Winnicott, Lacan

In linea con una certa tradizione culturale della Scuola di Francoforte, Honneth fa riferimento all'esperienza e alla teoria psicoanalitica (da lui intesa come psicoanalisi delle relazioni oggettuali) per offrire un conforto antropologico-empirico alla propria teoria critica della società¹. In particolare, egli ritiene che la psicoanalisi sia «una scienza dei perturbamenti nella formazione dell'individuo, e per finire quella che ha un ruolo necessario di denuncia del Disagio della civiltà e soprattutto nella costruzione del soggetto»². Ciò che in effetti importa a Honneth nella costruzione della propria teoria critica è proprio lo sguardo antropologico psicoanalitico che permette di definire l'uomo non tanto come agente razionale, portatore di una moralità connaturata alla propria persona ed espressione diretta della volontà razionale, ma piuttosto come soggetto che è determinato dalla dimensione affettiva che lo lega agli altri, al mondo sociale in cui vive, e senza i quali anzi non sarebbe nemmeno possibile parlare di soggetto: «la psicoanalisi sostiene fermamente che l'essere umano è in un certo senso alla sua stessa insostituibile vita attraverso i complessi pulsionali inconsci [*Triebsschicksale*] o di riflesso da delle forze ingovernabili [*Bindungskräfte*]; qualcosa che deve essere preso in considerazione in un modo elementare da ogni moralità razionalista guidata da principi»³.

L'accento sulla dimensione pulsionale che sta a fondamento della visione psicoanalitica dell'uomo è importante per Honneth, in quanto a partire da essa egli può fondare una teoria filosofico-politica dell'umano come inestricabilmente connesso al mondo esterno e, in particolare, alle relazioni affettive che si sviluppano a partire dall'incontro con le primarie figure di accudimento⁴. L'apertura originaria alle relazioni primarie fa da supporto a una visione antropologica che vuole essere alternativa a quella meramente individualista e razionalista che sottende la concezione dell'*Homo œconomicus*⁵, e piuttosto

¹ K. GENEL, *École de Francfort et freudo-marxisme : sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*, in « Actuel Marx », vol. 1, n. 59, 2016, pp. 10-25, trad. nostra.

² F. FONTANEAU, *Axel Honneth : la société du mépris*, in « La cause freudienne », n. 67, vol. 3, 2007, pp. 204-209, p. 208.

³ A. HONNETH (2006), *The Work of Negativity: A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition*, in « Critical Horizons », n. 7, vol. 1, 2015, pp. 101-111, p. 104, trad. nostra.

⁴ Si veda a tal proposito anche il più datato articolo: A. HONNETH, *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis*, in « Philosophical Explorations », vol. 2, n. 3, 1999, pp. 225-242, tr. it. *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna. Sulla presunta obsolescenza della psicoanalisi*, in « Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica », vol. X, n. 1, 2002, pp. 3-27.

⁵ La critica della concezione antropologica fondata sull'*Homo œconomicus* trova una lunga tradizione sin dai primi scritti critici di Marx e percorre tutta la tradizione marxista compresa quella della Scuola di Francoforte che, proprio per questo motivo, trova nella teoria freudiana il proprio maggiore interlocutore nell'elaborazione di una teoria critica della società capitalista. Non è difficile ritrovare nella teoria critica di Honneth, che tuttavia non è marxista, tale retaggio della scuola francofortese. Una definizione molto chiara di cosa comporti la concezione antropologica dell'*homo œconomicus* e in cosa consista una critica filosofica di essa a partire dall'apporto psicoanalitico si può trovare nel discorso di L. Althusser, grande esponente del marxismo. Si veda: L. ALTHUSSER, *Su Marx e Freud*, in Id. (1993), *Écrits sur la psychanalyse* (Paris: Éditions Stocks/IMEC), tr. it. *Sulla Psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, pp. 204-226, p. 214: «edificando la teoria dell'inconscio, Freud ha di fatto toccato un punto straordinariamente sensibile dell'ideologia filosofica, psicologica e morale, rimettendo in discussione, con la scoperta dell'inconscio e dei suoi effetti, una certa idea "naturale" e "spontanea" dell' "uomo" come "soggetto", la cui unità è assicurata o coronata dalla coscienza» (p. 214); «questa ideologia del soggetto-coscienza ha costituito la filosofia implicita della teoria dell'Economia Politica classica, e che Marx ha criticato proprio la sua versione "economica", rifiutando l'idea di "*homo œconomicus*", secondo la quale l'uomo è il soggetto cosciente dei propri bisogni e questo soggetto-di-bisogno è l'elemento ultimo e costitutivo di ogni società» (p. 215); «questa categoria filosofica di soggetto cosciente di sé s'incarna naturalmente nella concezione borghese della orale e della

permette di sostenere la teoria del riconoscimento su una antropologia di base. L'obiettivo di Honneth è quello di formulare una teoria critica delle forme di vita attuali in vista di possibilità future di cambiamento e, a tal fine, egli orienta la propria ricerca su ogni versante culturale che possa essergli utile a fondare il proprio discorso, soprattutto a partire da quelle prospettive che offrono antropologie differenti rispetto a quelle dominanti nel sistema economico capitalistico. Tra queste vi sarebbe la psicoanalisi, scienza dell'uomo che ha in comune con la teoria critica la pretesa di un miglioramento della condizione umana: se la psicoanalisi si occupa della psicopatologia individuale, la teoria critica si occuperebbe della patologia della ragione diffusa nelle condizioni sociali di esistenza¹.

A partire dalla psicologia delle relazioni oggettuali, si deduce che la dimensione affettiva è ciò che connota lo sviluppo dell'essere umano determinandone l'intrinseca natura relazionale, ponendo così l'accento sull'aspetto costitutivo delle relazioni oggettuali del bambino con il *caregiver*. È proprio questo punto che Honneth riprenderà per fondare la propria antropologia del riconoscimento:

Qui, con la teoria oggettuale [...] la società viene alla luce in tutti quei modelli interazionali in cui il bambino è successivamente preso, nel corso del suo sviluppo, e che gradualmente deve imparare a gestire. Ognuna delle relazioni d'oggetto del bambino, in cui consiste ciascuna delle sue stabili interazioni con un concreto o generalizzato Altro, ha una forma sociale tipica, tale per cui anche nelle autorità [intrapsichiche] che sono state acquisite nell'internalizzazione di specifiche strutture delle relazioni interazionali sociali, esse sono sempre rispecchiate.²

Il ricorso alla teoria psicoanalitica è utile a Honneth per interpretare tale posizione a partire dal rapporto fondamentale di intimità e affettività che il bambino intrattiene con l'altro nei primi anni di vita. È in questo senso che il filosofo tedesco può interpretare l'identità individuale come frutto di una costruzione fondata sull'alterità in un oltrepassamento di ogni interpretazione dualistica e atomistica della soggettività: «la piena e autonoma realizzazione del potenziale identitario di ciascuno dipende dallo sviluppo pacifico e positivo della relazione pratica con il sé, incentrata sulla fiducia in sé stessi, il rispetto di sé, e l'auto-stima, per il medio dell'intersoggettività»³.

Infatti, nonostante Honneth sia un grande conoscitore dell'opera e della teorizzazione freudiana, egli apprezza maggiormente, ritenendole più fondate, le prospettive psicoanalitiche che sottolineano l'aspetto relazionale della personalità umana⁴. Per questa ragione, egli riprende la prospettiva psicoanalitica di Winnicott come quella più coerente e attendibile rispetto alla propria prospettiva sociale:

psicologia. Si capisce che la morale abbia bisogno di un soggetto cosciente di sé, ossia responsabile dei suoi atti, perché lo si possa obbligare "in coscienza" a obbedire a norme che è più "economico" non imporgli con la violenza» (*ibidem*).

¹ A. ALLEN, *Psychoanalysis and the Methodology of Critique*, in "Constellations", Vol. 23, N. 2, 2016, pp. 244-253, p. 246: «instead, Freud comes into Honneth's account in a different way, and it is here that his usage of the analogy between psychoanalysis and social critique becomes manifest. Critical theorists, on Honneth's account, not only share the idea that contemporary capitalism represents a deficient social rationality, one that impedes the realization of the rational potential inherent in modern institutions and practices, they also share a conception of the proper therapy for this social pathology of reason».

² A. HONNETH (2006), *The Work of Negativity*, cit., p. 108, trad. nostra.

³ F. MAIOLO, *Ricostruzione normativa e relazionalità etica...*, cit., p. 105.

⁴ A. HONNETH (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp), trad. it.: *Lotta per il riconoscimento. La grammatica morale dei conflitti sociali*, Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 118: «la tradizione di ricerca della teoria della relazione oggettuale è particolarmente adatta a far intendere l'amore come un rapporto di interazione basato su una particolare modalità di reciproco riconoscimento».

Così si comincia con una certa idea winnicottiana, cioè quella in cui il bambino dipende dall'interazione, in una certa misura a seconda di diverse forme di cura come il riconoscimento e persino la ricerca di esso. Tutti i conflitti che si possono osservare devono avere a che fare con una certa ambivalenza nell'utilizzo del bambino della madre e con la ricerca di una qualche stabilità del Sé.¹

Si comprende bene, a questo punto, che se la lotta per il riconoscimento di cui parla Honneth implica dei conflitti è proprio per il fatto, empiricamente rilevato, del bisogno universale e connaturato all'uomo di riconoscimento da parte di un altro essere umano. La conflittualità non è data da una tendenza aggressiva di carattere biologico, come affermava Freud (secondo Honneth), ma è espressione di un bisogno fondamentale, quello di trovare se stessi nell'altro, che viene frustrato in un determinato contesto sociale e culturale. Da ciò deriverebbe la lotta per il riconoscimento in ambito sociale:

[...] secondo l'autore francofortese, sembra esserci una fragile premessa nella teoria di Freud: le credenze di Freud che le forze negative originino dalla pulsione biologica piuttosto che da una intersoggettiva (o sociale). Tale assunto sembra aver istituito un forte fardello metafisico nella psicoanalisi freudiana. A causa di ciò, per Honneth, un modo per uscirne deve essere trovato nelle versioni della psicoanalisi che sono allineate all'intersoggettività.²

Il rigetto della nozione di pulsione aggressiva o di morte freudiana porta Honneth a privilegiare le letture più incentrate sulla dimensione affettiva delle relazioni oggettuali, di cui quella winnicottiana è la più importante, e nella quale l'aspetto distruttivo della pulsione è messo in secondo piano o comunque non ha quel ruolo causale fondamentale che avrebbe invece in Freud³ e in altri modelli psicoanalitici.

Ciò comporta, a nostro modo di vedere, che la teoria del riconoscimento del filosofo di Francoforte abbia una certa connotazione ottimista, cioè che ogni aspetto della socialità umana, della socializzazione umana, possa risolversi nella dialettica del riconoscimento, e nel caso in cui la relazione di riconoscimento diventi carente, ecco che subentra l'aspetto conflittuale che permette di risolvere e superare lo stato di derelizione individuale con un nuovo riconoscimento. Malgrado si denoti una certa radicalità nel porre l'origine della soggettività e dell'autonomia nell'alterità sociale, Honneth non tiene conto della pulsione di morte freudiana e di come sia stata trattata da quelle correnti della psicoanalisi che si sono confrontate con essa. In questo, si potrebbe dire, che la lettura honnethiana della società occidentale tende più sul versante del "dover-essere", essendo del resto una prospettiva filosofico-politica. In altre parole, nella scotomizzazione della forza causale della pulsione di morte e nel privilegiare la sola teoria delle relazioni oggettuali, Honneth compie una scelta di campo che fa assumere alla sua teoria del riconoscimento un valore più prescrittivo che descrittivo⁴.

¹ I.L. MARIN, *Interview with Axel Honneth*, cit., trad. nostra.

² M.P.F. PACHECO, *Honneth and the drive: On the reasons and consequences for social critique of Honneth's rejection of Freudian death drive*, in "Psicologia USP", vol. 27, n. 1, 2016, pp. 78-85, p. 81.

³ Si veda a questo proposito gli importanti scritti freudiani in cui la pulsione di morte è trattata come momento fondamentale dello sviluppo psichico e sociale dell'uomo: S. FREUD, *Al di là del principio di piacere (1920)*, cit.; Id., *Il disagio della civiltà (1929)*, in *Opere 1924-1929*, vol. X, cit., pp. 554-630.

⁴ M. SOLINAS, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento...*, cit., p. 233: «È come se reinterpretando l'obiettivo terapeutico tradizionale ideale di una invero sempre precaria e temporanea armonizzazione e riconciliazione delle istanze in conflitto nei termini del perseguimento di un dialogo consensuale tra "voci" differenti, Honneth sia più o meno

Da questo punto di vista, anche la sua lettura del ruolo dell'angoscia nei fattori di cambiamento sociale e nella formazione dei movimenti sociali risente di questa scelta. Se il soggetto infatti ha come bisogno psichico fondamentale quello della relazione di riconoscimento, l'ansia scaturisce da una frustrazione di tale bisogno e ciò spinge, a livello sociale, alla formazione di movimenti che chiedono il riconoscimento e di istituzioni che lo sanciscono:

Per me la differenza è posta dall'ansia di separazione al cuore del primo sviluppo infantile; per me essa significa anche mettere i bisogni distruttivi e la volontà o i desideri al secondo posto, cioè, comprenderli solo come una reazione all'ansia. E questo spiega bene la storia umana e molto del ruolo della violenza in essa. Ma allora io non ho bisogno che la distruttività sia primaria all'esperienza di separazione. Io non ho bisogno, come Freud fa molto spesso, delle ipotesi di una pulsione di distruttività o di aggressione.¹

L'ansia, secondo Honneth, non ha scaturigine dalla pulsione aggressiva o di distruzione, ma piuttosto è il retaggio dell'angoscia atavica, primordiale, del bambino di essere separato dal proprio altro di accudimento.

Io mi collegherei anche alle idee di riconoscimento, perché se provassi a sviluppare una figura dello sviluppo filogenetico, farei uso dell'idea che i modelli di riconoscimento delle interazioni umane stanno pressoché cambiando, ma io considererei quelli insieme al ruolo dell'ansia, nel senso di un'ansia per essere perduti, per essere deprivati – ansia di separazione nelle differenti forme che essa può prendere, giocando in questi termini un ruolo motivazionale centrale. Così io non penso nemmeno che noi possiamo avere un'immagine chiara del fascismo tedesco senza avere l'ansia come un via motivazionale centrale.²

Il ricorso alla violenza è semplicemente il risultato di un bisogno di riconoscimento non soddisfatto e a livello sociale, nella carenza simbolica del venir meno del riconoscimento da parte delle istituzioni, si riediterebbe quella carenza fondamentale di un rapporto di intimità affettiva con una “madre sufficientemente buona”. La violenza sul piano sociale è una sorta di doppio della violenza del singolo: entrambe sono prodotte dall'ansia determinata dalla frustrazione del bisogno fondamentale di riconoscimento. Del resto, è già ciò che Winnicott rilevava a proposito del delinquente quando notava in quest'ultimo i germi del rivoluzionario: «io direi che un delinquente è un rivoluzionario potenziale», afferma, «si potrebbe dire che l'antisociale è uno che si lamenta sempre. Ha sempre un'idea precisa su come dovrebbero andare le cose e ben presto gli altri non riescono a mantenere questo standard». «In breve, il giovane delinquente è ancora alla ricerca della madre ideale dell'infanzia, che non ha mai trovato. Ma crede che ci sia: è questo il problema»³.

Honneth, accogliendo la prospettiva di Winnicott, intende ridimensionare la portata della matrice biologista che in qualche modo avvolge la psicoanalisi di marca freudiana, cioè tende a mettere da parte la prospettiva determinista dello psichismo umano. Egli non nega che vi sia una certa inadeguatezza biologica costitutiva all'essere umano tale per cui bisogna presupporre la necessità di uno sviluppo di carattere relazionale, un processo di socializzazione che in qualche modo lo “completi”. Tuttavia,

involontariamente scivolato in un atteggiamento teorico che di fatto tende a proiettare gli obiettivi normativi sul piano analitico-esplicativo, determinando in tal modo una distorsione della percezione dei fenomeni in gioco».

¹ I.L. MARIN, *Interview with Axel Honneth*, cit., trad. nostra.

² *Ibidem*, trad. nostra.

³ D.W. WINNICOTT (1940), *The delinquent and habitual offender*, in Id., *Thinking about Children* (Bramhall-UK: The Winnicott Trust), tr. It. *Il delinquente e il criminale abituale (primi anni Quaranta)*, in *Bambini*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 64-66, p. 65.

Honneth evita di pensare che lo psichismo umano ruoti attorno alle cosiddette pulsioni biologiche, piuttosto egli preferisce considerare che il processo di socializzazione si sviluppa a partire da un'interiorizzazione delle esperienze affettive primarie. Il filosofo della Scuola di Francoforte cerca così di superare ciò che secondo lui è l'impasse delle posizioni di Hobbes o Freud, per le quali esisterebbe una dimensione "pre-sociale", "pre-civile," nel soggetto¹. Così facendo, Honneth utilizza una prospettiva psicoanalitica alternativa a quella del rafforzamento dell'Io, della personalità razionale, che proporrebbe un modello di psicoanalisi per il quale lo sviluppo individuale è incentrato sulla componente biologica e istintuale. Egli, piuttosto, cerca di rilanciare e valorizzare quelle prospettive psicoanalitiche che interpretano lo sviluppo psichico in maniera dialogica, così com'è sostenuto dalla componente di socializzazione e interiorizzazione per mezzo della dialettica del riconoscimento².

Si tratta di un bisogno di andare oltre quei modelli di antropologia negativa secondo i quali le istanze di natura biologica e antisociali hanno un ruolo predominante³. Nell'ottica di queste prospettive, l'egoismo, il nucleo anti-sociale costitutivo all'essere umano, sarebbe ineliminabile dal processo di socializzazione, ma è di fatto impossibile da tenere in conto nel processo normativo, nel processo di istituzionalizzazione delle norme.

2.1 Ciò che resta fuori dal riconoscimento

In una chiave di lettura psicoanalitica, il riferimento honnethiano alla relazione di riconoscimento rientra in una logica antropogenetica che si fonda in una sorta di "rispecchiamento" tra soggetti in vista di un superamento di un'individualità monadica, appiattita sul puro dato biologico. Il sé sta nell'alterità, e ciò pone a fondamento della formazione del "soggetto" una radicale interpersonalità. L'identità si connota dunque per la sua dialetticità, per il suo scambiarsi in una sorta di dialogo continuo, su un modello diremmo entropico, tra sé e l'altro:

l'elemento della reciprocità radicalizza nel contempo tale carattere: i due poli della relazione sono come racchiusi in un gioco di specchi. Il soggetto percepisce infatti alcuni tratti (facoltà o qualità) di se stesso, e quindi procede nel processo di costruzione identitaria, allorché questi tratti vengono riconosciuti come tali da una figura esterna. Una figura che deve però essere a sua volta riconosciuta dal primo soggetto, e il cui sguardo può così essere traslato all'interno della sua coscienza, o meglio della sua autocoscienza. Una volta interiorizzato lo sguardo esterno, questa modalità particolare di rapportarsi al soggetto diviene parte integrante del soggetto stesso, che pertanto definisce e amplia la propria struttura identitaria.⁴

L'identità è data da queste fondamentali relazioni sociali. Il processo di socializzazione sta a fondamento dell'antropogenesi dell'individuo, e in particolare sono le relazioni affettive primarie, le relazioni di amore del bambino con chi si prende cura di lui, che strutturano la personalità individuale. Allo stesso modo, la genesi del soggetto del diritto sta nell'incontro con l'alterità, nel reciproco riconoscimento, che trova la sua massima espressione nell'istituzione normativa quale garante della libertà individuale.

Il processo di antropogenesi così descritto si gioca, nella prospettiva psicoanalitica, sostanzialmente nel

¹ K. GENEL, *École de Francfort et freudo-marxisme...*, cit., pp. 24-25.

² M. SOLINAS, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento...*, cit., p. 231.

³ Importante è a questo proposito la disputa avuta sul tema della pulsione di morte con lo psicoanalista statunitense Whitebook. Si veda J. WHITEBOOK, *Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen*, in "Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen", vol. 55, N. 8, pp. 755-789, tr. it. *Riconoscimento reciproco e lavoro del negativo*, in "Rivista di Psicoanalisi", vol. 48, N. 3, 2002, pp. 603-635.

⁴ M. SOLINAS, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento*, cit., p. 225.

rapporto di specularità tra sé e l'altro, su ciò che in un linguaggio lacaniano si direbbe una relazione immaginaria. Nella relazione di riconoscimento di Honneth, proprio a partire dal fatto che chiama in causa la psicoanalisi di Winnicott e delle relazioni oggettuali, si assiste a un processo formativo dell'Io a partire dall'immagine allo specchio, immagine che viene comunque rimandata dall'altro e al quale in un certo senso l'altro (cor)risponde. Winnicott stesso, in un suo importante scritto riguardo il processo formativo dell'Io del bambino, rileva che esso sia possibile grazie al rapporto di reciprocità che si instaura nella relazione affettiva con la madre. Lo psicoanalista inglese, non a caso, si richiama proprio allo *Stade du miroir*¹ formulato da Lacan². Così si esprime per la precisione lo psicoanalista britannico: «il lavoro di Jacques Lacan *Le stade du miroir* (1949) ha certamente avuto un'influenza su di me. Egli si riferisce all'uso dello specchio nello sviluppo dell'Io individuale. Tuttavia, Lacan non pensa allo specchio in termini di volto della madre, così come vorrei fare qui»³. Egli spiegherà meglio nel seguito dello scritto quali siano per lui le implicazioni di tale equivalenza tra la funzione di specchio e quella del volto della madre: «che cosa vede il lattante quando guarda il viso della madre? Secondo me di solito ciò che il lattante vede è se stesso. In altre parole, la madre guarda il bambino e *ciò che essa appare è in rapporto con ciò che essa scorge*»⁴. Quando avviene un inciampo in questa relazione duale possono prodursi dei disturbi nello sviluppo psichico infantile: «molti lattanti [...] devono avere una lunga esperienza di non vedersi restituito ciò che essi danno. Guardano e non si vedono. Ne derivano conseguenze. Prima di tutto la loro capacità creativa comincia ad atrofizzarsi, ed in una maniera o nell'altra guardano intorno cercando altri modi di riavere qualcosa di sé dall'ambiente»⁵. È questo il caso cui facevamo cenno più sopra quando si parlava di delinquenza abituale: il delinquente sta cercando nella realtà qualcosa che non ha mai incontrato nel proprio passato relazionale, una relazione affettiva mancata.

Si tratta dunque proprio dello *Stadio dello specchio* di Lacan, che tuttavia viene trasposto da Winnicott sull'esperienza realmente vissuta con la madre, l'esperienza effettiva di riconoscimento di sé nell'altro. Lo stadio dello specchio diventa così uno stadio evolutivo tra gli altri, un momento che si pone in sequenza diacronica nell'ordine dello sviluppo individuale: è la risposta della madre nello scambio comunicativo reciproco la vera e propria esperienza dell'immagine di sé come struttura fondamentale dell'identità, della costruzione della soggettività. La posizione di Winnicott sulla soggettività è dunque posta su questo piano della “relazione immaginaria”, cioè della relazione con l'immagine di sé e dell'altro a partire dalla quale è possibile costruire un Io, quale agente che permette l'accesso all'esperienza della realtà: «mi piace pensare al mio lavoro in questo modo, e pensare che se lo faccio abbastanza bene, il paziente troverà il suo proprio sé e sarà in grado di esistere e di sentirsi reale»⁶. La struttura di tale processo di costruzione dell'Io è strutturalmente identica a ciò che avviene nella

¹ J. LACAN (1966), *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), in Id., *Écrits*, vol. I (Paris : Éditions du Seuil), tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 87-94.

² D. W. WINNICOTT (1967), *The Predicament of the Family: a Psychoanalytical Symposium*, in P. LOMAS (ed.), Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London, tr. it. Id., *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, in Id., *Gioco e realtà*, Armando Armando Editore, Roma 1974, pp. 189-200, p. 189.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 191.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 199.

filosofico-politica di Honneth, per la quale il punto di impasse nella relazione di riconoscimento starebbe nel processo di esclusione che è intrinseco alla società capitalistica con le sue interne contraddizioni, le quali non sempre garantiscono lo sviluppo dell'autonomia e dunque l'accesso alla libertà sociale da parte degli individui.

Tuttavia, la prospettiva filosofica di Honneth, proprio nel suo incontro con la teoria delle relazioni oggettuali, risente dei punti critici di quest'ultima. Infatti, proprio nel momento in cui sottostima la portata della pulsione di morte, della componente "anti-civile" che sarebbe connaturata all'uomo, come Freud rilevava, egli non fa altro, a nostro parere, che ridurre la portata dell'aspetto più sovversivo della psicoanalisi. Nella teoria delle relazioni oggettuali si presenta infatti la medesima tendenza di pensare la dimensione soggettiva come pienamente riconducibile alla dimensione relazionale.

Honneth reintroduce la dimensione simbolica nella dialettica del riconoscimento, facendo dialogare lo sviluppo individuale con la dimensione giuridica e normativa, per la quale la libertà individuale è garantita proprio grazie alla presenza delle leggi e non malgrado loro. Cosa questa che, parenteticamente, fa pensare indirettamente alla concezione dialettica del rapporto tra Legge e desiderio in Lacan, che è a sua volta ripreso da San Paolo, secondo la quale è proprio nella rinuncia a un godimento attuale che si riottiene una soddisfazione futura: proprio a partire da un interdetto è possibile la trasgressione¹. Del resto, perché possa porsi anche la relazione duale, dunque immaginaria, madre-bambino, e costituirsi così l'immagine del sé dell'infante, bisogna che si sia in qualche modo già posta la possibilità di questa relazione in un ordine altro, terzo, che trova derivazione nel legame istituzionale di parentela e che dunque si pone già all'interno di un assetto simbolico. Ciò che si intende dire è che la famiglia è in questa prospettiva un momento istituzionale fondamentale per la costruzione della libertà sociale dell'individuo².

Per ritornare alla questione della differenza di prospettive tra Lacan e Winnicott sull'antropogenesi, si potrebbe dire che essa risiede nel fatto che, se nella prospettiva delle relazioni oggettuali lo sviluppo patologico deriva da un'esperienza che il bambino ha vissuto nella realtà, cioè in termini di carenza di quel processo di incontro di sé nel volto materno, per lo psichiatra francese la questione si gioca per lo più su un piano fantasmatico, in una temporalità che non è quella diacronica dello sviluppo. In questo senso, Winnicott assume un atteggiamento al limite tra un neurofisiologo (empirista) e uno psicoanalista attento alle fantasie inconscie³: il bambino esperisce una soddisfazione totale nella pienezza dell'incontro con l'oggetto reale e, a partire da questo, acquisisce l'idea che tale totalità esista in quanto esperienza reale. L'illusione primordiale gioca per Winnicott un ruolo importantissimo e garantisce la possibilità futura di accedere gradualmente alla realtà sociale, attraverso l'*oggetto transizionale*, che porta con sé sia aspetti soggettivi che oggettivi, fino a giungere a un'esperienza della realtà come oggettiva. In quest'ottica, il

¹ J. A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018, p. 65: «Lacan è riuscito [...] a far entrare il godimento nella stessa dialettica del desiderio. Perché è questa l'essenza stessa della dialettica: si dice no, e così facendo, si può infine dire un sì d'un ordine superiore. È l'*Aufhebung*. Bisogna iniziare acconsentendo all'interdizione del godimento per ritrovarlo, ma a un grado superiore, purificato, ammirabile, e permesso. In qualche modo, occorre assumere l'astuzia della ragione, come diceva Hegel, L'astuzia della ragione è: prima si vieta e poi si ritrova la stessa cosa ma esaltata, in un'altra dimensione».

² A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit., pp. 202 ss.

³ C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto. Lacan con Winnicott*, in J.M.H. MASCAT, S. TORTORELLA (a cura di), *Hegel & sons. Filosofie del riconoscimento*, Edizioni ETS Pisa, 2019, pp. 281-290, p. 286.

bambino è dunque posto in una posizione primaria di onnipotenza, di pienezza della soddisfazione, di totalità dell'esperienza.

Di contro, nella prospettiva di Lacan, che cerca di render conto della pulsione di morte freudiana, la mancanza, l'esperienza di perdita, è ritenuta strutturale nell'esperienza di soddisfacimento, l'oggetto della pulsione è cioè perduto fin dall'inizio. Si tratta di ciò di cui si parlava nel capitolo precedente rispetto all'impossibilità di accedere direttamente all'esperienza tramite il linguaggio, cioè che l'esperienza originaria dell'oggetto è sempre una traccia dell'esperienza e mai l'esperienza reale (totale):

l'uomo entra nel mondo del linguaggio in perdita, separandosi da una parte di sé, da un oggetto che è in intima correlazione con il suo corpo. In questo senso Lacan, con Freud, può dire che l'oggetto è perduto per sempre, che non c'è relazione d'oggetto. La placenta, il seno, le feci, sono parti del corpo del bambino che si staccano, come parti di sé e non di separazione dall'Altro.¹

Per Winnicott, infatti, l'esperienza affettiva primaria del bambino deve fondarsi sul soddisfacimento reale, cioè su un incontro primario pieno e coincidente tra madre e bambino. La presenza effettiva di una madre emotivamente disponibile e dialogante col bambino è essenziale affinché questi possa fare un'esperienza oggettuale piena, costruirsi un'illusione dell'oggetto (una rappresentazione) e poi accedere alla realtà oggettiva. Nella prospettiva di Lacan vale proprio l'inverso: la mancanza è originaria, il bambino non è onnipotente, i suoi bisogni cioè non vengono soddisfatti tutti e subito, ma egli fa fin dall'inizio esperienza di qualcosa che esclude la soddisfazione. Come rileva C. Cimino:

Winnicott ha una concezione dichiaratamente armonica dell'impatto del soggetto con il mondo, il trauma non è fisiologico, si può prevenire e neutralizzare. Per Lacan (e per Freud) il trauma, che sia pulsionale o di linguaggio, non solo è sempre previsto, ma strutturale. Se per Winnicott la presenza di un buon oggetto reale preserva dalla nostalgia, diremmo dalla mancanza, per Freud e per Lacan in modo ancora più radicale, l'oggetto è per sempre (o da sempre) perduto (e insostituibile) e sempre da ritrovare.²

Da ciò deriva una visione piuttosto ottimistica della prospettiva winnicottiana, per la quale ciò che è patologico deriva dal deficit nelle esperienze primordiali di soddisfacimento e di una mancanza di scambio e reciprocità nelle esperienze primarie di riconoscimento con il *caregiver*: «se le cose non vanno bene, dunque, ciò che il bambino vede è semplicemente la faccia della madre, anziché la propria immagine riflessa in essa, faccia che a quel punto non è più uno specchio ma semplicemente una faccia. La percezione ha preso il posto di un iniziale e significativo scambio con il mondo circostante e con la futura possibilità del bambino di costruire il proprio Sé»³.

Per Lacan, la questione del riconoscimento nella relazione speculare è già meno armonica dal momento in cui il bambino parte da uno stato di mancanza originaria, la quale si esprime proprio nell'inverso dell'onnipotenza infantile, cioè in un'onnipotenza materna. È la madre che nell'esperienza del bambino può fare quello che vuole, compreso compiere quel movimento di apparizione e sparizione che lo introdurrà nell'ordine simbolico. È cioè proprio a partire da uno stato assoluto di dipendenza che il bambino farà esperienza dell'incontro (traumatico) col significante, innanzitutto nella veste iniziale della

¹ G. GRISOLIA, *Un affetto che non mente: l'angoscia tra il bambino e la madre*, in "Attualità Lacaniana", n. 23, giugno 2018, pp. 45-49, p. 47.

² C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto*, cit., p. 286.

³ *Ibidem*.

binarietà tra assenza e presenza (*fort-da*) da cui si svilupperà il simbolo¹. Tale incontro traumatico iniziale con l'ordine del linguaggio obbligherà il bambino ad articolare il proprio bisogno inserendolo nell'ordine della domanda, cioè ad articularlo in maniera sempre più complessa attraverso l'utilizzo di segni².

Il punto di partenza è l'onnipotenza materna e non quella del bambino, il quale, piuttosto, fa esperienza della perdita che è costitutiva all'entrata dell'essere umano nella vita sociale, nell'ordine del linguaggio. È proprio dal vissuto di assoluta impotenza, dipendenza e stato di bisogno della *Hilflosigkeit* cui fa riferimento Freud³ che l'essere umano comincia la propria esperienza del mondo. Il sentimento di impotenza del bambino è direttamente collegato alla necessità di entrare in un mondo ordinato dal linguaggio per poter veicolare attraverso la domanda la propria condizione di bisogno. Un ingresso nell'ordine simbolico che implica necessariamente una perdita di godimento, di soddisfazione, della possibilità di fare esperienza piena e totale dell'oggetto.

È proprio a partire da tale stato iniziale di derelizione e impotenza che, secondo Lacan, il bambino entra nella dialettica di riconoscimento dell'immagine. Dell'idea di uno stato di completezza e soddisfazione primari è possibile parlare solo in *après coup*, cioè solo a posteriori, una volta che si è entrati nell'ordine simbolico, quindi a partire da uno stato già dato dell'esperienza di perdita, che non è più dunque definibile come originaria ma piuttosto "mitica" (cioè solo immaginabile) o un corollario logico (deducibile)⁴. È qui che subentra il ruolo della formazione dell'immagine di sé, la costruzione dell'Io grazie allo stadio dello specchio:

il potere morfogeno e necessario dell'immagine speculare permette così una prima strutturazione dell'Io. Essa contiene e tiene a bada il rovescio della medaglia, costituito dal Reale dell'incompiutezza corporea, dal fantasma del corpo in frammenti che nasce dalla prematuranza reale del bambino. Essa lo differenzia da tutti gli altri animali rendendolo un animale irrimediabilmente disadattato e costringendolo a sperimentare il freudiano vissuto di *Hilflosigkeit*.⁵

Sulla base di studi antropologici ed etologici, Lacan infatti fonda la propria concezione dell'essere umano, la quale è peraltro quella su cui si basa Freud nel concepire la teoria delle pulsioni. La condizione umana è irrimediabilmente caratterizzata da uno scarto intrinseco fondamentale nell'accesso all'oggetto totale, all'esperienza piena di soddisfacimento, rispetto al quale il soggetto deve regolare, di volta in

¹ J. LACAN (1975), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)* (Paris : Éditions du Seuil), tr. it. *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-1954*, Einaudi, Torino, 1978, p. 211: «vi ho parlato del *Fort* e del *Da*. È un esempio del modo in cui il bambino entra naturalmente in questo gioco. Egli comincia a giocare con l'oggetto o, più esattamente, con il semplice fatto della sua presenza e della sua assenza. Si tratta dunque di un oggetto trasformato, di un oggetto di funzione simbolica, di un oggetto devitalizzato, che costituisce già un segno. Quando l'oggetto è presente, il bambino lo scaccia, quando non c'è lo chiama. Attraverso questi primi giochi l'oggetto passa quasi naturalmente sul piano del linguaggio. Il simbolo emerge e diventa più importante dell'oggetto».

² C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto*, cit. p. 286-287.

³ S. FREUD (1922), *L'Io e l'Es*, in Id., *La teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, pp. 469-520, p. 520: «il Super-Io svolge la stessa funzione protettiva e salvatrice anticamente svolta dal padre e in seguito dalla Provvidenza o dal destino. Tuttavia l'Io è costretto a giungere alla stessa conclusione quando si trova in un pericolo reale di enormi proporzioni, pericolo che non ritiene di poter superare con i propri mezzi. Si sente abbandonato da ogni forza protettiva e si lascia morire. Si tratta del resto ancora una volta della situazione che ha presieduto al primo grande stato d'angoscia della nascita, nonché a quell'angoscia per la separazione dalla madre protettiva».

⁴ J. A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit., p. 307.

⁵ C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto*, cit. p. 281.

volta, il proprio agire ed essere nel mondo. Tale condizione basica lo pone in una posizione di “svantaggio” radicale rispetto alla condizione diremmo dell’animale, il quale è fornito, invece, di schemi rigidi di comportamento ed è univocamente direzionato nell’adattamento al proprio mondo-ambiente (*Umwelt*). Si tratta di una distinzione che in ambito psicoanalitico è ripresa nella differenza tra bisogno e pulsione, per la quale se il bisogno animale è una spinta rigida e biologicamente determinata dagli istinti, la pulsione umana ha sempre un oggetto variabile¹. Si tratta di un’indeterminatezza fondamentale che definisce il rapporto dell’uomo con il mondo, come afferma, da un’altra prospettiva, Gehlen:

a differenza degli animali, infatti l’uomo è consegnato a un mondo indeterminato, infinitamente aperto con una sovrabbondanza di possibilità non previste. Non gli è dato alcun organo adattato con precisione all’ambiente che, rispondendo a pochi istinti finalizzati, gli schiuda soltanto quel ritaglio del mondo che è importante per la vita e gli oscuri con delicatezza tutto il resto. L’uomo è invece gettato inerme, privo di istinti, non specializzato, cioè non adattato, in un mondo che proprio per questi motivi è tanto enormemente ricco di contenuti perché sopraffà e travolge con impressioni un essere a cui manca la protettiva limitatezza organica che possiede l’animale.²

Poiché l’essere umano manca di istinti rigidi e specializzati, egli non è adattabile in maniera puramente naturale a un ambiente specifico, pertanto non può che ricorrere a trasformare le proprie capacità e risorse attraverso la propria intelligenza a ogni occasione. Egli non ha un posto già dato nel mondo naturale, e in qualche modo lo ottiene, afferma Gehlen, attraverso il ricorso alla tecnica³. È proprio il razionalità che gli permette di liberarsi dalle costrizioni contingenti, biologiche limitate che lo caratterizzano e di plasmare l’ambiente naturale alle proprie esigenze⁴. In questa prospettiva, il vivere in società comporta lo sviluppo di una serie di prassi, di abitudini, nonché l’istituzionalizzazione di regole che garantiscono la convivenza tra più individui. La tecnica, il linguaggio, le norme, le istituzioni, in qualche maniera determinerebbero le condotte dell’animale meno orientato attraverso degli automatismi, in cui l’azione umana trova una direzione alternativa: «La persistenza delle consuetudini, anche spirituali e sentimentali è del resto, a sua volta, il presupposto di ogni sicura tradizione e perciò di estrema importanza come cemento sociale»⁵.

Questa prospettiva antropologico-filosofica di Gehlen è abbastanza confacente con un certo modo di interpretare l’essere umano e la società da parte della psicoanalisi freudiana e lacaniana, e non a caso è rigettata da Honneth nella sua prospettiva sulla libertà sociale, proprio perché la sua visione antropologica risente dell’ottimismo della psicoanalisi delle relazioni oggettuali di Winnicott. Inoltre, la critica di Honneth a Gehlen si pone in effetti in maniera molto puntuale sul piano dell’istituzione normativa, della funzione delle istituzioni. Honneth, infatti, pur riconoscendo nel tentativo di Gehlen di fondare nelle istituzioni sociali l’unica possibilità dell’uomo di esprimere una forma di libertà sociale, afferma che il limite di questa concezione starebbe proprio nel generalizzare tale libertà dell’uomo nelle istituzioni. In altre parole, vi sono solo delle specifiche istituzioni e funzioni normative che possono

¹ S. FREUD, *Metapsicologia* (1915), in Id. *Opere 1915-1917*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 1-118, p. 18.

² A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche: l’uomo alla scoperta di sé*, cit., p. 54.

³ Id. (1957), *Die Seele in technischen Zeitalter*, tr. it. *L’uomo nell’età della tecnica*, Armando, Roma 2003, p. 32

⁴ *Ivi*, p. 33

⁵ *Ivi*, p. 135

assolvere una funzione di riconoscimento e produzione di autonomia morale, di soggettività. Per Gehlen, tutte le istituzioni assolvono tale funzione, mentre per Honneth no¹.

Ciò che in questa sede importa è cogliere in qualche modo quali siano i limiti della prospettiva honnethiana del riconoscimento, che pure si ritiene importante da un punto di vista teorico per render conto del fatto che la libertà e l'autonomia si producano entro certi rapporti concreti nella società, nelle istituzioni, nel riconoscimento reciproco. Proprio l'utilizzo da parte del filosofo francofortese del riferimento alla teoria psicoanalitica delle relazioni oggettuali, rigettando la problematica della pulsione di morte e quindi riconducendo l'angoscia alla frustrazione del riconoscimento, rende palesi i limiti di tale prospettiva. I punti di impasse della teoria del riconoscimento di Honneth coincidono con quelli che Lacan rileva nel modello winnicottiano per quanto riguarda il rapporto tra lo stadio dello specchio e la formazione dell'Io: ciò che manca è il rapporto con il cosiddetto "reale", inteso diversamente dalla realtà. Per questo stesso motivo si potrebbe dire, anche, che la prospettiva di Honneth, essendo filosofico-politica e non clinica, sia per certi versi "giustificabile".

Inoltre, è necessario fare una precisazione sulla questione del riconoscimento così com'è intesa dal filosofo sociale. La prospettiva di Honneth non si pone solamente su un piano immaginario, come si diceva, ma comprende anche la dimensione simbolica dell'istituzione. Infatti, è vero che il riconoscimento sociale coglie un punto importante nell'antropogenesi e costituzione dell'Io, ma coglie anche l'aspetto pratico, concreto, di un effettivo cambiamento dell'autonomia dei soggetti, come è nel caso del PBF. L'esperienza di miglioramento delle condizioni individuali sul lungo termine per quanto riguarda dimensioni psichiche come l'autostima, la capacità di pensare la propria vita in termini di progetto etc., ci fa comprendere come, in effetti, il riconoscimento da parte dell'istituzione svolga un ruolo più radicale di un semplice riconoscimento del soggetto in quanto tale. L'effetto di riconoscimento da parte dell'Altro dell'istituzione è già qualcosa in più e dell'ordine del simbolico.

La prospettiva di Honneth è servita, in questo senso, a mostrare in che misura l'intervento della dimensione sociale sia costitutivo nella formazione dell'identità di un individuo, in un incrocio di riferimenti filosofici, antropologici e psicoanalitici, e dall'altro lato ci servirà meglio a definire la differenza tra un riconoscimento tra pari, che è dell'ordine dell'immaginario, il cui prototipo è la relazione duale madre-bambino, e un riconoscimento da parte dell'istituzione, del diritto, dell'Altro quale funzione simbolica. Infatti, è possibile differenziare nella formazione dell'Io e dell'autonomia morale, due momenti inestricabilmente connessi, che nella prospettiva di Honneth non vengono molto differenziati. Dal punto di vista psicoanalitico, invece, la formazione dell'ego avviene nel riconoscimento da parte di un altro e non comporta necessariamente un cambiamento della posizione soggettiva rispetto alla dimensione simbolica, una posizione etica e dunque l'acquisizione di un'autentica autonomia morale. Anzi, volendo discriminare al massimo i due momenti, rispetto al riconoscimento immaginario si potrebbe dire che:

il movimento duale Io/altro-immaginario (l'altalena, la pura specularità) è indefinito e costituisce quell'alienazione da cui non c'è via di uscita. Se si mantenesse solo questo piano, non sarebbe possibile nessuna convivenza tra esseri umani. Essa diventa possibile con l'introduzione della mediazione simbolica, con il riconoscimento del proprio desiderio attraverso la parola. La rivalità aggressiva è dunque componente

¹ A. HONNETH, *Il diritto della libertà*, cit. pp. 61-62.

costitutiva ed esiziale della dialettica immaginaria. All'altro ci lega l'amore ma, immancabilmente, anche l'odio, condizione di ambivalenza costitutiva per cui Lacan creerà il termine di *hainamoration*.¹

In altre parole, la dimensione immaginaria del riconoscimento, fin quando rimane sul piano del rapporto duale, rischia sempre di sfociare in una posizione sostanzialmente paranoica in cui le due parti sono in un equilibrio simmetrico che dà adito all'esplosione aggressiva:

per Lacan l'Io è quello che si costituisce così come descritto nella dialettica immaginaria dello specchio: esaltato e impotente, rapace e fragile, fundamentalmente alienato, catturato dall'appetizione e dalla rivalità aggressiva verso l'altro. Paranoico. Eppure la dialettica immaginaria resta centrale nella costruzione del nucleo del soggetto grazie a quell'illusione che contiene il Reale e che consente d'immaginarizzarlo nel fantasma inconscio.²

Si cercherà per questo motivo di focalizzare maggiormente l'attenzione su questa doppia dimensione della posizione soggettiva, la quale se "pende" dal lato immaginario può portare all'esplosione dell'aggressività proprio nella relazione duale di riconoscimento, fino a comportare un aspetto criminogeno. Tale aspetto di carenza simbolica si osserva molto bene in termini di assenza del ruolo delle istituzioni in certi contesti sociali, dove il tessuto sociale è connotato in maniera cronica da precise coordinate di emarginazione ed esclusione che favoriscono in maniera decisiva lo sviluppo di condotte criminali, anche di tipo organizzato:

l'assenza di regolatori sociali ed istituzionali (dalla scuola, al lavoro, ai circoli culturali, sportivi, sindacali, politici (nel senso della polis), crea una condizione di instabilità e di fragilità, un terreno recettivo o potenzialmente fertilizzabile che può venire invaso dalla mala pianta dell'esclusione, della marginalità, della ghettizzazione e da qui si origina un'angoscia impastata alla violenza che prende il sopravvento.³

In altri termini, si potrebbe porre una differenziazione di posizione nella relazione in cui, se il soggetto si trova coinvolto in un processo simbolico di riconoscimento, si produce un cambiamento nella posizione soggettiva. Ci pare opportuno, dunque, riprendere la questione, anche se per adesso in maniera schematica, del ruolo dell'aggressività immaginaria in relazione e contrapposizione alla funzione simbolica dell'istituzione, proprio ritrovando in esse due aspetti del riconoscimento così come se ne è parlato in termini filosofici. A tal fine si abbandonerà, almeno per il momento, la prospettiva di Honneth per approfondirne una che incroci in maniera più sistematica il discorso psicoanalitico e quello giuridico.

Conclusioni

A partire da quanto si cercato di rilevare dalla prima parte sui limiti epistemologici e filosofici delle neuroscienze nella comprensione dell'essere umano, si è potuto constatare quanto il linguaggio per l'essere umano abbia un ruolo decisivo nella determinazione del suo ambiente e della soggettività in quanto tale. Il linguaggio non è uno strumento di comunicazione, né un insieme di etichette che rispecchiano le cose del mondo, ma ha un ruolo anche nella determinazione dello psichismo umano. Ciò ci ha permesso di approfondire meglio quei fattori a partire dai quali la soggettività umana si costruisce e

¹ C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto*, cit., p. 283.

² *Ivi*, p. 282.

³ R. JAFFÉ, *Forme del malessere e decadimenti istituzionali*, in "Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica", vol. 5, n. 1, 2018, pp. 261-273, p. 268.

si forma in quanto tale. In particolare, in questo capitolo si è potuto apprezzare quanto la dimensione sociale, la quale è da un punto di vista psicoanalitico essenzialmente linguistica, sia rilevante nella produzione di un soggetto autonomo. Come punto di riferimento filosofico si è preso a questo proposito il pensiero di Axel Honneth, secondo il quale il riconoscimento implicato nei processi di socializzazione sia fondamentale nella costituzione materiale di un'individualità autonoma, anche dal punto di vista giuridico. In questa prospettiva, le forme di disagio e rivalsa al livello sociale, comprese le condotte criminali, sono sostanzialmente riconducibili ad una domanda di riconoscimento rivolta alle istituzioni.

Poiché questa prospettiva di Honneth ha il suo fondamento antropologico nella psicoanalisi delle relazioni oggettuali (Winnicott), essa risente di alcuni punti di critici di questa teoria psicoanalitica. Il disagio psichico, che come rilevava Winnicott può sfociare nella condotta antisociale, non è sempre del tutto riconducibile ad una carenza di cure materne. Il comportamento criminale non è detto sia una domanda camuffata di affetto materno, quindi di riconoscimento da parte dell'Altro. A partire dalla prospettiva di Lacan nell'essere umano vi è qualcosa di irriducibile alla domanda di riconoscimento; qualcosa, come si vedrà meglio nel capitolo successivo, dell'ordine della pulsione di morte.

Nel capitolo seguente si cercherà, quindi, di tematizzare i limiti del riconoscimento e come questo possa essere connesso allo sviluppo del comportamento criminale a partire da una prospettiva psicoanalitica lacaniana.

Da queste prospettive è possibile estrarre una lettura del fenomeno criminale a partire dalla dimensione contestuale (simbolica) che sta all'esterno dell'individuo. Per comprendere veramente i fenomeni umani bisogna considerare ciò che è al di fuori del soggetto, anziché vedere quest'ultimo come un individuo isolato e astratto rispondente unicamente ai meccanismi cerebrali. In altre parole, la prospettiva psicoanalitica, unitamente a quella filosofica e sociologica, inserisce il soggetto in una rete di relazioni rispetto alla quale la dimensione biologica è secondaria al livello esplicativo. A meno che non si tratti di casi in cui le strutture cerebrali sono talmente danneggiate da render impossibile al livello funzionale la possibilità di commettere un atto, l'aspetto biologico è per forza di cose subordinato alla dimensione sociale e simbolica in cui il soggetto viene a trovarsi e si produce.

Capitolo II

I limiti dell'autonomia e prospettive criminologiche

1. L'immaginario, l'aggressività e l'ordine simbolico

Nel testo *Situations subjectives de déprise sociale*¹, che raccoglie dei casi clinici presentati in occasione di un incontro nazionale degli psicoanalisti francesi, vengono mostrati alcuni aspetti della soggettività che appaiono tipici della contemporaneità e dai quali si rileva una prospettiva sul soggetto molto importante per ciò che si sta per affrontare. Nel volume sono presentati una serie di casi in cui l'aspetto sintomatico e la sofferenza individuale appaiono inestricabilmente legati a una sorta di indebolimento e dismissione radicale del rapporto tra il soggetto e il legame sociale. Si evidenzia una sorta di vuoto simbolico-relazionale che certo non si riduce alla mancanza di relazioni effettive, siano esse intime o amicali, ma proprio a un vuoto nell'elemento che dinanzi si è in qualche modo definito in termini di intersoggettività, riconoscimento e socializzazione. In altre parole, questi soggetti si trovano in una condizione sociale che sarebbe riduttivo pure definire in termini durkheimiani di *anomia*, in quanto non si presenta un conflitto valoriale o di carenza oggettiva di norme, ma qualcosa che inerisce a quell'"essere afferrati" nel legame sociale di cui si parlava dinanzi facendo riferimento alla funzione del dono. Viene a mancare quell'aggancio all'ordine simbolico e valoriale, nel quale la soggettività stessa tende ad eclissarsi.

È significativo, a questo proposito, il caso di un soggetto melanconico, il quale continuava a ripetersi addosso frasi del tipo «je suis rien», «je sui nul». Caso, questo, che viene preso ad esempio più emblematico di soggettività sganciata dal legame sociale, in "situazione di de-presa sociale", e che J.-A. Miller denominerà come S_0^2 , soggetto zero, anziché l' $\$$ che abbiamo già avuto modo di vedere. Si trattava di un soggetto senza possibilità di poter articolare un desiderio che si lanciasse in una progettualità, in un essere-nel-mondo, per usare una terminologia esistenzialista. La sua esistenza si risolveva in un eterno presente senza possibilità di poter contare, mettere in ordine gli istanti e ordinarli in una temporalità, in una successione di momenti. Un soggetto allo stato zero, dunque, che a differenza del soggetto barrato ($\$$) non può assumere una posizione nel discorso, non può prendere parola, non è marcato da un oggetto del desiderio (*objet petit a*) che gli manca costitutivamente, anzi è proprio schiacciato dalla presenza ingombrante dell'"oggetto niente" (*objet rien*). Tale condizione soggettiva, che delinea una melanconia psicotica, rende conto di uno sganciamento radicale del soggetto dal piano

¹ J.-A. MILLER (a cura di), *Situations subjectives de déprise sociale*, Navarin, Paris, 2009.

² *Ivi*, p. 169.

simbolico, qualcosa che si è detto dell'ordine della forclusione, da cui deriva l'impossibilità di inserire la propria esistenza in un orizzonte progettuale¹.

Oltre a questo, sono riportati diversi casi clinici in cui diventa evidente quanto la dimensione simbolica possa assumere una certa importanza nel processo di soggettivazione. Aspetto questo che anche lo psicoanalista Zuccardi Merli rilevava nella sua esperienza clinica:

Iperattività e dipendenza agli eccitanti – sostanze di predilezione del consumatore contemporaneo innescano una motilità del corpo e uno stile di godimento frenetico e solitario. Ne risulta spesso una disconnessione progressiva del soggetto dai suoi legami intersoggettivi così come l'impossibilità di integrare il suo godimento a un mezzo istituzionale necessitante un legame con l'Altro della legge e del sapere, come la scuola e il lavoro.²

La mancanza di presa simbolica nel processo di soggettivazione coincide con quell'aspetto di socializzazione e di presa nel legame simbolico che Honneth nomina in termini di riconoscimento. Le patologie della libertà che evidenziava il filosofo tedesco possono essere per certi versi comparate al meccanismo di forclusione dell'ordine simbolico³ che è rintracciabile nel soggetto psicotico, così com'è evidenziato nel caso del soggetto zero che si è appena riportato.

Nella carenza simbolica, ciò che prolifera nei casi di psicosi è l'immaginario, di cui sopra si è descritto in termini di formazione dell'Io per mezzo dello stadio dello specchio e, per estensione, della relazione di riconoscimento tra due individui. Infatti, in una certa prospettiva lacaniana, nella psicosi l'immaginario domina sul simbolico, il quale piuttosto si distingue per un rapporto asimmetrico tra le parti, in cui nei due elementi della relazione di riconoscimento entra un processo di mediazione da parte di un Terzo, com'è nel caso dell'istituzione. Come afferma Miller: «ciò che domina nella prima teoria di Lacan sulla psicosi, è la teoria dell'immaginario in quanto tale. La seconda è quella che obbliga a introdurre una funzione di limitazione dell'immaginario, altrimenti tutto il mondo sarebbe folle»⁴. Questo tema del simbolico come limite dell'immaginario nella psicosi ha, come vedremo, delle ricadute molto importanti da un punto di vista criminologico.

1.1 L'indeterminatezza dell'uomo, l'aggressività immaginaria e l'ordine simbolico

Si è detto che lo stadio dello specchio è il prototipo di quell'aspetto dell'esperienza del mondo che qui viene indicata con il termine "immaginario". La funzione dello specchio permette all'essere umano di strutturare un ideale di completezza, essendo egli caratterizzato da un'indeterminatezza fondamentale. Già Freud, infatti, rilevava un aspetto di mancanza di direzionalità precisa nella costituzione umana, proprio in riferimento alla pulsione sessuale, e lo mostra già nel testo *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1955⁵. Testo che non a caso inizia proprio con il saggio sulle *aberrazioni sessuali*, cioè su quei comportamenti sessuali che si distinguono per essere devianti rispetto all'ordine riproduttivo (la

¹ Ivi, p. 168.

² U. ZUCCARDI MERLI, *Hyperactivité et cocaïnomanie : effets de déprise*, in J.-A. Miller (a cura di), *Situations subjectives de déprise sociale*, cit., pp. 61-72, p. 61.

³ Per un confronto e una messa in tensione tra le figure della patologia della libertà della filosofia sociale di Honneth e la psicoanalisi lacaniana ci si permette di rimandare al nostro D. Alparone, *Riconoscimento e soggettivazione in relazione sincronica*, in "Politica.eu", anno 5, n. 1, giugno 2019, pp. 66-79.

⁴ J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit., p. 330, trad. nosra.

⁵ S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale (1905)*, in Id. *Opere 1900-1905*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1970, pp. 441-546.

cosiddetta sessualità genitale, normale) e che riscontra essere abbastanza generalizzabile a tutti gli esseri umani. Da ciò trae la conclusione che, in effetti, la sessualità umana non è fatta di tendenze rigide e determinate in maniera innata, anzi riscontra giustamente che il vero dato innato nell'uomo è una certa indeterminatezza nel campo delle pulsioni sessuali. Non a caso in psicoanalisi si parla di pulsione e non di istinto, poiché la pulsione, come Freud affermava in *Pulsioni e loro destini*, si distingue per il fatto che l'oggetto verso cui è diretta è «l'elemento più variabile». Tale indeterminatezza della costituzione umana definisce effettivamente anche la problematicità del processo di sessuazione, del rapporto cioè dell'uomo con ciò che è sessuale¹.

La posizione di Freud è, dunque, per certi versi, comparabile alla prospettiva filosofico-antropologica di Gehlen, secondo cui la condizione umana è connotata da uno stato fondamentale di generica indeterminazione. Nella posizione di Gehlen sorge però, in maniera esplicita, la necessità di un indirizzamento delle pulsioni a partire dalla stabilizzazione di istituzioni, norme, abitudini, regolamenti. Posizione del resto ampiamente ripresa da certa tradizione sociologica costruttivista successiva².

Nel capitolo precedente, si è cercato di mostrare come il linguaggio sia una sorta di ambiente naturale in cui l'uomo abita, ne è la seconda natura. Riprendendo un'altra tradizione di pensiero, si potrebbe dire che il linguaggio è proprio ciò su cui si incardina nell'esperienza umana lo scarto tra “natura e cultura”, come si rileva nelle differenti prospettive antropologiche e filosofiche di Gehlen e di Kojève³. Questa prospettiva antropologica distingue in maniera fondamentale la condizione dell'uomo da quella dell'animale, una differenza che starebbe nel fatto che nello stato di cultura l'uomo è sottoposto a condizioni di vita e di esperienza diverse che in quello di natura, a cominciare dal fatto che se l'esperienza del mondo che fa l'animale è di immediatezza, quella dell'uomo è sempre mediata dal processo di autocoscienza⁴. Il rapporto dell'uomo con il linguaggio comporta, come si è già rilevato, un processo di estraneazione dall'esperienza immediata e la produzione di quella separazione netta tra l'esperienza interna e mediata dalla parola e l'esperienza della cosa che in questo senso è possibile porre solo in *après coup*. Questo costituisce proprio ciò che in psicoanalisi è detto “soggetto barrato” (\$), dove la barra sta a significare un certo rapporto del soggetto con la Legge.

¹ E. ORLANDO, *Un contributo sul transessualismo femminile. Il desiderio di cambio di sesso nelle donne tra identità e narrazione*, in R. Vitelli, P. Valerio (a cura di), *Sesso e genere*, Liguori Editore, Napoli, 2012, pp. 56-81, p. 59: «sappiamo bene che la psicoanalisi non riduce il sessuale ai comportamenti e agli organi, non definisce alcuna norma “genitale e orgasmica”, ma affronta la sessualità relativamente all'ordine pulsionale inconscio. La psicoanalisi, da oltre un secolo, si confronta col problema di definire cosa crea l'appartenenza sessuale, ma se non è facile seguire il come si diventi uomo o donna, ancora più difficile è capire perché non lo si diventi a dispetto del sesso biologico».

² P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, cit., p. 81: «se i prodotti sociali dell'attività umana hanno un carattere *sui generis* rispetto al loro contesto organico come a quello ambientale, è importante sottolineare che quella esteriorizzazione in quanto tale è una necessità antropologica. L'esistenza umana è impossibile in una sfera chiusa di tranquilla interiorità, essa deve incessantemente esteriorizzarsi in prassi e ciò è dovuto alla struttura biologica dell'uomo. L'immanente instabilità dell'organismo umano rende imperativo per l'uomo stesso provvedersi di un ambiente stabile per la sua condotta; egli infatti deve specializzare e dirigere i suoi impulsi. Questi fatti biologici fanno da presupposto necessari alla produzione dell'ordine sociale. In altre parole, sebbene nessun ordine sociale esistente possa essere fatto derivare da dati biologici, la necessità di un ordine sociale in quanto tale discende dalla natura biologica degli esseri umani».

³ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.

⁴ *Ivi*, p. 17: «l'uomo è autocoscienza... è cosciente di sé, cosciente della sua realtà e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il semplice Sentimento di sé».

La costitutiva indeterminatezza dell'uomo comporta che egli ricerchi e trovi nelle costruzioni normative e nei sistemi di regole degli *habitus* che direzionino la propria condotta¹. Una di queste forme entro cui l'essere umano trova uno schema che strutturi la propria personalità morale è certamente quello della costituzione soggettiva, quella cioè della produzione dell'individualità (al cui apice vi è l'autonomia) in quanto tale e che è, come si è mostrato dinanzi facendo ricorso alla filosofia di Honneth, il risultato di un processo di socializzazione. Il problema che si è posto però in riferimento alla filosofia sociale di Honneth è proprio se tale processo di individuazione elimini effettivamente la dimensione conflittuale. Nella prospettiva di Winnicott, autore ripreso dal filosofo di Francoforte, il processo di socializzazione e riconoscimento di sé nel volto dell'altro (la madre) non comporta degli inciampi, se si svolge correttamente. Dal punto di vista lacaniano, invece, il processo di riconoscimento di sé nell'immagine dello specchio, quindi sempre un altro posto in una relazione duale alla stessa stregua del rapporto madre-bambino, si iscrive in uno stato costitutivo di impotenza e derelizione (*Hilflosigkeit*) primarie del bambino. Impotenza e derelizione che dunque si affiancano a quello stato di indeterminatezza pulsionale che è il vissuto del corpo da parte dell'essere umano, e in particolare nel caso del bambino come corpo *morcelé*:

[...] attraverso l'immagine totale, il soggetto può raffigurarsi, può elaborare una raffigurazione immaginaria dei vissuti di frammentazione che ancora lo dominano. Senza un'identificazione immaginaria, tali vissuti non potrebbero nemmeno passare al linguaggio. [...] Il soggetto ha dunque bisogno dell'immagine totale per "vivere" la frammentazione. Affinché una parte del corpo possa diventare importante deve essersi costituita un'immagine totale.²

È in questo senso che Lacan riconoscerà nel bambino un atteggiamento «giubilatorio»³ nel momento in cui egli si riconosce nell'immagine allo specchio. Riconoscimento che tuttavia non si dà da subito come identità di sé a sé ma per quell'anticipazione di unità immaginaria che il riflesso virtuale dello specchio gli fornisce. Attraverso questo stadio, dunque, l'*infans* costituisce una forma della propria immagine a partire dalla quale l'Io si costituirà. Si tratta di un'operazione identificatoria importante, per mezzo della quale egli diverrà un essere sociale⁴.

In questa identificazione del bambino con la propria immagine riflessa allo specchio, si ha una condizione fondamentalmente tragica, poiché non vi è mai corrispondenza piena tra l'ideale di

¹ In un recente scritto, Sergio Benvenuto fa notare come, alla luce degli avanzamenti scientifici, il rapporto tra natura e cultura possa essere superato, in particolare nella convinzione che la natura sia una sorta di sfondo immutabile rispetto al quale si muove la cultura. Secondo quanto afferma l'autore, infatti, l'aspetto di maggior variazione è legato proprio alla condizione naturale, la quale si esprime in modificazioni evolutive e risposte comportamentali in relazione all'ambiente. D'altro canto, sono proprio i sistemi culturali, con le loro organizzazioni di regole, norme e abitudini, a garantire una certa stabilità nell'esistenza umana. In questo senso, potremmo dire che è proprio il vivere in civiltà che garantisce una regolazione ed una stabilità all'indeterminatezza biologica costitutiva dell'uomo. S. Benvenuto, *Natura versus Cultura. Una critica*, in "European Journal of Psychoanalysis", pubblicato il 25/08/2020, <https://www.journal-psychoanalysis.eu/natura-versus-cultura-una-critica/>.

² L. COLOMBO (2001), *Il corpo nella clinica psicoanalitica*, in L. Colombo, D. Cosenza, A. Cozzi, A. Villa (a cura di), *La cura della malattia mentale II. Il trattamento*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 78-112, p. 100.

³ J. LACAN, *Lo stadio dello specchio...*, p. 88.

⁴ M. ZAFIROPOULOS (2001), *Lacan et les sciences sociales* (Paris : Presses Universitaires de France/Humensis), tr. it. *Lacan e le scienze sociali*, Alpes Italia, Roma, 2019, p. 116: «l'uomo viene dunque al sociale in Lacan per una certa immagine di se stesso, una *imago* che gli è esterna, contemporaneamente familiare ed estranea».

completezza promesso dall'immagine (Io ideale) e l'Io nello stato attuale di indeterminazione che caratterizza il corpo umano.

Questo significa che se è vero che lo stadio dello specchio offre al soggetto la possibilità di individuarsi come un "io", è anche vero che questo riconoscimento, proprio in quanto si rende possibile sulla base di uno sdoppiamento, di una disgiunzione tra l'io e l'altro, tra il soggetto stesso e l'io, è la fonte primaria dello statuto alienato del soggetto umano. [...] È un'immagine che determina sì il senso dell'identità dell'io ma solamente producendone un'alienazione irreversibile perché il soggetto non arriverà mai a congiungersi, per così dire, con l'immagine ideale che lo rappresenta.¹

È in questo senso che la prospettiva psicoanalitica della formazione dell'Io attraverso la dialettica del riconoscimento dello stadio dello specchio si distanzia dalla prospettiva hegeliana, poiché se quest'ultima risolve la produzione della soggettività nella reciprocità intersoggettiva, nello stadio dello specchio vi è piuttosto un rapporto duale che non risolve l'elemento alienante dell'ideale di completezza proiettato nell'immagine di sé, al quale poi l'effettiva esperienza della propria identità corporea attuale mai potrà corrispondere. Si conserva perciò un elemento di scarto e conflittualità nel riconoscimento, in cui consiste effettivamente la prospettiva psicoanalitica lacaniana della costruzione dell'Io: si riconosce se stessi sempre presso l'altro, ma tale movimento non può che darsi sempre in maniera alienante, cioè come effetto di una tensione, come un anelito a essere come quell'immagine proiettata. Nell'alienazione dell'immagine risiede ciò che in psicoanalisi è riconosciuto come l'identificazione, cioè la costituzione di quei nuclei narcisistici in cui il soggetto riconosce il proprio Io².

1.2 Il simbolico come limite dell'immaginario

In questo punto di alienazione fondamentale nell'immagine risiede quella tensione altalenante tra odio e amore che connota la relazione immaginaria: nel processo di identificazione con l'altro può prodursi un effetto di idealizzazione e innamoramento, come Freud già rileva nel suo saggio sul narcisismo³ e in quello sulla psicologia delle masse⁴, oppure può scatenarsi un'acuta aggressività, secondo quei meccanismi di invidia e proiezione, di carattere paranoico, che sono stati ben descritti da M. Klein in termini di posizione schizo-paranoide⁵.

¹ A. DI CIACCIA, M. RECALCATI, *Jacques Lacan*, cit., p. 27.

² J. LACAN (1966), *L'aggressivité en psychanalyse*, in Id., *Écrits*, vol. I, cit., tr. it. *L'aggressività in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, vol. I, cit., pp. 95-118, p. 107: «Rapporto erotico in cui l'individuo umano si fissa ad un'immagine che l'aliena da se stesso, ecco l'energia ed ecco la forma in cui ha origine quell'organizzazione passionale che egli chiama il suo io».

³ S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, cit., pp. 470-471.

⁴ Id., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io (1921)*, in *Opere 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 257-330, pp. 300-301.

⁵ A. DI CIACCIA, M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 31. Si veda anche M. Klein (1957), *Envy and Gratitude* (London: Melanie Klein Trust), tr. it. *Invidia e gratitudine*, Giunti, Firenze, 2012, p. 35: «durante i primi due o tre mesi di vita il bambino tiene separato l'oggetto buono da quello cattivo e, così facendo, in fondo lo conserva e accresce la sicurezza dell'Io. Nello stesso tempo questa prima divisione è possibile solo se c'è un'adeguata capacità di amare e un Io relativamente forte. [...] una certa dose di scissione è essenziale per ottenere l'integrazione, perché questa protegge l'oggetto buono e più tardi mette in grado l'Io di sintetizzare i suoi due aspetti. L'invidia eccessiva, che è l'espressione degli impulsi distruttivi intralcia il costituirsi della prima scissione tra seno buono e seno cattivo, impedendo la strutturazione di un oggetto buono. Vengono a mancare perciò le basi per un completo sviluppo e una piena integrazione della personalità adulta e inoltre le successive differenziazioni tra buono e cattivo sono in vario modo disturbate. Nella misura in cui queste difficoltà di sviluppo sono da attribuirsi a un'eccessiva invidia, esse

La relazione immaginaria è caratterizzata, dunque, da un'altalena tra un processo di idealizzazione e innamoramento, che corrisponde alla proiezione nell'immagine dell'altro di un ideale narcisistico o la proiezione del proprio Io ideale sul leader della massa¹, e una potente aggressività proprio a partire dall'impossibilità di poter mai coincidere con quell'immagine che l'altro ci mostra nella sua differenza. Si tratta di un oscillamento costante tra identità e differenza della rappresentazione e del riconoscimento della propria immagine nell'altro e che si riflette rispettivamente nell'innamoramento e nell'aggressività, la quale può esprimersi come:

esplosione brutale quanto immotivata dell'atto, attraverso tutta la gamma delle forme di belligeranza, [...] parallelamente alle imputazioni di nocività che, senza parlare dell'oscuro *kakon*, cui il paranoide riferisce la propria discordanza da ogni contatto vitale, vanno dalla motivazione [...] del veleno, a quella magica del maleficio, telepatica, dell'influenza, lesionale, dell'intrusione fisica, abusiva, della deviazione dell'intenzione, spossessante, del furto del segreto, profanatoria, della violazione dell'intimità, giuridica, del pregiudizio, persecutoria, dello spionaggio e dell'intimidazione, prestigiosa, della diffamazione e dell'attentato all'onore, rivendicativa, del danno e dello sfruttamento.²

La relazione immaginaria, in quanto si svolge su un piano di simmetria e orizzontalità del rapporto interpersonale o intersoggettivo, apre dunque la strada allo scatenarsi di quell'aggressività di cui si è detto, e che kleinianamente potrebbe definirsi come fondata su dei meccanismi di proiezione e scissione. Rispetto a tale tipo di relazione duale, immaginaria, può fungere da limite all'aggressività proprio l'instaurarsi di una relazione con un Terzo simbolico, cioè l'inscrivere della relazione diadica immaginaria in una struttura tripolare, che cioè comprenda la dimensione simbolica. È ciò che del resto rileva Lacan attraverso lo *schema L* e che spiegherà nel suo *Seminario* sulla psicosi, esemplificandolo con il caso *della signora che va dal salumiere*, in cui riconosce che il funzionamento psicotico risulta come mancante dell'accesso a quella dimensione simbolica che permette una profondità discorsiva nella relazione, un accesso effettivo a quel "tra" i soggetti che coinciderebbe con il legame sociale. Si riporta il seguente passo di Lacan:

dipendono dal prevalere nei primissimi stadi della vita dei meccanismi paranoidei e schizoidi che, secondo la mia teoria costituiscono la base della schizofrenia».

¹ S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 304.

² J. LACAN, *L'aggressività in psicoanalisi*, cit., p. 105.

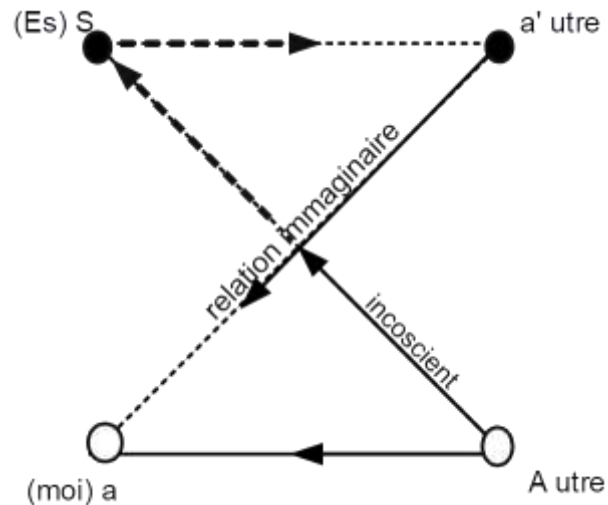


Figura 1 - Schema L

La *a* minuscola è quel tale che la donna incontra nel corridoio e non c'è *A* maiuscola. La *a'* minuscola è ciò che dice *sono stata dal salumiere*. E di chi si dice *Sono stata dal salumiere?* Di *S* [Soggetto]. La *a* minuscola le ha detto *Troia*. Senza alcun dubbio la persona che ci parla, e che ha parlato, in quanto delirante, *a'*, riceve da qualche parte il proprio messaggio in forma invertita dall'altro minuscolo, e ciò che ella dice riguarda quell'aldilà che è lei stessa in quanto soggetto, e di cui per definizione, semplicemente perché è soggetto umano, non può parlare che per allusione.

Ci sono due modi di parlare di questo *S*, di questo soggetto che noi siamo radicalmente, e cioè: sia rivolgendosi veramente all'Altro, *A* maiuscola, e ricevendone il messaggio che ci riguarda in forma invertita, sia indicando la sua direzione, la sua esistenza, nella forma dell'allusione. Se questa donna è propriamente una paranoica, è in quanto il ciclo, per lei, comporta un'esclusione dell'Altro con la maiuscola.¹

L'allucinazione auditiva che la donna sente come una parola proferita dal vicino di casa, nel momento in cui avendolo incontrato per le scale gli racconta dov'è stata, è legata al rapporto di estraneità che il soggetto psicotico ha con la dimensione simbolica. Nella relazione simbolica, infatti, la comunicazione si articola nel ritorno in forma invertita del proprio stesso messaggio, quindi delle implicazioni non dette contenute nel messaggio. Il fatto che il soggetto sia estraneo al simbolico produce così un ritorno del non detto, della parola non pensata coscientemente, nel reale sotto forma di allucinazione. La condizione psicotica della signora è definibile come forclusione dall'ordine simbolico, cioè nella sua posizione soggettiva mancano quelle relazioni che non si sostengono sull'asse *A-S* dello schema *L* e quindi non implicano un rapporto di mediazione simbolica con un Terzo. La relazione signora-vicino (*a-a'*) rimane sull'asse immaginario, cioè è fondamentalmente ridotta a quel rapporto duale e speculare per cui il messaggio invertito di riconoscimento (*tu sei il mio maestro-io sono il tuo allievo*²) non si articola nella maniera dell'allusione, quindi sul piano simbolico, ma piuttosto risorge come allucinazione.

Uno schema simile può ricavarsi, per certi versi, ponendo la relazione simbolica come fondamentale e caratterizzante il discorso giuridico nelle nostre società occidentali e la relazione immaginaria come

¹ Id. (1981), *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les Psychoses (1955-1956). Texte établi par Jacques-Alain Miller* (Paris : Éditions du Seuil), tr. It., *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Einaudi, Torino 2010, p. 60.

² *Ivi*, p. 59.

tipica di una condotta, diremmo, “fuori-legge”. In altri termini, l’azione aggressiva (criminale) può essere letta come un atto che si pone al di fuori di quello spazio relazionale simbolico che è tipico del diritto. B. Romano fa notare, a proposito di tale spazio simbolico, che:

questo luogo – il Terzo – mostra che il parlante è tolto da un tale stato di identificazione quando riceve la sollecitazione riconoscente, destinatagli dagli altri, assumendola secondo la regola dell’Altro, così da acquisire una duplicità di risultati congiunti: il primo consiste nel togliersi dallo stato di identificazione con un’immagine e il secondo nel superare il piano di un rapporto con l’altro destinato a svolgersi nella reciproca aggressività. Nell’irriducibile dell’identificazione immaginaria, il rapporto si risolve infatti in una condizione di aggressività, poiché lo stato di imprigionamento in una immagine univoca ed escludente produce quanto Lacan descrive come «lo scarico della più intima aggressività»: o io o l’altro.¹

Qui per riconoscimento il filosofo del diritto intende un riconoscimento che è mediato dal discorso giuridico e che dunque implementa la relazione con l’“altro” nel più ampio discorso giuridico, nell’ordine simbolico. La regolazione della Legge permette una mediazione della relazione immaginaria, la quale sfocia inesorabilmente nell’esplosione aggressiva. La Legge è in qualche modo proprio ciò che sostanzia il vivere stesso in civiltà, la condizione di esistenza di ogni comunità sociale, financo di ogni gruppo organizzato di persone². Senza quella dimensione che pone un’asimmetria e una differenza all’interno del dominio immaginario delle relazioni speculari “tra pari”, non è possibile nemmeno porre le basi per un autentico legame sociale. È cioè grazie alla mediazione simbolica del rapporto con l’altro e il suo effetto di limite all’immaginario che è possibile una relazione con l’altro che non sia aggressiva, veicolo di affetti invidiosi, che risulti all’estremo potenzialmente omicida. In ciò consiste dunque la profondità della dimensione giuridica nell’istituire la relazione con l’alterità, essa le rende effettivamente possibile proprio a partire da quella funzione di riconoscimento, ordinamento di ruoli etc.; tale è l’ordine simbolico come istituzione giuridica. Tra queste funzioni del simbolico vi è quella di istituire l’identità in quanto tale:

Noi tocchiamo qui un punto molto delicato dell’articolazione tra il registro istituzionale e il registro soggettivo dell’identità. [...] detto altrimenti, l’identità per il soggetto è un processo. L’equivalente di una conquista sull’opacità e l’indifferenziazione, e la distinzione istituzionale dei luoghi è lì per ricordarci che il *processo dell’identificazione è un processo forzato*, l’orizzonte della forzatura imposta dalla Legge a ciascun soggetto, qualsiasi sia il suo sesso, per ancorarlo al destino della specie.³

Si potrebbe affermare, quindi, che vi sia una razionalità delle istituzioni giuridiche e una loro funzione proprio nell’istituzione della soggettività in quanto tale. Per certi versi, così come si è dinanzi detto che la soggettività è innanzitutto qualcosa dell’ordine di un miraggio grammaticale, una funzione logica a partire dalla quale può aver luogo l’enunciazione, così un momento concomitante alla costruzione del

¹ B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 57.

² W. CESARINI SFORZA (1929), *Il diritto dei privati*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 21 «[...] il nucleo di ogni realtà sociale abbia codesta struttura, e il rapporto giuridico si configuri, per vocazione spontanea della coscienza degli uomini, precisamente come relazione tra un diritto e un obbligo che si condizionano a vicenda». Si veda anche M. Spanò, *Zona Cesarini. Linee per una rilettura de Il diritto dei privati*, in W. Cesarini Sforza, *Il diritto dei privati*, cit., pp. 123-147, p. 138: «se in Cesarini Sforza *ubi societas ibi ius* può essere letto solo in una direzione è perché il principio della giuridicità coincide con l’attività intersoggettiva. Non può dunque darsi “confusione” tra società e diritto, regole sociali e norme giuridiche. Queste esistono perché istituite in un ordinamento che altro non è se non l’assetto di rapporti giuridici intersoggettivi».

³ P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Pére*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1989, p. 139.

soggetto di diritto è proprio il suo essere sancito in quanto identità circoscritta e attribuita a un individuo connotato da precisi caratteristiche fisiche e biologiche. In altri termini, cos'è il nome se non in sé un'istituzione giuridica? La carta d'identità è già qualcosa che dona lo statuto di soggetto a un individuo che senza tale riconoscimento, senza un tale posto simbolico, non potrebbe nemmeno dirsi tale. Non basta avere un cervello e delle facoltà cognitive per essere e dirsi soggetto. Anzi, il nome svolge proprio una funzione di individuazione fondamentale, sempre per effetto della produzione di una differenza nel dominio immaginario dell'individualità alienata nel riconoscimento speculare, ridotta cioè alla sola immagine del proprio corpo, da parte dell'altro, individuo pari a lui, suo doppio anonimo.

Il nesso tra il simbolo, *ratio* e origine è costituito dal nome che rinvia ad una delle alternative per evitare la cristallizzazione dell'immagine. La funzione del nome esprime la sua carica simbolica che conduce il soggetto alla presenza di una questione radicale e ricentrata nell'*humanitas*; infatti, la legge umana come limite non rappresenta l'impovertimento del soggetto, mediante il castigo o la costrizione a vivere secondo una «legge del sistema», ma è la caratterizzazione socio-giuridica dell'identità soggettiva.¹

L'articolazione tra psicoanalisi e diritto permette proprio di render conto dell'intimo e stretto rapporto che intercorre nella produzione della soggettività rispetto al discorso giuridico, il quale al contrario di una concezione liberale classica, fondata sulla nozione di libertà negativa o positiva, è proprio il garante della libertà soggettiva più autentica e che apre alla condizione di autonomia. In altre parole, la condizione effettiva di autonomia è sostanzialmente il prodotto di una costruzione sociale di matrice simbolica che trova la propria "origine", da intendersi qui in un senso non diacronico (di un prima o un dopo) ma sincronico (quindi nel senso di passaggio logico), proprio nell'istituzione formale, linguistica, del soggetto. Senza l'intervento appunto di quest'Altro simbolico e linguistico, qual è quello dell'istituzione giuridica, l'uomo rimarrebbe al più nella relazione sociale alienante del riconoscimento simmetrico con l'altro che peraltro si ritrova già nella condizione animale, fa notare Lacan². L'effetto di un tale ritrovarsi nella mediazione simbolica da parte dell'istituzione giuridica che lo istituisce come soggetto di diritto, ben oltre al suo esser entità biologica, ha un effetto di separazione da quell'incollamento che l'individuo altrimenti avrebbe rispetto al proprio Io, scadendo in quell'aggressività di matrice immaginaria che si è cercato di delineare dinanzi³.

¹ L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, G. Giappichelli, Torino 2004, cit., p. 179.

² J. LACAN (1966), *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), in Id., *Écrits*, vol. I (Paris : Éditions du Seuil), tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 87-94, p. 89: «che una *Gestalt* sia capace di effetti formativi sull'organismo è attestato da una sperimentazione biologica, in se stessa così estranea all'idea di causalità psichica da non poter essere risolta in questa formulazione. Essa riconosce nondimeno che la maturazione della gonade nel piccione femmina ha come condizione necessaria la vista di un congenere, di cui poco importa il sesso, e sufficiente a tal punto che l'effetto è ottenuto mettendo semplicemente a portata dell'individuo il campo di riflessione di uno specchio. Allo stesso modo il passaggio, nella discendenza, della cavalletta del deserto dalla forma solitaria alla forma gregaria si ottiene esponendo l'individuo, in uno certo stadio, all'azione esclusivamente visiva di un'immagine simile, a condizione che sia animata da movimento di uno stile sufficientemente vicino a quelli della sua specie. Fatti che si iscrivono in un ordine di identificazione omeomorfa che andrebbero compresi nella questione del senso della bellezza come formativa e come erogena».

³ L. AVITABILE, *La filosofia del diritto...*, cit., p. 96: «ogni società notifica al soggetto la dimensione della separazione sotto forma di un discorso del non disponibile; con questo non si intende il soggetto in modo totalitario, ma in qualità di autore di un confronto con il limite. L'intervento del Terzo del linguaggio è l'istituzione che separa il soggetto dalla convinzione di essere la totalità o di poterlo divenire; in realtà questa forma di terzietà assolve allo stesso compito della terzietà giuridica».

È proprio per il tramite del linguaggio che tale effetto di separazione del soggetto dalla propria identità (dal proprio Io), quindi nella differenziazione tra *je* e *moi*, permette anche una relazione con l'altro non paranoica, non regredita al semplice rapporto immaginario. In questo senso, il Terzo del diritto “incarna” nell’istituzione sociale quel compito che individualmente avviene attraverso l’accesso al mondo del significante, cioè all’ordine simbolico; effetto di separazione che del resto opera anche la psicoanalisi nel suo modello di trattamento: «la psicoanalisi è innanzitutto un’operazione di separazione, perché essa consiste prima di tutto a mostrare al soggetto l’eteronomia della sua volontà e ciò in ragione dell’inconscio»¹.

Fin quando l’essere umano rimane imprigionato nella dimensione narcisistica, non accede alla dimensione del riconoscimento simbolico, non raggiunge la qualità di soggetto del diritto vero e proprio, da qui il collegamento con la condotta aggressiva, irriflessa, che trova la propria matrice in quel nucleo passionale che è l’Io, ma come vedremo non si riduce a esso. La posizione narcisistica oscilla tra il riconoscimento immaginario della propria immagine e il suo misconoscimento, tra l’idealizzazione e l’odio. In essa è esclusa l’alterità autentica quale potrebbe essere invece articolata attraverso l’entrata nel mondo della parola, cioè attraverso il riferimento all’ordine simbolico, com’è rappresentato al livello sociale dalla dimensione normativa. Questo Altro simbolico del diritto permette la differenziazione del soggetto dalla propria immagine riflessa e, dunque, è anche garante del legame sociale², il quale ha la stessa struttura (asimmetrica) della relazione che si instaura col dono³.

1.3 Il crimine e il legame sociale

L’istituzione giuridica è espressione del legame sociale. In essa prende forma la pretesa soggettiva che si veicola come domanda di riconoscimento sociale da parte dell’Altro, come desiderio di riconoscimento. Essa può essere intesa sia da un punto di vista socio-politico, cioè in termini di “lotta politica” per il riconoscimento come rileva Honneth, sia dal punto di vista clinico-psicologico, per esempio nelle formazioni sintomatiche nevrotiche o anche nei passaggi all’atto criminali.

Anche in questo senso potrebbe esser letto il famoso “tipo criminale” freudiano del *delinquant per senso di colpa*⁴. Di esso sono state date diverse interpretazioni. Celebre, ad esempio, è quella proposta da Legendre nella sua analisi del caso del caporale Lortie⁵. Si tratta di un soggetto psicotico che voleva far strage del governo canadese in quanto esso «aveva il volto di suo padre»:

¹ L. IZCOVICH, *Identité de séparation*, in « Champ lacanien », vol. 1, n. 6, 2008, pp. 67-75, p. 74, trad. nostra.

² L. AVITABILE, *La filosofia del diritto...*, cit., pp. 213-214.

³ P. CHANIAL, *Introduction. Ce que le don donne à voir*, cit., p. 25: « à la différence de la première, celle-ci ne repose pas sur le donnant-donnant ou le « rien sans rien » – *tit for tat* –, mais au contraire sur le « quelque chose pour rien » – *something for nothing*. Alors que la réciprocité, toujours conditionnelle, met l’accent sur l’obligation de rendre, la bienfaisance, elle, se caractérise par son incondicionalité, qui se traduit par son obligation propre : l’obligation de donner ».

⁴ S. Freud, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico (1916)*, in *Opere 1915-1917*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 625-652, pp. 651-652.

⁵ P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie*, cit. Per la nostra trattazione il caso del caporale Lortie sembra essere di un certo interesse, in quanto si riscontra la difficoltà del soggetto delirante a trovare una sorta di ordine attraverso il proprio delirio tanto da dover ricorrere al passaggio all’atto del tentativo di strage. Sul rapporto tra psicoanalisi e diritto nella filosofia di P. Legendre si rimanda anche al testo di A. MICHELS, *Dogmatic Montages as a Challenge to Psychoanalysis*, in “European Journal of Psychoanalysis”, vol. 1, n. 0, 2013, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/dogmatic-montages-as-a-challenge-to-psychoanalysis/>> nel quale viene peraltro trattata dalla prospettiva del filosofo del diritto e psicoanalista il rapporto della soggettività e del corpo nel loro passaggio dal biologico al dominio della ragione, cioè all’entrata nell’ordine simbolico del diritto.

Il punto fondamentale si riassume nella domanda dell'accusato dichiarato colpevole, ripetuta in alcuni passaggi giuridicamente delicati della procedura, di riconoscersi responsabile del suo atto. Questa *rivendicazione di colpevolezza* posiziona dall'inizio la questione.

Traduciamo la rivendicazione: Lortie *supplica* – una parola utilizzata nel corso della procedura e che qui estende il suo senso; egli supplica l'istanza giudiziaria di riconoscerlo in quanto soggetto.¹

Legendre riscontra che, dopo il tentativo di strage, Lortie, guardando i video registrati dalle telecamere di sorveglianza, non si riconosceva in ciò che faceva nel video pur ammettendo di essere colpevole. Legendre interpreta tale sdoppiamento nella personalità di Lortie come una sorta di separazione avvenuta, attraverso il riconoscimento giuridico dell'atto, del soggetto dalla propria azione, producendo così un effetto clinico importante, cioè il riconoscimento di sé come soggetto che appartiene a un sistema giuridico.

Il diritto iscrive l'omicida nel discorso della Referenza [*Référence*] dandogli lo statuto di atto illecito notificato al suo autore in quanto tale, esso iscrive così l'omicida nel discorso genealogico del debito imponendo all'autore del crimine un pagamento simbolico, sotto le specie di pena, alla Referenza, cioè al vero creditore di questo debito inflitto. In altri termini, *il giudice viene a separare l'assassino dal suo crimine.*²

La Legge ha nel suo funzionamento simbolico, quindi, un valore di separazione del soggetto dal proprio atto, del criminale dal crimine; essa non fa che ricalcare in sede giuridica quella funzione di "interdizione" e "riferimento", quale gioco di rimandi linguistici nello slittamento del significato lungo la catena significante, cioè di quei meccanismi che sono propri del linguaggio. Nello specifico, la funzione del giudice ricalca quella paterna di separazione, attraverso il simbolico, del soggetto dalla dimensione alienante in cui era precipitato nella sua intenzione omicida. È proprio in questo senso che Legendre insiste nel sottolineare la possibilità di affiancare la funzione del diritto alla cura psicoanalitica, e proprio nel caso del caporale Lortie afferma:

Non si deve mai perdere di vista che una sentenza di assoluzione per follia, in un caso in cui il criminale rivendica la sua colpa di soggetto, può avere il valore di una messa a morte soggettiva, e significare puramente e semplicemente la condanna alla follia. Davanti a questo problema, data come ineluttabile, direi, la condizione umana del rapporto all'istituzione della parola, la forza sta nel riflettere sulla funzione molto importante, raramente presa in conto dagli studi del diritto: *la funzione clinica del diritto.*³

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che il crimine risponde a delle esigenze simboliche richieste dal soggetto stesso. In questo senso, il delinquente si sente in colpa prima di commettere il crimine e l'azione criminale gli permette di risolvere il proprio senso di colpa inconscio. Nel caso di Legendre, il criminale chiede all'istituzione di riconoscerlo come soggetto, facendo sì che il diritto abbia una funzione "clinica".

Ciò che qui si è indicato come ordine simbolico produce una serie di effetti nel processo di soggettivazione che oltrepassano quelli costitutivi dell'immagine di sé, i quali sono propri dell'immaginario. Proprio perché il soggetto umano è "parassitato" dal linguaggio, egli fa esperienza in maniera strutturale di quell'interdizione fondamentale in cui consiste la Legge. In questo senso, J.-A.

¹ P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie*, cit., p. 43.

² *Ivi*, p. 161.

³ *Ivi*, p. 160.

Miller rileva che «niente è più umano del crimine»¹, e ciò non nel senso dell'*errare umanum est*, quanto piuttosto per il legame inestricabile tra l'essere umano e la dimensione simbolica, tra l'agire umano e la formazione di regole, la loro istituzione in sistemi normativi. Il crimine è quanto più di umano poiché non esiste essere umano che non sia assoggettato al linguaggio e che dunque non faccia esperienza della Legge in quanto tale. Parafrasando Wittgenstein, si potrebbe dire che “non esiste crimine privato”. Miller rileva, inoltre, che è proprio a partire dall'indagine sul sogno che Freud scopre che si «sogna contro la Legge»². È proprio perché c'è un ordine del linguaggio, coincidente per il soggetto con quello della Legge, che si sogna nel modo rilevato dalla psicoanalisi. Proprio perché c'è una legge da trasgredire sorge il desiderio inconscio, il quale va alla ricerca della soddisfazione nella trasgressione onirica: «i sognatori sono dei criminali nascosti»³.

2. Il soggetto dell'inconscio e il soggetto del diritto

Fin qui si è cercato di porre schematicamente in contrapposizione immaginario e simbolico nella costituzione del soggetto, estraendo anche una teoria dell'azione criminale. Tuttavia, in molti casi è possibile rilevare come nell'atto criminale vi sia qualcosa di più della semplice reazione aggressiva di matrice immaginaria, rispetto alla quale l'ordine simbolico porrebbe un limite, o viceversa di una “carezza simbolica”. In effetti, le osservazioni finora esposte operano un incontro tra la filosofia del riconoscimento e quella della costruzione psicoanalitica del soggetto. Anche la posizione di Legendre sopra brevemente citata tende non solo a trovare dei punti di intersezione tra i due campi ma addirittura a un'uguaglianza della matrice del soggetto del diritto con quello della psicoanalisi, cosa che, come vedremo, non è del tutto possibile fare⁴.

Si è cercato, inoltre, di mettere in evidenza lo stretto rapporto tra l'essere parlante e il soggetto del diritto. Secondo diverse prospettive si è tentato di mostrare come l'essere umano, in quanto dotato di linguaggio, sia anche un soggetto che trova nella Legge, e nella sua concretizzazione nell'istituzione giuridica, il luogo simbolico che lo specifichi in quanto soggetto.

Nel modello di soggettivazione che è stato estratto dalla teoria critica di Honneth, si può dire in linea generale che il conflitto in seno alla società si risolve nel riconoscimento, oppure, sotto un altro aspetto, il processo di sviluppo infantile dell'Io va a buon fine grazie alle buone cure dell'Altro (nella fattispecie, la madre). A tale modello possiamo affiancare anche le prospettive più psicoanalitiche che vedono nel crimine una forma di trasgressione della Legge e una ricerca di riconoscimento da parte di essa. Il risultato di tale processo di soggettivazione è il raggiungimento dell'autonomia, la quale dunque

¹ J.-A. MILLER, *Rien n'est plus humain que le crime*, in “Mental. Revue Internationale de Psychanalyse”, n. 21, 2008, pp. 7-14, tr. it. *Niente è più umano del crimine*, in “La Psicoanalisi”, n. 51, 2012, pp. 21-28.

² *Ivi*, p. 23.

³ *Ibidem*.

⁴ A proposito di tale analogia tra soggetto del diritto e psicoanalisi si veda F. CHAUMON, *Le sujet du droit n'est pas le sujet de la psychanalyse*, in « VST - Vie sociale et traitements », vol. 4, n. 84, 2004, pp. 24-28, 25-26 : « Cette analogie est cohérente avec la théorie de la représentation, avec le primat du symbolique [...]. Mais l'analogie est trompeuse car elle méconnaît cette distinction décisive : le sujet ne s'appréhende comme tel dans la psychanalyse que dans les effets de la parole d'un individu, adressée à un autre dans le transfert. Il n'y a pas un texte et puis la réalisation du sujet : dans la cure il n'y a que des événements de discours imputables à un sujet. [...] Si le langage et les lois du symbolique précèdent le sujet dans son existence concrète, il est faux de dire qu'elles « l'instituent », comme le dit par exemple Pierre Legendre ».

non è data in sé come proprietà umana assoluta ma si costruirebbe nello scambio sociale. Si tratterebbe cioè di un modello “estroflesso” di autonomia¹ che del resto, come si è visto, porta con sé molti punti di coincidenza con l’orientamento psicoanalitico.

Tuttavia, rispetto a queste prospettive, la psicoanalisi rileva anche che nell’essere umano abita qualcosa che di fatto è irrisolvibile nel processo di socializzazione. Vi è un nucleo anti-sociale che costituirebbe del resto l’inconscio in quanto tale, cioè quella stessa impossibilità di risolvere la coscienza nella coscienza di sé. Tali considerazioni derivano dal fatto che, come si è rilevato in parte nel capitolo precedente, non tutta l’esperienza umana può essere risolta nel processo di simbolizzazione, nel linguaggio inteso come fonte di ogni nominazione. Infatti, la psicoanalisi individua in *Das Ding* quell’esperienza originaria intraducibile nell’ordine simbolico che segna l’esperienza del soggetto per tutta la vita. Si tratta di quell’esperienza della “Cosa” che è al di là di qualsiasi possibilità di riduzione alla rappresentazione dell’oggetto, per la quale il linguaggio non è isomorfo all’esperienza reale. È la stessa questione che si rilevava per quanto riguarda le prospettive di Gehlen e Freud sulla dimensione pulsionale come ineliminabile dall’ordine sociale, in contrapposizione alla lettura hegeliana della *Sittlichkeit* che fa Honneth. Tale questione è, del resto, coincidente con la critica della psicoanalisi lacaniana al modello di sviluppo infantile prospettato dalla teoria delle relazioni oggettuali e da Winnicott, di cui si è parlato sopra.

Freud rilevava ne *Il Disagio nella civiltà*² che la regola di ogni convivenza trova il proprio principio, non storicamente dato ma di carattere mitico, in un baratto “originario” dei cui effetti risente l’esperienza psichica di ciascuno. Il vivere in civiltà, in questa prospettiva, coinciderebbe con una cronica insoddisfazione dei bisogni di ciascuno e la connessa costruzione di una coscienza morale interiore, il Super-Io. Assoun³ rilancia il discorso freudiano ricollegandolo alla condizione sociologica dell’*anomia* descritta da Durkheim⁴, la quale però sarebbe proprio costitutiva della condizione dell’uomo nella sua esperienza di vita nella civiltà (*in der Kultur*)⁵.

tutto si svolge come se la psicoanalisi, nel rilevare questa «anomia», in qualche modo strutturale, che sottende il sociale, quale viene attestata dal nevrotico, permettesse di interrogare quell’«anomia» materiale che è la «delinquenza» in senso proprio. Ora, è in tal modo che essa fornisce un nuovo punto di vista sul diritto penale e sulla problematica del «crimine» - terreno sul quale si era non a caso forgiata la concezione [...] dell’«anomia».⁶

La delinquenza, così come la nevrosi, nella prospettiva psicoanalitica, qui interpretata da Assoun, è un sintomo dell’anomia che connota in maniera strutturale la condizione di vita sociale, cioè sarebbe il

¹ A. BURMS, *Individual Autonomy and a Culture of Narcissism*, in “Ethical Perspectives”, vol. 5, n. 2, 1998, pp. 277-284, p. 284.

² S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 602: «l’uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po’ di sicurezza».

³ P.L. ASSOUN, *Freud e le scienze sociali*, cit.

⁴ É. DURKHEIM (1897), *Le Suicide. Étude de sociologie* (Paris: Felix Alcan), tr. it., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano, 2014.

⁵ P.L. ASSOUN, *Freud e le scienze sociali*, cit., pp. 170-171: «il passaggio da Durkheim a Freud potrà esprimersi attraverso l’idea di un’“anomia” non più “congiunturale” ma “cronica”. L’“anomia inconscia” si distinguerebbe per essere esattamente “strutturale” – il che legittima la psicoanalisi ad intervenire per descriverne e spiegarne gli effetti. È dunque all’esame della norma – sociogiuridica – e delle sue devianze che siamo rinviiati, accesso allo stesso “disagio della civiltà”».

⁶ *Ivi*, pp. 182.

riflesso nella vita dei singoli di ciò che è impossibile nell'esperienza umana da far rientrare nell'ordine della civiltà. L'eticità (*Sittlichkeit*) che caratterizzerebbe gli scambi sociali, fondati sulla reciprocità, è quel processo di socializzazione entro il quale si darebbe lo sviluppo dell'individuo, e rispetto al quale, tuttavia, nell'uomo resta qualcosa che sfugge a quest'ordine: la pulsione. Nell'ottica psicoanalitica l'anomia assume il significato di un'impossibilità fondamentale di ricondurre tutto ciò che è dell'ordine della singolarità soggettiva all'ordine della socializzazione¹. È in questo che consisterebbe la nevrosi nell'ordine della civiltà e si esplicherebbe materialmente la delinquenza.

A ciò si potrebbe anche aggiungere la considerazione che la condizione anomica dell'uomo, costitutiva al vivere in società, sia tale proprio perché è intrinseca alla soggettività in quanto tale. Essa potrebbe essere ricondotta proprio alla questione dell'*estimità* del soggetto in psicoanalisi, cioè al fatto che il soggetto, come del resto si è cercato di mostrare sopra, è essenzialmente "straniero" a se stesso². Per estraneità si intende il fatto che egli è al di fuori di quel principio di identità che si sostiene sul processo di riconoscimento sociale dinanzi descritto. Il soggetto della psicoanalisi è propriamente il risultato di una differenza, la non coincidenza di sé a sé, l'impossibilità dell'adeguamento della realtà mentale ("intrasoggettiva") a quella "extrasoggettiva". Ma, tornando alla questione della soggettività nevrotica come fondata su una dimensione fondamentale che resta al di fuori di ogni possibilità di "socializzazione", e dunque che resta "fuori-Legge", Freud osserva che

le nostre istituzioni sociali son fatte sulla misura di persone con un Io unitario, normale, che possono tutte essere classificate come buone o cattive, e che o adempiono alle loro funzioni, o vengono messe al bando da una forza superiore. Ne deriva l'alternativa giuridica: responsabile o non responsabile. Ma questo genere di distinzioni nette non si può applicare ai nevrotici. Bisogna riconoscere che è difficile accordare le esigenze sociali col loro stato psichico. Lo abbiamo veduto su larga scala durante l'ultima guerra. I

¹ Può essere utilmente ricollegata con ciò che J.-A. MILLER, nel già citato corso *L'Uno-tutto-solo*, afferma circa la differenza tra essere ed esistenza e alla sempre maggiore attenzione di Lacan, nel suo insegnamento, verso quest'ultima. Ci si permette di rimandare al nostro testo D. ALPARONE, *Sulla filosofia della psicoanalisi: breve chiosa su "essere ed esistenza" ne l'Uno-tutto-solo di J.-A. Miller*, in "European Journal of Psychoanalysis", 2020, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/sulla-filosofia-della-psychoanalisi-breve-chiosa-su-essere-ed-esistenza-ne-luno-tutto-solo-di-j-a-miller/>> : «L'operazione di sovversione iniziale che Lacan operava era, ed è, contro la psicologia, ossia contro quell'illusione di pensare un soggetto solipsisticamente racchiuso in se stesso che poi va socializzandosi in un'operazione di adattamento conformistico alla morale operante in un determinato assembramento sociale. Egli ricorre piuttosto ad una concezione del processo di soggettivazione a partire dall'alterità, dal riconoscimento intersoggettivo di matrice hegeliana per poi reintrodurre la questione del solipsismo, il quale viene riletto non in maniera psicologista ma piuttosto in vista di una decostruzione radicale del soggetto, il quale è presentato come svuotato dalla sua consistenza ontologica. Questi è ridotto alla semplice esistenza in quanto elemento singolare inalienabile nel riconoscimento di un'universalità assoluta. Tale singolarità radicale, diremmo schizofrenica, è quella del godimento del *sinthomo*. Il solipsismo di Lacan è in questo senso alla fine del processo di soggettivazione e non all'inizio, esso è una soluzione e non un problema da risolvere nella socializzazione. Si potrebbe dire con Carmelo Bene che tale esistenza è, come il poeta, "anticivile"».

² Sono interessanti, a tal proposito, le letture psicoanalitiche del razzismo in cui si denota che l'elemento di "estraneità", che sarebbe la fonte dell'odio razzista, stia al cuore della soggettività stessa di ciascuno. Si tratterebbe, in altri termini, del cosiddetto "perturbante" di cui parla Freud e a cui sopra si è fatto riferimento. J.-A. MILLER, *Les causes obscures du racisme*, in « Mental. Revue internationale de psychanalyse », n. 38, 2018, pp.141-152, p. 141 : « *Le sujet comme tel, défini par sa place dans l'Autre, est un immigré. Sa place n'est pas définie par le même, étant donné que l'Autre est le seul chez-soi. Pour le sujet, ce pays étranger est son pays natal. Il y a du reste quelque signification à ce que la psychanalyse ait été inventée par quelqu'un qui avait un rapport natif avec ce statut d'étranger, avec ce statut d'extimité sociale* ». E. LAURENT, *L'étranger extime*, in « Mental. Revue internationale de psychanalyse », n. 38, 2018, pp. 66-81, p. 67: « L'unité faisant toujours défaut, se révélant toujours précaire, le statut du sujet est d'être divisé, tiraillé entre des identifications multiples et contradictoires. Il ne s'en sort que par ce que Freud appelait une « déformation du moi » et par un clivage permanent. Le statu ordinaire du sujet est de se sentir étranger à lui-même ».

nevrotici che si sottraevano al servizio di guerra erano o non erano simulatori? Entrambe le cose. Quando si trattavano da simulatori, e si rendeva loro molto scomodo lo stato di malati, guarivano; ma appena si rimandavano, come apparentemente guariti, al fronte, tornavano tosto a “fuggire” nella malattia. Non si sapeva che cosa farne. E lo stesso avviene con i nevrotici della vita civile si lamentano dei loro mali, ma se ne servono con tutte le loro forze; e quando si vuol liberarli da quei mali, li difendono come la proverbiale leonessa difende i suoi piccoli: né ha senso far loro una colpa di una tale contraddizione.¹

Il nevrotico, cioè il soggetto di cui si fa esperienza in psicoanalisi, è qualcuno che non si conforma alla pretesa istituzionale dell’Io, alla soggettività giuridica. Egli rappresenta l’impasse della dialettica del riconoscimento, dell’eticità come sopra si è descritta, non rientrando pienamente nell’idea, o ideale, del soggetto libero, essendo piuttosto dominato dal suo inconscio, dai suoi fantasmi, dalle pulsioni, dall’angoscia nevrotica. Dunque, il criterio sociogiuridico che sostanzia il concetto di responsabilità trova nella nevrosi un punto di impossibile e irriducibile, e si esprime a livello di devianza sociale nella condotta delinquente. Beninteso, Freud non contesta la validità del criterio giuridico e la necessità delle leggi penali², piuttosto la questione che si pone con la psicoanalisi è quale possa essere il rapporto del soggetto con la colpa in un modello antropologico siffatto.

Riassumendo, potremmo dire che la legge penale prevede, implica e, in una certa misura, prescrive e riproduce, come d’altronde si è visto, che il soggetto a cui si rivolge sia un soggetto “libero”: capace di intendere e di volere, cioè di autoregolarsi nelle proprie condotte etc. Il diritto ha a che fare né più né meno che con la nozione di persona, quindi il problema che pone la psicoanalisi, come si cercherà meglio di trattare in seguito, è che il soggetto di cui essa rende conto non rientra del tutto in questa logica.

Il soggetto non è inteso qui meccanicisticamente, cioè espressione di meccanismi inconsci che ne negherebbero la libertà, ma tuttavia non è nemmeno pienamente riconducibile all’idea di personalità cosciente e intenzionale, come prefigurato nei modelli di libertà negativa o riflessiva sopra riportati. Piuttosto, come si è cercato di mostrare altrove³, nella psicoanalisi, almeno quella di orientamento lacaniano, la responsabilità soggettiva non corrisponde alla responsabilità, o colpevolezza, giuridica, cioè essa è presente ma non la riduce, semmai la amplia⁴. La responsabilità in psicoanalisi è quella del soggetto, il quale, non coincidendo con l’Io, che risponde piuttosto alla logica della persona così com’è riconosciuta dall’ordinamento giuridico, è responsabile per le “scelte inconse” e non tanto, o non solo, per le scelte coscienti.

Nel celebre passo freudiano *Wo Es war soll Ich werden*⁵, dalle tante interpretazioni, ciò di cui rende conto la psicoanalisi, potremmo dire, è l’*Es*, mentre l’*Ich* con i suoi doveri civili determinati dalle

¹ S. FREUD, *Il problema dell’analisi condotta dai non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 345-523, p. 388-389.

² P.L. ASSOUN, *Freud e le scienze sociali*, cit., pp. 181-182.

³ D. ALPARONE, *Diritto e psicoanalisi, due discorsi a confronto*, cit.

⁴ J. LACAN (1986), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L’éthique de la psychanalyse (1959-1960)* (Paris : Éditions du Seuil), tr. It. *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino, 2008, p. 362: «ecco che cosa, di per sé, giustifica che ci troviamo nella dimensione morale. L’ipotesi freudiana dell’inconscio presuppone che l’azione dell’uomo, che egli sia sano o malato, che essa sia normale o morbosa, abbia un senso nascosto a cui si può arrivare. In questa dimensione si concepisce subito la nozione di una catarsi, che è purificazione, decantazione, isolamento dei piani».

⁵ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag (International Psychoanalytic University. Die psychoanalytische Hochschule in Berlin), Wien 1933, p. 111. Ed. it. S. FREUD,

identificazioni di matrice immaginaria e simbolica, pertengono al discorso giuridico e della civiltà. La responsabilità del soggetto si estende così al dominio inconscio, essendo il modello di personalità della psicoanalisi decentrato rispetto all'Io e alla sfera cosciente. In questo senso, si potrebbe affiancare il soggetto del diritto a quello psicologico, come del resto si è già evidenziato precedentemente, e differenziare entrambi da quello psicoanalitico.

Ecco, dunque, presentarsi un'importante differenziazione nella soggettività, quindi nel campo della libertà che stiamo affrontando. Se fino ad ora si è, in effetti, cercato di comprendere come va costruendosi socialmente e simbolicamente il soggetto attraverso il contributo attivo del diritto, adesso ci si scontra con la necessità di differenziare il soggetto da esso. Vi è un reale della soggettività che non è riconducibile del tutto alla formalità astratta della logica giuridica. Vi è nel soggetto qualcosa di più che un'espedito linguistico e una funzione logica, vi è anche l'aspetto pulsionale che Freud individua. Nella soggettività vi è un aspetto singolare e *reale* inalienabile e irrisolvibile nell'ordine sociale. Ora, che il soggetto della psicoanalisi differisca da quello del diritto a partire dall'elemento di reale ineliminabile, non riconducibile all'ordine della *Kultur*, ovviamente non esclude che vi possa essere un rapporto all'atto pratico tra psicoanalisi e diritto. Anzi, in sede processuale, sia il giurista (giudice, avvocato o consulente) che il perito o l'operatore avvertiti psicoanaliticamente, hanno certamente una marcia in più nella comprensione di certe dinamiche soggettive che sfuggono alle maglie del discorso giuridico¹.

Riepilogando, si potrebbe dire che il soggetto trova la propria consistenza solo nel riconoscimento sociale, sia esso da parte dell'altro (immaginario, dal pari), che dell'Altro (simbolico, il terzo del diritto). Tuttavia, tale processo di soggettivazione per mezzo del riconoscimento, sia pure simbolico (cioè fondativo dell'istituzione stessa del soggetto), è più ascrivibile alla costruzione dell'Io, che comparabile al soggetto dell'inconscio. In altre parole, possiamo dire che il riconoscimento è fondante per il soggetto giuridico ma la soggettività psicoanalitica non si riduce ad essa: il nevrotico, cioè l'essere umano da un punto di vista freudiano, non rientra del tutto nelle categorie del diritto, cioè non è pensabile pienamente entro i limiti della "capacità di intendere e di volere". Dunque, la funzione di sintesi della personalità che coincide con l'Io è ciò di cui si occupa il diritto, mentre la psicoanalisi rende conto di ciò che non rientra in tale funzione. Si può dunque stabilire che vi sia un'istituzione del soggetto nella sua componente simbolico-immaginaria, persona connotata dei tratti di libertà che implica la nozione di imputabilità e il suo posizionarsi socialmente. Mentre la psicoanalisi rileva di un'altra dimensione del soggetto che è al di là di quella sancita e reperibile all'interno del discorso della civiltà, di un'esperienza che va al di là dell'ordine dell'eticità (*Sittlichkeit*).

3. La violenza e l'etica

Nella differenziazione tra soggetto del diritto e soggetto della psicoanalisi si inserisce, quindi, quello scarto che intercorre tra il processo sociale di soggettivazione e il nucleo reale di irriducibile estraneità. Per meglio inquadrare la differenza che intercorre tra ordine simbolico e reale della pulsione, si potrebbe

Introduzione alla psicoanalisi (1932), in Id., *Opere 1930-1931*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 115-284, p. 190: «dov'era l'Es deve subentrare l'Io».

¹ Cfr. S. DE MIJOLLA-MELLOR, *Logique juridique et logique psychanalytique, une possible rencontre ?*, in "Topique", vol. 4, n. 117, 2011, pp. 187-196.

fare riferimento al mito di *Antigone*, così com'è utilizzato dallo stesso Lacan, il quale rende conto di un conflitto tra l'ordine sociale e l'eccezionalità individuale. Non è un caso, da questo punto di vista, che lo psichiatra francese, commentando la tragedia sofoclea, faccia una breve notazione sull'interpretazione hegeliana della tragedia: «Hegel ha lungamente cercato nella *Fenomenologia dello spirito* di articolare la tragedia della storia umana in termini di conflitti di discorso. Egli si è compiaciuto, tra tutte, della tragedia di Antigone, per il fatto che vi vedeva contrapporsi in modo molto chiaro il discorso della famiglia a quello dello Stato»¹. Così dicendo, Lacan afferma sostanzialmente che, dal suo punto di vista, nel pensiero di Hegel, Antigone è una tappa discorsiva, dunque un momento di conflitto che è destinato in qualche misura a risolversi. Anche se, per lo stesso Hegel, in effetti, il conflitto di Antigone con Creonte rappresenta un conflitto tra due leggi: «la legge dei legami famigliari, singolare e interiore, e quella, pubblica e universale, dei doveri verso la comunità»². Un conflitto radicale che pone in maniera incontrovertibile la questione dell'irriducibilità del soggetto³.

Rispetto a questa prospettiva, la lettura di Lacan tende piuttosto a radicalizzare la figura di Antigone, essendo portatrice del desiderio puro che è al di là di ogni possibilità di socializzazione e riconoscimento. Nel conflitto si vede sorgere un vuoto che starebbe dalla parte del soggetto, in quanto desiderante, ma anche dalla parte dell'Altro, in quanto Antigone vede che non vi è garanzia nella Legge della *polis* rispetto al proprio radicale desiderio di seppellire il fratello: «di fronte a tale impasse Lacan abbandona i riferimenti alla dialettica hegeliana, passando da una lettura dell'esperienza analitica che reperisce nel riconoscimento dell'Altro la condizione del desiderio a una interpretazione che riconduce invece il desiderio ad una causa reale la quale si sottrae alla dialettica»⁴. In prospettiva, la psicoanalisi si occupa di un aspetto della soggettività che differisce da quello che si produce nel processo di socializzazione. Se nella dialettica del riconoscimento il risultato è l'Io, il soggetto imputabile del diritto, dunque un'identità ben racchiusa su se stessa, la psicoanalisi rende conto di un nucleo di non-senso, di irriducibile reale che sta al cuore della soggettività, buco al centro della struttura simbolica. In questo stesso senso, si ritorna alla questione della riflessività della coscienza, ponendola in relazione al desiderio così com'è espresso da Antigone, poiché se la coscienza riflessiva pertiene al dominio del riconoscimento, il reale del soggetto dell'inconscio è proprio ciò che è in gioco nel radicale desiderio dell'eroina: «è nella discontinuità della coscienza che il desiderio si singolarizza»⁵.

Antigone non cede di fronte al proprio desiderio di seppellire il fratello morto, nemmeno di fronte alle leggi della città che designerebbero il proprio comportamento come criminale, degno di essere punito con la morte. L'eroina sofoclea risponde piuttosto al proprio sentimento di giustizia interiore che non ha nulla a che vedere con le leggi esterne della città. La sua posizione è quella di radicale solitudine di fronte al proprio desiderio:

La legge esclusiva della condotta di Antigone emerge direttamente dal suo desiderio. E poiché, come sappiamo, caratteristica essenziale dell'eroe tragico è per Lacan l'isolamento, è proprio questa dimensione solitaria e isolata, in cui si radica il suo desiderio, quella che l'orienta sovranamente anche nelle relazioni

¹ J. LACAN, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 276.

² P. BIANCHI, *La dissoluzione dell'Altro: Lacan senza Hegel*, in "Gli Argonauti. Rivista di psicoanalisi", vol. 160, n. 2, 2019, pp. 153-161, p. 154.

³ *Ivi*, p. 156.

⁴ *Ivi*, p. 156.

⁵ *Ivi*, p. 157.

intersoggettive e sociali. In quanto soggetto che grazie al “taglio significante” si affranca dalle costrizioni della diacronia storico-sociale e costituisce “l’incarnazione strutturale della sincronia”, Antigone si presenta come *autonomos* anche nelle dimensioni relazionali della sua esistenza, al cui interno il suo desiderio solitario continua ad essere la sua unica legge.¹

Per certi versi, dunque, si potrebbe dire che è come se vi fosse una doppia natura della legge, quella della città, di Creonte, dello Stato, e quella solitaria (anomica) del desiderio assoluto che si pone al di là di ogni dialettica del riconoscimento. È una distinzione fondamentale che opera del resto lo stesso Lacan designando la prima come la legge del bisogno fondata sul servizio dei beni e sul principio dell’utilitarismo², mentre l’altra come qualcosa dal valore assoluto e irrinunciabile, impossibile da far rientrare nella logica dell’utile e dello scambio. E a tal proposito, ci sembra interessante rilevare che proprio nella prospettiva dell’azione di Antigone come al di là della logica della relazione di riconoscimento, dello scambio sociale, Lacan associ tale etica assoluta alla pratica rituale delle società tribali del *potlatch*:

la ricerca scientifica, esercitandosi sul terreno di quello che si chiama problematicamente l’umano, ci ha fatto scoprire che da molto tempo, e fuori dal campo della storia classica, l’uomo di società non storiche ha, si crede, creato una pratica concepita come provvista di una funzione salutare nel mantenimento del rapporto intersoggettivo. Questa si presenta ai nostri occhi come la pietruzza miracolosamente fatta per indicarsi che non tutto è preso nella dialettica necessaria della lotta per i beni, del conflitto tra i beni e dell’inesorabile catastrofe che esso genera, e che sono esistite delle tracce nel mondo che stimo esplorando, che mostrano positivamente come sia stato concepito che la distruzione dei beni come tali potesse essere una funzione rivelatrice di valore.

...

Il *potlatch* testimonia il distacco dell’uomo nei confronti dei beni, distacco che ha potuto fargli collegare il mantenimento e la disciplina, per così dire, del suo desiderio, in quanto è ciò con cui ha a che fare nel suo destino alla distruzione dichiarata dei beni, che fossero di proprietà collettiva o individuale.³

Si è già avuto modo di parlare della funzione del dono nella strutturazione della società e della sua funzione simbolica, e in una certa prospettiva il dono, in effetti, funge da gradiente del legame sociale, da catalizzatore simbolico fondatore del legame sociale. La prospettiva antropologica del dono ne mostra in effetti la portata antiutilitarista, rilanciandone il valore simbolico: da un lato vi sarebbe la logica dello scambio, dell’equivalenza tra le parti, la morale dei beni, dall’altro vi sarebbe il dono come punto simbolico incommensurabile su cui si fonda il vivere civile. Il dono non implica uno scambio votato all’accettazione dell’altro ma piuttosto si istituisce fundamentalmente come atto radicale di violenza⁴, di *dispendio* assoluto.

¹ F. CIARAMELLI, *L’Antigone di Jacques Lacan: tra desiderio e legge*, in “Teoria e Critica della regolazione sociale”, n. 2, 2016, pp. 69-91, p. 77.

² J. LACAN, *L’etica della psicoanalisi*, cit., pp. 268 ss.

³ *Ivi*, p. 275-276.

⁴ M. DONI, S. TOMELLERI, *il dono come controparadiso*, cit., p. 40: «La relazione di dono è un essere afferrati dal legame sociale. Il che però, s’intende, non significa partecipare a un rapporto armonioso e pacifico. Anche i duellanti, i rivali, i nemici di una guerra sono totalmente presi dalla dinamica e dai processi iscritti nell’ordine della loro relazione. Quindi stare nel legame non implica necessariamente costruzione di una società pacifica. Anzi, più il legame è stretto, più esso richiede l’esposizione rituale della propria reciprocità, cioè l’elisione del *terzo*, che come abbiamo visto nasconde sempre un risvolto violento».

L'attività umana non è interamente riducibile a processi di produzione e di conservazione, e il consumo deve essere diviso in due parti distinte. La prima, riducibile, è rappresentata dall'uso del minimo necessario, agli individui di una data società, per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva: si tratta dunque della condizione fondamentale di quest'ultima. La seconda parte è rappresentata dalle spese cosiddette improduttive il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale) rappresentano altrettante attività che, almeno nelle condizioni primitive, hanno il loro fine in se stesse.¹

Il dispendio implicato nel dono non è dell'ordine della gestione economica, dell'amministrazione e distribuzione utilitaristica dei beni ma piuttosto è qualcosa di un ordine assolutamente altro che è associabile a un atto al di fuori della logica societaria (civile) dello scambio. Si tratta di un momento di violenza, pur sempre dal valore simbolico ma che è al di fuori di ogni legge del servizio dei beni: «il momento della trasgressione è l'esplosione in pura perdita delle pulsioni, è la *dépense* illimitata che svincola, "scatena" gli individui dal mondo del lavoro protetto dai divieti, e fonda così il mondo del sacro»². Si potrebbe dunque dire che il punto in comune tra la trasgressione di Antigone e il dispendio del dono è che la dimensione concreta dell'oggetto (cioè la possibilità che la cosa trovi una rappresentazione ben definita, una circoscrizione linguistica) è sempre sottratta: il *potlatch* distrugge una quantità enorme di oggetti poiché di fatto nessuno degli oggetti d'uso e consumo quotidiani può riempire il vuoto che regge il rituale del dispendio; dall'altra parte, Antigone viene murata viva e la sua figura fulgente, come la definisce Lacan³, viene nascosta per sempre, allegoria di un desiderio che non si coagula in nessun oggetto ma è al di là di ogni rappresentazione, disincarnato dal corpo.

Proprio perché al di là dell'ordine dello scambio sociale, della logica del riconoscimento, l'etica della decisione interiore assoluta che è possibile estrarre da Antigone può essere associata anche a quella dell'imperativo categorico kantiano⁴. Si può osservare, infatti, come la morale kantiana, che si distingue per la sua natura anti-empirica e anti-utilitarista, è una morale dell'assoluto proprio a partire dal fatto che in essa l'uomo rinuncia alla soddisfazione del proprio piacere, del proprio bisogno materiale, per conseguire il bene che è prescritto dalla volontà razionale conforme al dovere. Tale è la forma assoluta della Legge interiore, che dunque si contrappone alle morali positive del vivere civile che ordinano gli scambi sociali fondati sul riconoscimento. Del resto, anche la formalità che caratterizza l'imperativo categorico di Kant ne connota l'estraneità rispetto all'oggetto empirico⁵, oggetto del desiderio. La legge morale, proprio perché priva di contenuto empirico che la renderebbe relativa alla sensibilità di ciascuno e ai tratti più patologici dell'agire pratico, non ha riferimento all'oggetto⁶. Si tratta cioè di un rapporto

¹ G. BATAILLE (1967), *La part maudite précédé de La notion de dépense* (Paris : Editions de Minuit), tr. it. *Il dispendio*, Armando, Roma 1997, p. 59.

² E. PULCINI (1997), *Presentazione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, cit., pp. 7-43, p. 21.

³ J. LACAN, *L'etica della psicoanalisi...*, cit., p. 291: «[...] non si può dire che il desiderio sia completamente estinto dall'apprensione della bellezza: esso continua la sua corsa, ma qui più che altrove ha la sensazione dell'esca, reso in un certo qual modo manifesto dalla zona di fulgore e di riflesso, respinto, sa bene che il suo turbamento è assolutamente reale. Ma qui non c'è più nessun oggetto».

⁴ *Ivi*, pp. 366 ss.

⁵ I. KANT (1788), *Kritik der Praktischen Vernunft* (Riga: Hartknoch Verlag), tr. it. *Critica della ragion pratica*, Rizzoli, Milano 1996, pp. 163-162: «il giudizio se qualcosa sia un oggetto della ragione pura pratica oppure no è del tutto indipendente dal confronto con la nostra capacità fisica; e il problema è solo se ci sarebbe lecito *volere* un'azione indirizzata verso l'esistenza di un oggetto, qualora questo fosse in nostro potere; *la possibilità morale* dell'azione deve dunque precedere; poiché qui il suo motivo determinante non è costituito dall'oggetto, ma dalla legge della volontà».

⁶ *Ivi*, pp. 94-95, 98.

peculiare del soggetto con ciò che è *al di là* dell'ordine della rappresentazione e che, per questo motivo, Lacan, riprendendo il *Progetto di una psicologia* di Freud e, per altri aspetti, la filosofia di Heidegger¹, nomina *Das Ding*².

Il dono, l'etica kantiana e la ribellione di Antigone, hanno degli aspetti fondamentali in comune e tutti e tre, in un certo senso, comportano un atto di violenza, un atto assolutamente al di là di ogni logica "civile". È in questo senso che bisognerebbe leggere la vicenda mitica di Antigone secondo Lacan: l'atto criminale come atto di violenza contro le leggi della città è un atto fondatore di una certa portata sul piano simbolico. Anche in questo senso potrebbe essere letto il mito freudiano del parricidio originario³ e, dunque, reperita la portata simbolica che la violenza richiama su di sé⁴. La violenza dell'atto, nella fattispecie quello criminale, indica la sua intrinseca necessità a iscriversi simbolicamente, ciò evidentemente con una netta differenziazione dall'aggressività immaginaria che è tipica dello stadio dello specchio di cui sopra si è discusso.

Si tratta di un fuori senso, qualcosa che buca il simbolico sia nel caso del crimine, che in ciò che si rileva nella psicosi. Ne segue che, dal XIX secolo il crimine e la psicosi non cessano di essere imparentati, mentre si cercava di dissociarli. Non c'è alcuna parentela tra i due, se non c'è un qualche rapporto al simbolico. Chi potrebbe associarli è l'angoscia di fronte a l'uno e all'altro, la paura del passaggio all'atto e la violenza che potrebbe derivarne.⁵

La violenza si iscrive in un fuori senso con il quale il soggetto si scontra, un elemento traumatico che è al di là di ogni possibile processo di simbolizzazione. Il soggetto nel passaggio all'atto violento si confronta con un reale che è impossibile da ricondurre entro il processo di soggettivazione. Miller, a questo proposito, riporta l'esempio di un caso clinico piuttosto singolare di un soggetto psicotico che, per delle questioni concernenti il proprio delirio che riguardava lo sguardo persecutorio dell'Altro, esplose in comportamenti aggressivi verso le cose, danneggiando porte e finestre dell'istituzione in cui era tenuto, fino a usare violenza contro gli altri. In particolare, questo paziente usava aggredire le persone in viso sferrando loro un pugno sull'occhio. Durante un incontro di analisi, si ripete questa forma di violenza, stavolta nei confronti della persona dell'analista, riuscendogli a procurare una ferita ben visibile all'occhio. Tale comportamento provocò una reazione dell'analista il quale, gridando, ordinò al paziente di sedersi. Il paziente in lacrime disse che adesso anche l'analista se ne sarebbe andato, come tutti gli altri. Dopo le rassicurazioni dell'analista atte a tranquillizzare il paziente, questi scoppiò in una

¹ M. HEIDEGGER (1954), *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen : Günther Neske), tr. it. *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2014, pp. 109-124.

² J. LACAN, *L'etica della psicoanalisi...*, cit., p. 64-65.

³ S. FREUD, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici (1912-1913)*, in Id., *Opere 1912-1914*, Boringhieri, Torino, 1975, p. 1-164. Si veda inoltre: V. RAPONE, M.G. BIANCHI, *Prefazione. Empiria e struttura nella problematica definizione del campo psicoanalitico*, in M. ZAFIROPOULOS, *Lacan e le scienze sociali*, cit., p. XXI: «L'insieme delle norme che regolano il gruppo e il senso di colpa che deriverebbero dall'omicidio del padre dell'orda, atto che si rivela incapace di fondare una comunità, costituiscono per Freud, gli antecedenti storico-archeologici della coscienza morale, nonché del rapporto tra diritto e responsabilità: religione e diritto penale tradurrebbero, allora, gli strati più profondi della coscienza, nella quale è la colpa che fonda il legame sociale».

⁴ J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, cit., p. 813: «in altri termini il patto è ovunque preliminare alla violenza prima di perpetuarla, e ciò che chiamiamo "il simbolico" domina l'immaginario, ed in questo ci si può domandare se non sia proprio l'uccisione ad essere il Padrone assoluto».

⁵ G. TISCINI, L. KALAORA, *La violence comme réponse aux frontières du symbolique*, in "Adolescence", 2019, vol. 2, n. 37, pp. 325-341, p. 333, trad. nostra.

risata dicendo: «adesso ho fatto un tuo occhio differente all'altro»¹. Miller commenta la vignetta clinica dicendo che, in effetti, l'effetto del passaggio all'atto violento è stato proprio quello di produrre una differenza, una differenza tra i due occhi dell'analista. Si tratta di un'opera di differenziazione che si produce nella realtà, nella prospettiva di ritagliare un rapporto di differenza nel reale attraverso l'introduzione del significante. Il tentativo è quello di operare una limitazione del godimento attraverso la relazione significante S_1-S_2 , l'introduzione del simbolico². Attraverso il passaggio all'atto si otterrebbe cioè l'estrazione di quell'oggetto *a*, cosiddetto, per il quale l'ordine della realtà, cioè l'ordine significante, riesce a essere accessibile al soggetto, riesce a essere vivibile e dotato di significato. Qui, il passaggio all'atto violento risponde all'esigenza di strutturazione di un rapporto con il reale che sia mediato dal simbolico, una sorta di reazione a ciò che di simbolico manca per accedere a un'umanizzazione della realtà³.

In tale prospettiva, ciò a cui risponde la violenza è il tentativo di inscrivere il soggetto entro un ordine, cioè di prendere posto nella strutturale impossibilità di nominazione dell'esperienza angosciata del reale. L'atto violento indica un'eccessiva prossimità del soggetto col reale, il quale non è così mediato dalla Legge. Tra soggetto e *das Ding* tende ad assottigliarsi la distanza di mediazione garantita dalla legge⁴, è questo il caso in cui il soggetto è come spinto in maniera imperativa dalla pulsione. Che la violenza sia una ricerca di orientamento nel reale a partire da un vuoto del simbolico lo rileva anche Ansermet, in un interessante confronto tra psicoanalisi e neuroscienze in relazione all'atto criminale:

Abbiamo visto quanto è importante la risposta dell'altro nel piccolo d'uomo: questo intervento salvifico è ciò che fa cessare il dispiacere dovuto alla fame, alla sete o ad altri stati di disagio somatico. Questo intervento dell'altro che, poco a poco assume senso attraverso il linguaggio, contribuirà a creare rappresentazioni che pacificano gli stati somatici. Certo, può capitare che la risposta dell'altro sia assente - si pensi ai bambini abbandonati o in carenza di stimoli. In questi casi, quando la risposta dell'altro non è presente, non è disponibile né memorizzata, il neonato e il bambino sono in difficoltà nel creare le rappresentazioni adatte a entrare in tensione con gli stati somatici. Per trovare una soluzione possono essere applicate diverse strategie. Paradossalmente, tra queste soluzioni figura la violenza: la violenza verso l'altro per scatenare una risposta, la violenza come appello per suscitare una risposta dell'altro, e quindi, per creare uno scenario, una rappresentazione che possa essere associata agli stati somatici. La violenza può anche avere la funzione di una risposta data a se stessi, compresa la violenza contro di sé. I bambini che si

¹ J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit., pp. 313-314.

² *Ibidem*.

³ Sembra importante sottolineare qui che secondo il modello psicoanalitico lo sviluppo psichico e la costituzione del soggetto si hanno in concomitanza con un processo di umanizzazione della realtà, cioè di simbolizzazione del reale. È ciò a cui ci si sta riferendo in queste pagine e che viene spiegato molto bene da due psicoanaliste brasiliane nel commentare il caso di Dick di Melanie Klein: A. Vorcaro, A. Lucero, *Le Cas Dick et la Constitution du Sujet*, in "Oxymoron", n. 5, 2015. URL: <<http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3623>>: « Le développement a lieu uniquement dans la mesure où le sujet s'intègre au système symbolique, s'y exerce, s'y affirme par l'usage d'une parole vraie. Et cette parole peut venir de n'importe qui – dans le cas de Dick, elle est venue de Mélanie Klein. Ce qui est important de souligner est que le monde extérieur – le monde réel, humanisé, symbolisé – ne peut se constituer que lorsque sont produites, dans le lieu adéquat, une série de rencontres ». In questo caso prevarrebbero i processi di espulsione su quelli di accoglimento del significante (*Bejahung*), da cui deriva il fatto che il bambino rimane al di là di ogni possibile accesso alla realtà in quanto ordinamento di segni, realtà ordinata simbolicamente. Si veda anche: S. FREUD, *La negazione (1925)*, in Id., *Opere 1924-1929*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, pp. 193-201.

⁴ J. LACAN, *L'etica della psicoanalisi...*, cit., p. 81: «questo ci riporta a interrogare il senso dei dieci comandamenti in quanto sono legati nel modo più profondo a ciò che regola la distanza tra il soggetto e *das Ding*, in quanto tale distanza è appunto la condizione della parola, in quanto i dieci comandamenti sono la condizione di sussistenza della parola come tale».

automutilano creano con ciò una rappresentazione. Ugualmente, gli adolescenti che praticano la scarificazione creano [...] una rappresentazione, per quanto assurda sia, che permette di tamponare l'eccesso del vivente che li anima.¹

Si può dire, dunque, che la violenza inerisce a un rapporto troppo stretto del soggetto con ciò che è al di là del simbolico, cioè con quell'esperienza di soddisfacimento primordiale che nell'ordine del linguaggio, nel legame sociale, è perduta e ricostruibile solo a posteriori.

L'atto criminale si gioca dunque sui due versanti dell'aggressività immaginaria e della violenza che mette in tensione il simbolico e il reale. Nel crimine può cioè esservi un aspetto di aggressività, relativo alla carenza del simbolico (il legame sociale) che fa da limite, e di violenza, rispetto al quale il soggetto fa appello a qualcosa che manca nell'ordine simbolico, egli ricerca per dare ordine e nominare l'indicibile dell'angoscia.

In entrambi i casi, tuttavia, si evidenzia che la posizione psicoanalitica sull'atto, giuridicamente riconosciuto come criminale, si inserisca in termini di rapporto della posizione soggettiva rispetto all'Altro simbolico. Sia nel caso dell'aggressività che, in misura maggiore, della violenza, l'atto assume un senso che dipende dalla posizione del soggetto rispetto all'Altro: nel caso di una difficoltà di accedere a un rapporto di mediazione col simile, come in quello di un vuoto di significazione nell'ordine della realtà. Si tratta di una questione importante per quanto riguarda la possibilità di ricondurre l'azione criminale al funzionamento neurocerebrale.

In effetti, quando Lacan pone la questione dell'esigenza della psicoanalisi di non disumanizzare il criminale «irrealizzando il crimine»², lo fa proprio nel momento in cui critica la criminologia frenologica, con la sua inevitabile deriva verso una sorta di essenzialismo biologico³. Essenzialismo che inevitabilmente tende a reificare, cioè a “realizzare il crimine”, ed eliminare ogni criterio di responsabilità soggettiva. Nell'irrealizzazione del crimine da parte della psicoanalisi, invece, si tiene conto delle coordinate simboliche entro cui si inserisce l'atto del soggetto. Nel caso del ricorso alla violenza, si tiene in conto il bisogno di iscrivere nel simbolico un'esperienza innominabile proprio per mezzo del passaggio all'atto. Il soggetto è come mosso da un imperativo ad agire e, nel passaggio all'atto, egli risponde a una necessità simbolica, a una sorta di Legge inconscia. In altre parole, il crimine, perdendo i suoi connotati oggettivi ed entrando nell'ordine dell'umano, relativo alla singolarità soggettiva, assume un senso.

Che la posizione soggettiva strutturale sia nevrotica o psicotica o ancora perversa non è essenziale. In ciascun caso, il crimine è irrealizzato per effetto della lettura che ne permette la psicoanalisi, perché essa sposta la lettura del crimine. Il crimine non si riduce più alla sua realtà oggettiva, al contrario, esso ha un'altra verità che tiene in conto le coordinate simboliche che esso mette in scena, anche al progetto che esso realizza.⁴

¹ F. ANSERMET, P. MAGISTRETTI, *Gli enigmi del piacere*, cit., p. 63.

² J. LACAN, M. CENAC (1966), *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*, Id., *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), tr. it. *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, pp. 119-144, p. 129.

³ *Ivi*, p. 128.

⁴ A. STEVENS, *Le crime irréalisé ?*, in “Quarto. Revue de psychanalyse – École de la Cause Freudienne – ACF en Belgique”, n. 71, agosto 2000, pp. 87-89, p. 89.

Non occupandosi della dimensione fattuale del crimine ma della sua operatività simbolica, la psicoanalisi iscrive l'atto criminale come qualcosa da porsi nell'ordine del senso, il quale è, come abbiamo visto nello scorso capitolo, qualcosa di diverso dall'ordine della causalità meccanicistica. In questo modo, intendendo cioè il crimine come il ricorso all'ordine del senso, si iscrive il soggetto come appartenente all'ordine culturale e civile del senso e non lo si riduce all'ordine naturale. La violenza degli uomini è molto di più che l'aggressività animale, essa implica una scelta soggettiva di fondo, non in senso di atto intenzionale di coscienza ma nel senso di una scelta radicale rispetto alla Legge della pulsione, del Super-Io¹. La violenza dell'uomo implica la colpa di fronte alla legge penale e la responsabilità soggettiva rispetto al senso dell'atto.

4. Il Super-Io e la criminologia psicoanalitica

Nel discorso finora sviluppato sulla moralità e lo sviluppo dell'autonomia, non si è volutamente fatto riferimento al Super-Io, in quanto si è preferito affrontare questo tema in maniera separata e specifica. Si è preferito lasciare da parte il ruolo del Super-Io nel processo di soggettivazione e nella criminologia psicoanalitica, proprio per non confondere la tematica con le questioni che lo precedono logicamente. L'idea del Super-Io, infatti, implica che la soggettività sia un processo di costruzione, il quale non è dato per scontato in psicoanalisi, non essendo il soggetto un dato naturale. Non ci si occuperà in maniera esaustiva della teoria del Super-Io fin dalle sue origini, ciò ci porterebbe lontano e non sarebbe utile ai fini della trattazione. Si daranno dunque per già date alcune conoscenze dei riferimenti freudiani sull'istanza psichica, così che non vi sia il bisogno di approfondirli ogni qualvolta si farà riferimento ad essi.

Ci sembra utile innanzitutto ritornare alla questione della libertà individuale, qui da intendersi come essere capaci di libero arbitrio, che è stato un tema centrale di questo capitolo. Si è detto a tal proposito che il soggetto del diritto e quello della psicoanalisi differiscono proprio per il nocciolo di reale, al di là di ogni dialettica di riconoscimento, che è implicato nell'essere umano. Più sopra si è fatto coincidere il reale con la pulsione freudiana e ciò comporta che la concezione psicoanalitica della soggettività si discosti da quella sociale poiché l'individuo è abitato da qualcosa che sopravanza il proprio ego, è connotato cioè da una personalità decentrata rispetto al proprio Io, rispetto ai criteri di adattamento, all'ideale immaginario sintetizzabile nella "capacità di intendere e di volere". Affermare cioè che l'uomo sia abitato da pulsioni significa mettere in crisi l'ideale di libertà e, con esso, ridimensionare l'ideale del libero arbitrio.

Freud si rende conto della problematicità del proprio discorso rispetto agli aspetti di controllo sociale. Egli afferma, infatti, che il nevrotico non rientra nella logica del soggetto giuridico proprio a partire dal fatto che la nevrosi implica una sovradeterminazione del soggetto da parte della coazione a ripetere, cioè da parte dell'esperienza di ripetizione di alcune esperienze. La vita del nevrotico è bloccata su alcune fantasie inconse fondamentali. Ciò nei casi più gravi avviene in maniera così coercitiva da escludere la nozione di libertà, tant'è che il paziente si rivolge all'analista proprio per il fatto che non può affrancarsi

¹ *Ibidem*: « la responsabilité du sujet peut témoigner d'une force irrépressible, le surmoi, mais la mise en jeu du surmoi n'ôte rien à la responsabilité du sujet puisque le surmoi est un des termes qui le situe dans le monde ».

da ciò che lo obbliga a ripetere l'esperienza di sofferenza¹. È un modello di spiegazione della sofferenza mentale che ha avuto una grande fortuna e ha trovato grande espansione nella cultura novecentesca fino a diventare, talvolta indebitamente, un paradigma esplicativo dell'umano in generale. In questo senso, «on peut dire que Freud parle, tout au long de son œuvre, de forces innées contraires à la liberté potentielle de penser, de fantasme, de se représenter, liberté qui [...] peut être difficile voir douloureuse à assumer par le sujet»².

Evidentemente se la psicoanalisi erode la nozione di libertà soggettiva dell'individuo, d'altro canto offre, anche modestamente, l'opportunità soggettiva di poter recuperare una certa quota di libertà; proprio grazie alla cura della parola è possibile che un soggetto sofferente ritrovi un certo grado di libertà dalle proprie fantasie inconscie, dalle questioni non risolte del passato che ancora lo affliggono³. In ciò starebbe la "separazione" di cui si parlava dinanzi che avverrebbe attraverso la cura psicoanalitica, la separazione cioè da quelle identificazioni alienanti, da quei significanti provenienti dal discorso dell'Altro che hanno segnato l'esistenza del soggetto, costringendolo alla ripetizione.

Il rapporto tra soggetto e libertà in psicoanalisi varia e si dà per gradazioni. Esso può essere messo in relazione al grado di separazione che il soggetto ha dalle proprie identificazioni, dai significanti che lo alienano. Il soggetto, dipendendo dalla risposta dell'Altro al proprio stato di dipendenza, deve accedere al linguaggio per soddisfare i propri bisogni, deve cioè alienare i propri bisogni nell'ordine significante⁴; di tale alienazione nel rapporto col significante proveniente dall'Altro egli soffrirà fin nel suo stesso corpo⁵. Significanti fondamentali che egli incontra lungo la propria esistenza nel rapporto con l'Altro e che possono essere intesi anche come identificazioni, cioè di rappresentazioni di sé e dei propri bisogni, costruite per effetto del riconoscimento dell'Altro, a partire dai quali egli prende parola. In questo senso, la libertà del soggetto sarà più o meno determinata dalla possibilità che egli ha di districarsi da tali significanti che costellano la sua esistenza⁶ e accedere a un desiderio che sia espressione della propria soggettività irriducibile, anziché essere costretto a ripetere certi schemi interpretativi della realtà.

¹ Si ricordi il sempre illuminante testo di Freud, *Ricordare, ripetere, elaborare* (1914): S. FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi (1913-1914)*, in Id. *Opere 1912-1914*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 353-361, p. 357: «sappiamo dunque che l'analizzato ripete invece di ricordare, che ripete sotto le condizioni impostegli dalla resistenza; ma ci possiamo ora chiedere: che cosa propriamente egli ripete o mette in atto? La risposta è questa: le sue inibizioni, i suoi atteggiamenti inservibili, i tratti patologici del suo carattere. Sì, egli ripete anche durante il trattamento tutti i suoi sintomi. E ora possiamo osservare che mettendo in rilievo la coazione a ripetere non abbiamo acquisito un fatto nuovo, ma solo una concezione unitaria».

² S. HEENEN-WOLFF, *Psychanalyse pour une certaine liberté*, cit., p. 4.

³ *Ivi*, p. 6 : « Freud nous a légué une œuvre complexe pour théoriser le fonctionnement humain et de surcroît une pratique, la pratique de la cure analytique. Si la théorie psychanalytique met en évidence la force déterminante de l'inconscient, elle peut aussi nous permettre, tout comme la pratique analytique, de penser et de saisir des espaces de liberté de l'homme sans pour autant mettre en doute la force déterminante de l'inconscient ».

⁴ J. LACAN, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., pp. 214-215.

⁵ Si tratta di una questione molto evidente nel funzionamento soggettivo tipicamente psicotico in cui il fatto che il significante si iscriva nel corpo sembra assumere caratteri talvolta drammatici. G. DI GIOVANNI, *Il corpo scritto dal linguaggio: cenni clinici su isteria e schizofrenia*, in "Attualità Lacaniana", n. 23, 2018, pp.51-59, p. 58: «Nella psicosi si mostra una singolare riproduzione della lingua nel corpo, dove il sintomo si incide come un indelebile tatuaggio e le parole di alcuni deliri, *stampate* (viene detto talora) nella mente del soggetto, divengono egualmente inamovibili nel corpo, quasi a mostrare il giunto inestricabile fra linguaggio e corpo, fra simbolico e reale».

⁶ J. LACAN, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., 215: «Non è inutile osservare che è qui che si gioca la questione di quel termine che merita proprio la qualificazione di lemure – la libertà. Ciò di cui il soggetto deve liberarsi è

Il Super-Io è strettamente connesso a tale tematica della libertà, essendo la primordiale identificazione che costituisce il soggetto, poiché implica un'ingiunzione da parte degli aspetti consci e inconsci che, nei casi più gravi, è vissuta come ineludibile. Il Super-Io è stato generalmente descritto come l'istanza psichica della coscienza morale interiorizzata a partire dalle pratiche educative, dalle istanze culturali nelle quali il soggetto vive etc., esso svolge un ruolo fondamentale nella determinazione della condotta individuale e in particolare in quella criminale.

4.1 Il Super-Io come coscienza morale

Freud afferma che il Super-Io è il risultato di una identificazione originaria del bambino al modello paterno¹. La sua funzione all'interno dell'economia psichica è quella di censura, di inibizione e repressione morale interna all'individuo, per la quale egli non solo limita le proprie azioni, ma anche i propri pensieri coscienti. Il Super-Io non sarebbe dunque altro che il rappresentante interno della moralità individuale, insieme di identificazioni del soggetto rispetto alle diverse figure educative, agli ideali socialmente condivisi e costruiti. Fa parte infatti del Super-Io l'Io ideale, quale rappresentazione ideale di se stessi che ciascuno di noi ha e costruisce a partire dalle prime interazioni sociali. Esso è una sorta di custode dei principi educativi impartiti e interiorizzati attraverso una serie di identificazioni, che risponderebbero tutte alla regola generale secondo cui ci si comporta conformemente a tale ideale per conservare l'amore dei genitori e, in generale, di tutte le figure di riferimento.

Proprio per questa sua matrice identificatoria, il Super-Io è per Freud il catalizzatore dell'aggressività, innata, che è presente nell'economia pulsionale individuale. In riferimento a ciò, Freud spiega che ogni volta che il soggetto rinuncia al legame libidico con un oggetto del mondo esterno, introietta tale oggetto attraverso un'identificazione con esso e produce un effetto di introversione della libido. La libido dunque converge sull'Io stesso, assumendo un carattere narcisistico, così come avviene, secondo il modello freudiano, in maniera però più peculiare nel caso dell'elaborazione del lutto². Questo processo di introiezione della libido e relativa esclusione dell'oggetto esterno ha, potremmo dire, l'effetto collaterale di liberare anche la pulsione aggressiva che era mista alla libido nella relazione d'oggetto e che ora invece viene catalizzata dal Super-Io in forma di istanza morale e censoria. Più tale spostamento di energie pulsionali è imponente, più il Super-Io si rafforza; maggiore è lo spostamento di quote libidiche e più il Super-Io assumerà i tratti di una coscienza morale feroce e massimamente repressiva verso i bisogni, i desideri e le fantasie inconsci del soggetto (qui inteso come polo Io-coscienza)³. Sarebbe ciò a causare i sintomi nevrotici e soprattutto a caratterizzare il disturbo ossessivo compulsivo.

Ne *Il disagio della civiltà*, Freud specifica che il vivere in civiltà implica un compromesso fondamentale, una rinuncia radicale a una parte del soddisfacimento totale che sarebbe garantito nello stato di natura, nella pulsione totalmente "liberata" dalle restrizioni, repressioni, censure, a cui costringe la vita civile. Il Super-Io non sarebbe che il risultato di tale atto di repressione pulsionale e, in particolare,

dell'effetto di afanisi del significante binario e, se ci guardiamo con attenzione, vedrò che, effettivamente, non si tratta di altro nella funzione della libertà».

¹ S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., p. 516.

² Id., *Metapsicologia (1915)*, cit., pp. 102-118, p. 116: «l'investimento libidico minacciato abbandona finalmente l'oggetto, ma solo per ritirarsi e reinsediarsi nell'Io dal quale era stato esternato. Rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione».

³ Si veda ad esempio la descrizione che Freud fa del Super-Io nel caso della nevrosi ossessiva: Id., *L'Io e l'Es*, cit., pp. 513-518.

della restrizione della pulsione distruttiva. In una prospettiva comprendente la dimensione sociale implicata nello sviluppo individuale, possiamo dire che il Super-Io è il risultato del passaggio dalla natura alla cultura, esso è ciò che rimane del salto dalla condizione animale a quella civile, rispetto alla quale più i gruppi sociali sono grandi e organizzati in maniera complessa più implicano un certo grado di rinuncia pulsionale. Quest'ultima è una cifra strutturale dell'essere umano, il quale vivendo in un mondo di linguaggio, è attraversato non da istinti ma da pulsioni, implicando una certa necessità di essere etero-direzionato dalle regole sociali, dalle norme, dall'ordine simbolico. Ma a livello più elementare, la primitiva istanza di condizionamento della pulsione è certamente rappresentata dal Super-Io, il quale è la cifra simbolica primaria della Legge, la sua radice più profonda nello psichismo individuale. Lacan a tal proposito

propone agli antropologi quest'identificazione originaria del Super-Io come una sorta di Giano Bifronte, rivolto da un lato verso la natura, dall'altro verso la cultura, per risolvere infine l'enigma che li contraddistingue entrambi, dal momento che diventa palese, o secondo Lacan, nella misura in cui lo "stadio dello specchio" diviene effettivo, ancora, attraverso quell'esperienza soggettiva, che unisce nell'uomo, in maniera generale, l'ordine della natura e della cultura.¹

Il Super-Io, infatti, prende le mosse dalle fondamentali identificazioni primordiali con gli agenti educativi, con tutte quelle figure e istanze che nello sviluppo individuale acuiranno il divario tra lo stato di natura e quello della civiltà (in tedesco *Kultur*), cioè tra la soddisfazione e la rinuncia. Il Super-Io è un'istanza psichica che prende le mosse dalla primaria costituzione immaginaria dell'Io, dallo stadio dello specchio, cioè si implementa nell'economia psichica a partire dalla costitutiva indeterminatezza pulsionale dell'uomo. È il primo risultato, insomma, dell'entrata nel mondo civile, il risultato primitivo del celebre baratto tra "libertà e sicurezza".

4.1.1 Super-Io e responsabilità nel post-freudismo

Sono stati numerosi gli sviluppi della concezione del Super-Io in psicoanalisi e, tra questi, diversi sono stati quegli approcci che, vedendo nel Super-Io l'istanza morale inconscia, lo hanno posto in stretta connessione con la condotta criminale. Tra tali prospettive vi è certamente quella sviluppata dallo psicoanalista ungherese Franz Alexander in collaborazione con l'avvocato tedesco Hugo Staub, i quali scrissero la prima edizione del celebre libro *Il delinquente e i suoi giudici: uno sguardo psicanalitico nel campo del diritto penale* nel 1929². Questo testo verrà poi riedito successivamente nel 1956, dopo che i due autori emigrano dalla Germania nazista in America, con dei significativi ampliamenti³.

Alexander e Staub sviluppano una teorizzazione sul fenomeno della delinquenza aprendo la strada all'applicazione della psicoanalisi al campo della criminologia e della giurisprudenza. Per quanto riguarda la personalità criminale, Alexander ne distingue principalmente quattro tipologie: 1)

¹ M. ZAFIROPOULOS, *Lacan e le scienze sociali*, cit., p. 119.

² F. ALEXANDER, H. STAUB (1929), *Der Verbrecher und seine Richter. Eine Psychoanalytischer Einblick in der Welt der Paragraphen* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag), tr. It. *Il delinquente e i suoi giudici: uno sguardo psicanalitico nel campo del diritto penale*, Giuffrè, Milano 1948.

³ Id. (1956), *The criminal, the Judge and the Public. A psychological Analysis*, (Glencoe-Illinois: Free Press), tr. it. *Il delinquente, il giudice e il pubblico: un'analisi psicologica*, Giuffrè, Milano 1978. È a quest'ultima versione che d'ora in avanti si farà riferimento. Sulle differenze tra la prima edizione tedesca e seconda edizione anglo-americana si rimanda a S. ALEO, *Criminologia e sistema penale*, cit., pp. 213 ss.

Delinquenti nevrotici (in particolare quelli per senso di colpa); 2) Delinquenti normali; 3) Delinquenti psicopatici di tipo organico; 4) Delinquenti occasionali. Quelli che interessano per quanto concerne la questione del Super-Io sono sostanzialmente i primi due.

I delinquenti del primo tipo, quelli nevrotici, sono tipicamente caratterizzati da un senso di colpa inconscio rispetto al quale, come rilevava già Freud, reagiscono compiendo un crimine. Il senso di colpa è in questo senso precedente al crimine stesso; il crimine, e tramite esso la relativa punizione, servono a dare una rappresentazione al senso di colpa inconscio connesso a fantasie non coscienti. La pena, in questo contesto, svolge una precisa funzione che può essere messa in stretta correlazione col Super-Io:

Il delinquente e la giustizia compiono insieme ciò che il nevrotico realizza da solo nei sintomi sul terreno endopsichico: delitto ed espiazione. E, invero, come il nevrotico si giova dell'espiazione e della sofferenza quale salvacondotto per i suoi delitti, che trovano soddisfazione nei sintomi, così la irrogazione della pena a quel folto gruppo di trasgressori della legge che noi abbiamo chiamato delinquenti nevrotici serve a liquidare le loro inibizioni morali. [...] La pena consente al delinquente di espriare il delitto e perciò stesso ne demolisce le inibizioni morali, una reazione benefica corrobora nei delinquenti nevrotici la potenza inibente, di per sé già severissima, del Super-Io.¹

In altre parole, nella prospettiva di Alexander, la funzione del Super-Io è principalmente di istanza morale e, per quanto possa assumere dei tratti di feroce severità, è un fattore inibente della condotta criminale. Secondo gli autori, infatti, il Super-Io è una differenziazione nell'ambito dell'Io stesso in funzione di un adeguamento al principio di realtà, alle pretese cioè del mondo circostante, del mondo sociale, dei genitori, degli educatori etc. Nel caso delle psiconevrosi, affermano gli autori, invece, vi sarebbe un perturbamento di tale istanza morale interna nella maggior parte dei delinquenti, cioè «un'introyezione incompleta del Super-Io»². Ciò può essere causato da esperienze traumatiche, da un senso di ingiustizia precoce provato dal soggetto, il che a sua volta porterebbe a un certo grado di perdita di fiducia nelle autorità e di rispetto per il principio di realtà, cosicché il Super-Io perderebbe il controllo della dimensione pulsionale³: «*il Super-Io perde la sua potenza inibente sull'Io, onde può cedere indisturbato alle tendenze dell'Es*»⁴.

Per quanto riguarda, invece, i delinquenti del secondo tipo, si tratta di delinquenti cosiddetti “normali”, cioè senza alcun tratto patologico, nevrotico, senza alcuna forma significativa di regressione psichica e di incompletezza strutturale del Super-Io. Anzi, l'istanza morale è ben formata, talmente da portare l'individuo sul versante opposto a quello della moralità, cioè si tratta di un Super-Io delinquente. Questi soggetti sarebbero quindi

adattati ad un altro tipo di società fornita di una propria “morale per delinquenti” la quale costituisce una deviazione dalla morale dominante. Tutta la loro personalità si identifica, di conseguenza, con l'atto illecito. Si potrebbe dire che l'azione asociale è qui approvata dall'Io e dal Super-Io. A questo gruppo appartengono

¹ F. ALEXANDER, H. STAUB, *Il delinquente, il giudice e il pubblico*, cit., pp. 53-54.

² *Ivi*, p. 38.

³ *Ivi*, p. 39: «come scompare la fiducia dell'Io nelle autorità reali, il Super-Io, quale rappresentante di quelle autorità della sfera dell'Io, perde anch'esso il suo potere di disciplina sulla vita impulsiva».

⁴ *Ibidem*.

taluni vagabondi, mendicanti, capi-banda (primato del principio edonistico), delinquenti professionali come borsaioli, scassinatori, ricettatori.¹

Anche qui, nel modello di Alexander e Staub, si ripresenta un Super-Io con la principale funzione di veicolo del principio di realtà, cioè di quei limiti morali, sociali, esterni all'individuo, che poi vengono interiorizzati e rappresentati da tale istanza. Essa ha una funzione inibente e di sostanziale difesa verso gli impulsi provenienti dall'Es, come risulta chiaro nel caso del delinquente nevrotico. Nel caso del Super-Io "delinquente" nel delinquente "normale", invece, il Super-Io non ha una funzione inibente verso le pulsioni aggressive provenienti dall'Es, e tuttavia risponde sempre a un principio di realtà, a una norma di adattamento all'ambiente sociale in cui il soggetto si sviluppa.

È una posizione questa molto importante che influenzerà buona parte degli studi successivi di criminologia psicoanalitica. Su questa stessa linea, si potrebbero infatti inserire, ad esempio, le ricerche di Dollard e colleghi², secondo le quali vi è una forte correlazione tra il grado di capacità di tollerare le frustrazioni e le reazioni comportamentali aggressive: «il rapporto causale tra determinati fattori e la criminalità deriva dal fatto che il reo è sottoposto ad una frustrazione maggiore della media e dispone di una capacità di previsione della punizione inferiore alla media, o che sono presenti entrambi i fattori». Il criminale sarebbe, in questa prospettiva, un soggetto sottoposto a un eccessivo grado di frustrazione rispetto a quello che può sopportare e, in un modello diremmo "idraulico" dell'economia pulsionale, trova il proprio sfogo nell'azione aggressiva e criminale. È un modello che possiamo porre in continuità con quello di Alexander, dal momento in cui si fonda su quel paradigma secondo il quale le tensioni pulsionali individuali sono sottoposte a delle pressioni e inibizioni e devono trovare vie traverse per esprimersi. Inoltre, si ritrova una certa assonanza nella concezione del rapporto tra principio di piacere e principio di realtà tra la prospettiva di Dollard e quella Alexander e Staub: «la frustrazione si avrebbe ogni qualvolta venga bloccato il comportamento di ricerca del piacere e di elusione del dolore; l'aggressività sarebbe la "reazione primordiale" a questa situazione e sarebbe originariamente e normalmente diretta verso quelle persone od oggetti del mondo esterno percepiti come fonte della frustrazione»³.

Ciò che si delinea in queste prospettive è proprio una contrapposizione netta tra principio di realtà e principio di piacere, di cui il primo sarebbe un principio a cui deve rispondere il funzionamento psichico di ciascuno per conservare o raggiungere un certo grado di coerenza, diremmo di "adeguazione", alla realtà esterna. È esplicitamente una logica di adattamento dell'individuo al contesto della realtà, agli obblighi, ai doveri sociali vigenti.

Nella stessa logica, potremmo fare rientrare altri rappresentati della psicoanalisi post-freudiana della prima metà del Novecento. È il caso, ad esempio, di diversi interessantissimi contributi di alcuni pionieri della psicoanalisi in Italia, il cui massimo rappresentante è stato Edoardo Weiss. È noto infatti come la psicoanalisi italiana non ebbe molta fortuna durante il ventennio fascista e anzi l'organo della *Società Psicoanalitica Italiana* (SPI) di allora, "Rivista Italiana di Psicoanalisi", fu addirittura chiuso. È così che Weiss ripiegò su modi alternativi per dare voce al dibattito all'interno della società di psicoanalisi, tra

¹ *Ivi*, p. 107.

² J. DOLLARD *et al.* (1957), *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale University Press), tr. it. *Frustrazione e aggressività*, Giunti – Barbera, Firenze, 1967.

³ *Ivi*, p. 33.

questi vi fu quello di pubblicare sulla rivista di giurisprudenza “La Giustizia Penale”¹ dei contributi psicoanalitici di criminologia. In questi interessanti scritti si può estrarre una certa concezione della personalità criminale e di come la psicoanalisi dovesse leggere il crimine e dialogare col discorso giuridico.

Nello specifico, Weiss nota che «nella criminologia possiamo distinguere vari tipi di delinquenti a seconda che il Super-Io sia insufficientemente sviluppato, che contenga un ideale falso od immorale, o che, per un mancato superamento di conflitti infantili, l’Io abbia acquistato un carattere nevrotico che lo spinge ad atti delittuosi, per crucciarsi, poi con atroci rimorsi (masochismo morale), e via di seguito»². È una riflessione molto importante, in quanto lo psicoanalista triestino intende riconoscere innanzitutto il valore di limite e coscienza morale che ha il Super-Io, come fa Alexander, nella psiche individuale, ma dall’altro lato dice anche che certi delinquenti possono essere *spinti* al delitto. È un’annotazione importante che, come si vedrà, ritornerà in seguito.

I contributi degli altri psicoanalisti italiani che si sono occupati di criminologia nella rivista “La Giustizia Penale”, possono essere fatti rientrare in buona sostanza nella logica del principio di realtà come contrapposto e come limite al principio di piacere e del Super-Io come istanza psichica inibente. Da ciò deriva che la condotta criminale può essere spiegata a partire da un difetto della morale introiettata dal soggetto:

«Criminale nevropatico» è l’individuo cui è venuto a mancare, più o meno completamente, il suo adattamento morale all’ambiente. Ed è, in mezzo a questi conflitti, che lunga e varia è la serie delle manifestazioni, il culmine delle quali è dato dal costituirsi, nella personalità, dell’idea che l’atto proibito costituisce, nel caso particolare, un diritto.³

Inoltre, a proposito del rapporto tra pulsioni e principio di realtà, Weiss afferma che

la pedagogia deve aver cura che nel bambino si formi un Super-Io con contenuto morale e tale da non ostacolare né lo sviluppo intellettuale, né quello delle normali manifestazioni degli istinti. L’io deve irrobustirsi per poter dominare con giusti criteri i propri istinti e corrispondere ai propri doveri sociali, rimanendo in armonia col ragionamento e in contatto realistico col mondo esterno.⁴

Anche qui è evidente l’importanza che il Super-Io ha nell’adattamento al mondo esterno, alla realtà, rispetto alla quale la pedagogia dovrebbe essere informata della prospettiva psicoanalitica.

In tali prospettive, la delinquenza è strettamente connessa con lo sviluppo del Super-Io. Soprattutto nel caso della nevrosi, vi sarebbe una presunta a-moralità o difettosità del Super-Io del delinquente che connota anche, nel più ampio panorama internazionale, il dibattito della psicoanalisi post-freudiana di allora sulla criminologia. È questo il caso di Kate Friedlander, la quale riteneva che il Super-Io del delinquente mancasse di effettiva introiezione e integrazione nella personalità individuale, rendendo così

¹ Per un racconto maggiormente dettagliato della vicenda di Edoardo Weiss con la rivista giuridica citata e della psicoanalisi durante il fascismo si rimanda a F. Migliorino, *Edoardo Weiss e “La Giustizia Penale”*, Bonanno, Acireale-Roma 2016.

² E. WEISS, *Il Super-Io*, in “La Giustizia Penale”, n. 8, 1936, pp. 626-632, tratto da F. Migliorino, *Edoardo Weiss e «La Giustizia Penale»*, cit., pp.173-182, p. 182.

³ G. VIDONI, *La criminalità in riferimento al subcosciente*, già pubblicato in “La Giustizia Penale”, n. 1, 1932, pp. 56-57, tratto da F. Migliorino, *Edoardo Weiss e «La Giustizia Penale»*, cit., pp. 91-95, p. 93.

⁴ E. WEISS, *Il Super-Io*, cit., p. 181.

il soggetto tipicamente indifferente alle regole e alla morale sociale, così come nota nel caso di un bambino che aveva seguito in analisi:

Io ho avuto occasione di analizzare un ragazzo tra i diciassette e i diciannove anni di età che prima e durante l'analisi ha mostrato tratti del carattere uniformi a quelli dei delinquenti. Per i delinquenti, la soddisfazione di desideri istintuali è invariabilmente più importante delle soddisfazioni ottenute da una relazione oggettuale; i loro impulsi richiedono immediata gratificazione; il differimento è impossibile, e il loro riguardo per il giusto e lo sbagliato è interamente subordinato alle soddisfazioni istintuali. Quindi la loro inaffidabilità, la facilità con cui essi mentono, e l'apparente difetto nel codice morale. Questi tratti del carattere comuni a tutti i delinquenti e presenti a prescindere se il loro comportamento è complicato da conflitti nevrotici sono degni di essere studiati più a fondo, in quanto essi sono il più grande ostacolo alla psicoanalisi o a qualsiasi altro trattamento del delinquente.¹

Ella sottolinea, dunque, come in questi casi vi sarebbe una sostanziale lacuna nelle capacità inibitorie e di procrastinazione della soddisfazione pulsionale, una generale assenza di scrupoli nel comportarsi in maniera immorale. Ciò sarebbe dovuto, nell'opinione dello psicoanalista, a una mancanza di indipendenza del Super-Io dalle figure genitoriali ed educative in generale². Colui che mette in atto dei comportamenti asociali sarebbe caratterizzato da una coerenza morale interiore inadeguata, difettata e dunque abbisognerebbe sempre di qualcuno che dall'esterno gli dica cosa sia sbagliato e cosa non lo è.

Una posizione simile la ritroviamo in Johnson e Szurek³, in quanto anche loro rilevavano delle lacune nello sviluppo del Super-Io, il quale, dal canto suo, soffrirebbe di una sorta di defezione strutturale nell'integrazione pulsionale. Ciò sarebbe legato a certi vuoti educativi che trovano la propria origine nei genitori stessi, i quali in qualche modo "non vedono" o non capiscono il valore antisociale dei comportamenti aggressivi del proprio bambino, cosa che determina la creazione di lacune specifiche in tale istanza psichica⁴. In un modo un po' differente, ma sempre dello stesso ordine, la psicoanalista M. Schmeiderg⁵ osserva la peculiarità del Super-Io del delinquente, il quale non per forza deve essere necessariamente *amoral*, "immorale", ma può anche avere dei connotati tipici a lui singolari. In questa prospettiva, il criminale è sensibile alla moralità in un modo del tutto singolare che non è detto risponda o coincida con le norme sociali vigenti. Il Super-io può essere pure perfettamente sviluppato ma è differente nel suo funzionamento, nella sua strutturazione, a quello dell'individuo normale. Secondo la psicoanalista, dunque, la causa del comportamento delinquente talvolta non sarebbe da ricercare nella mancanza di Super-Io o in qualche sua lacuna o fragilità strutturale, ma piuttosto nella struttura stessa di personalità che sarebbe patologica, cioè nelle capacità di integrazione pulsionale dell'Io⁶.

Tali posizioni sul rapporto tra principio di piacere e principio di realtà, che si declina in una specifica dinamica tra Io, Es e Super-Io, ha delle importanti declinazioni in termini di responsabilità soggettiva. Se il criminale, infatti, è qualcuno che non possiede gli strumenti morali adatti per poter gestire

¹ K. FRIEDLANDER, *Formation of the Antisocial Character*, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, n. 1, vol. 1, 1945, pp. 189-203, pp. 190-191.

² *Ivi*, 197-198.

³ A. M. JOHNSON, S. A. Szurek, *The Genesis of Antisocial Acting Out in Children and Adults*, in "The Psychoanalytic Quarterly", vol. 3 n. 21, 1952, pp. 323-343

⁴ *Ivi*, pp. 341-342: «Parental permissions have never been revealed without ultimate antisocial behaviour in at least one 'scapegoat' child. The superego lacuna of the child has always been traceable to a specific parental permission».

⁵ M. SCHMEIDERG, *Is the Criminal Amoral?*, in "The British Journal of Delinquency", vol. 4, n. 4, 1954, pp. 272-281.

⁶ *Ivi*, p. 281.

adeguatamente le proprie pulsioni, ha un Super-Io debole, inadeguato o deficitario, ecco che, con una certa variabilità di grado, la responsabilità soggettiva tende a scomparire. Una posizione radicale di negazione dell'imputabilità si riscontra spesso nel post-freudismo, di cui un esempio emblematico si ha in Marie Bonaparte¹, secondo la quale «il termine “responsabilità” dovrebbe [...] essere cassato dal Codice. E il verdetto dovrebbe essere sostituito –se la scienza in generale e la scienza psichiatrica in particolare non fossero ancora così insicure –dalla diagnosi»².

Prospettiva sulla responsabilità giuridica individuale che si ritrova, non a caso, anche nell'opinione di uno dei pionieri della già citata scuola psicoanalitica italiana, secondo il quale la scoperta dell'inconscio avrebbe dovuto avere delle ricadute sul sistema giudiziario stesso, sulla concezione della pena:

la pena non gli si deve applicare come espiazione, perché della sua azione non è responsabile; non come intimidazione, perché la punizione risponde al suo voto più ardente ed al suo bisogno; non per esempio degli altri, perché i suoi simili cercano egualmente la punizione; non per emenda, che sarebbe vana, non potendo la sua volontà trionfare delle forze occulte, che agiscono sull'incosciente.³

Tutte queste prospettive criminologiche postfreudiane sono accomunate dalla tendenza a vedere nel Super-Io il fulcro dell'inibizione a livello psichico dell'azione, il luogo interiore della moralità sociale. Un difetto del Super-Io o delle capacità di integrazione delle istanze morali con quelle pulsionali porterebbe dunque al crimine, all'impossibilità di far prevalere in maniera fruttuosa il principio di realtà sul principio di piacere. Modello che, con una certa variabilità, tende a escludere il principio di responsabilità giuridica. A nostro modo di vedere, a tutte queste correnti si può in parte contrapporre, per la radicalità e chiarezza della posizione, quella della grande psicoanalista M. Klein, che sviluppa una concezione del Super-Io molto originale, tendente a sottolinearne le funzioni e i tratti peculiari nel caso della psicosi e della delinquenza.

4.2 M. Klein e il Super-Io feroce del criminale

Gli sviluppi teorici della psicoanalisi di M. Klein, pur inserendosi nel solco della psicoanalisi freudiana, presentano una certa discontinuità dai modelli postfreudiani e, in particolare, proprio per quanto riguarda la strutturazione del Super-Io.

Secondo la psicoanalista infantile, il Super-Io non è semplicemente il risultato di quel mitico “baratto originario” di cui Freud parla, essendo piuttosto legato in misura maggiore all'aspetto innato delle pulsioni aggressive individuali. Tale istanza psichica è sì il risultato delle primarie identificazioni parentali, le quali però sono poste in un periodo dello sviluppo precedente all'attraversamento e alla strutturazione del complesso edipico. Infatti, nella prospettiva kleiniana, il Super-Io è innanzitutto il precipitato dell'introyezione delle primarie relazioni oggettuali, delle prime esperienze di soddisfazione e frustrazione derivanti dal rapporto con l'oggetto. Già nella fase orale, si denotano dei sentimenti di colpa con i connessi sentimenti di riparazione dell'oggetto e ciò fa pensare alla Klein che vi sia un “Super-Io precoce” (già a sei mesi) rispetto al complesso di Edipo classico così com'è pensato da Freud (circa

¹ M. BONAPARTE (1952), *Le cas de Madame Lefebvre*, in Id., *Psychanalyse et Anthropologie* (Paris : Presse Universitaire de France), tr. it. *Il caso di Madame Lefebvre*, in Id. *Psicoanalisi e antropologia*, Guaraldi, Bologna, 1971, pp. 145-197.

² *Ivi*, p. 196.

³ A. SANDULLI (1935), *Psicoanalisi e criminologia*, in F. Migliorino, *Edoardo Weiss e “La Giustizia Penale”*, cit., pp. 147-156, p. 151.

cinque anni)¹. Il bambino intrattiene delle relazioni specifiche e singolari con gli oggetti reali con i quali si interfaccia nei momenti primari del suo sviluppo, relazioni che saranno determinanti per tutta la sua vita psichica successiva, in quanto la loro qualità determinerà un certo tipo di introiezione a livello psichico dell'oggetto. Più la relazione con gli oggetti è frustrante, più essi verranno percepiti come cattivi e persecutori, dal momento in cui essi producono dei sentimenti di malessere e disagio (nel caso dell'oggetto seno, la fame) nel bambino. Ma l'aspetto più interessante, dal nostro punto di vista, è che, secondo la Klein, non conta tanto la frustrazione reale ma sono piuttosto le fantasie di riparazione e distruzione che il bambino ha verso l'oggetto ad avere un peso nella strutturazione del mondo interno del bambino. Inoltre, quest'ultimo non è caratterizzato da uno stato di soddisfacimento originario ma da angosce e paure primarie che sono legate a pulsioni sadiche e che producono una certa conflittualità sul piano psichico². Le tendenze distruttive del bambino verso l'oggetto richiamano, infatti, come controparte, desideri e condotte di riparazione dell'oggetto danneggiato dalla propria stessa aggressività. In questa tensione si ritrova il dualismo freudiano tra libido e pulsione di distruzione, che nel bambino vengono applicati all'oggetto della pulsione, il quale durante la fase orale è, nella fattispecie, il seno materno.

L'introeiezione di relazioni oggettuali primarie di un certo tipo comporterà la strutturazione di un mondo interiore a partire dal quale saranno interpretate anche le esperienze reali, le esperienze col mondo esterno. Si instaura, in questo senso, una sorta di "equazione simbolica", in cui a ogni oggetto esterno corrisponde un oggetto interno, una parte del corpo dell'altro, introiettata e vissuta fantasmaticamente dal bambino. In questo processo di introiezione degli oggetti viene a costituirsi un mondo interno abitato da oggetti dotati di attività propria³. È a questo livello che gioca un ruolo centrale la fantasia inconscia, la quale struttura anche l'esperienza relazionale, cosicché la realtà perde l'aura di presunta oggettività per colorarsi dei toni della dimensione fantasmatica⁴. In questo senso, gli oggetti giocano un ruolo fondamentale nell'economia psichica infantile: essi non sono fonte di soddisfacimento delle pulsioni ma il veicolo di queste, la loro manifestazione psichica. Per tale ruolo attivo che gli oggetti hanno nell'economia psichica del bambino, si produce una modalità di intendere il disagio psichico nei termini di quanto tali fantasie inconscie siano connotate da relazioni oggettuali negative o positive, cioè che vi sia stata una prevalenza di pulsioni distruttive verso l'oggetto. È importante notare, quindi, come tutte queste esperienze primarie che il bambino fa abbiano un carattere fortemente fantasmatico, siano tutte caricate di fantasie al punto che è impossibile distinguere l'esperienza reale da quella psichica⁵. È per tale ragione che il peso della componente pulsionale innata è maggiore, poiché l'oggetto può assumere dei tratti più o meno forti di persecutorietà con un certo grado di indipendenza dall'esperienza concreta che il bambino

¹ Cfr. L. COLOMBO, *Lecture dell'Edipo*, in M. Recalcati (a cura di), *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 41-64, p. 49.

² M. KLEIN, *Invidia e gratitudine*, cit., pp. 34 ss.

³ S. ISAACS, *The Nature and Function of Phantasy*, in "International Journal of Psycho-Analysis", n. 29, 1948, pp. 73-97.

⁴ M. KLEIN (1952), *Developments in Psycho-Analysis* (London: The Hogarth Press), tr. it. *Tendenze criminali nei bambini normali* (1927), in Id. *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 197-213, p. 208: «il bambino risente della sgradevolezza della realtà molto più di quanto appaia superficialmente, e cerca di conformare la realtà alle sue fantasie invece che le fantasie alla realtà».

⁵ Id., *Invidia e gratitudine*, cit., p. 13: «non potrei affermare che il seno sia per il bambino un oggetto puramente fisico. L'insieme dei desideri istintuali e delle fantasie inconscie fanno sì che al seno vengano attribuite delle qualità che vanno ben oltre il nutrimento che esso in realtà fornisce».

fa dell'oggetto reale. Del resto, osserverà poi Winnicott, un certo grado di indipendenza dell'Io dalle fantasie inconse indica la capacità di accesso alla realtà nella sua oggettività, in una progressiva distinzione tra oggetto soggettivo, transizionale e oggettivo¹.

Il ruolo dello scenario fantasmatico inconscio è fondamentale per la formazione del Super-Io. Le relazioni oggettuali che sono fonte di frustrazione produrranno nel bambino delle pulsioni distruttive e sadiche, le quali a loro volta faranno percepire l'oggetto frustrante come cattivo e persecutorio. Nel processo di introiezione l'oggetto cattivo sarà al livello inconscio fonte di angoscia per il bambino. Viceversa, l'oggetto buono è rappresentato dall'esperienza di soddisfazione del soggetto e spingerà il bambino a nutrire verso di esso dei sentimenti riparatori in risposta all'odio del quale lo aveva caricato precedentemente. È a partire da tale conflitto che si svilupperanno le diverse istanze psichiche e, in particolare, dai sentimenti di colpa e di angoscia si installerà il Super-Io, il quale è un concentrato delle pulsioni sadiche e assume dei tratti tanto più feroci e crudeli quanto più sono persecutori gli oggetti interni, cioè quanto più è stato frustrante e traumatico l'incontro con l'oggetto. Lo strutturarsi di un Super-Io particolarmente sadico costituisce per la Klein una delle principali caratteristiche della personalità criminale:

secondo le mie osservazioni, la formazione del Super-Io comincia nello stesso periodo in cui il bambino compie le primissime introiezioni orali dei suoi oggetti. Poiché le prime imago che in tal modo il bambino si costruisce sono dotate di tutti gli attributi del forte sadismo proprio di questo stadio dello sviluppo e poiché tali attributi sono proiettati sugli oggetti esterni, il bambino è sopraffatto dalla paura di subire aggressioni incredibilmente crudeli sia da parte degli oggetti reali sia da parte del Super-Io. L'angoscia che lo spinge a distruggere gli oggetti ostili per sfuggire ai loro attacchi determina però un incremento delle sue pulsioni sadiche. Si instaura così un circolo vizioso per cui l'angoscia che spinge il bambino a distruggere i suoi oggetti si traduce in un aumento dell'angoscia stessa che, a sua volta, torna a spingere il bambino contro gli oggetti. Questo circolo vizioso, a mio parere, costituisce altresì il meccanismo psicologico che è alla base delle tendenze asociali e criminali di singoli individui.²

È a partire da ciò che la Klein teorizzerà il ruolo del Super-Io nei criminali come molto importante, e non per difetto ma per eccesso: «la condotta degli individui asociali e criminali non dipende, come generalmente si presume, da debolezza o carenza del Super-Io ma al contrario dal suo esorbitante rigore e dalla sua enorme crudeltà»³. Di fatto, il sadismo che connota il Super-Io è tipico delle prime fasi dello sviluppo, essendo più legato alle pulsioni parziali, orale e anale, che sono connotate da un maggiore grado di sadismo. Di contro, la costituzione di un Super-Io normale avverrà solo successivamente nello sviluppo infantile, una volta cioè che sarà superato il periodo di latenza e grazie a un processo di adattamento dell'Io e del Super-Io all'ambiente circostante, adottando gli ideali dell'Io vigenti nel contesto sociale⁴.

Secondo la Klein, le due modalità principali di accedere alle relazioni, di rapportarsi alla realtà, sono quella “depressiva” e quella “schizo-paranoide”. In quest'ultima, l'esperienza dell'oggetto è di natura

¹ D. W. WINNICOTT (1958), *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in Id. *Through Pediatrics to Psycho-Analysis* (London : Hogarth Press), tr. it *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in Id., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze 1975, pp. 286 ss.

² M. KLEIN, *Il primo sviluppo della coscienza morale nel bambino* (1933), in *Scritti*, cit., p. 285.

³ *Ibidem*.

⁴ Id. (1975), *The psychoanalysis of Children* (London: Melanie Klein Trust), *La psicoanalisi dei bambini*, Fabbri Publishing, Milano 2014, p. 225.

dicotomica del tipo “del tutto buono o del tutto cattivo”. La prima posizione, invece, è quella in cui l’oggetto è introiettato in maniera integrata, sia nei suoi aspetti frustranti che in quelli più soddisfacenti. Queste due posizioni si ritrovano nella vita individuale di ciascuno e in tempi diversi durante tutto l’arco della nostra vita. Inoltre, mentre la prima è più legata a strutture personologiche di carattere più propriamente patologico, l’altra denota una modalità “sana” di abitare le relazioni, instaurando un rapporto più integrato con gli oggetti (totali e non più parziali). Ciò non è senza effetti per quanto riguarda la possibilità di assunzione di responsabilità e soggettivazione della colpa in età adulta: «l’Io meglio integrato diventa capace di sperimentare la colpa e il senso di responsabilità che durante l’infanzia non era riuscito ad affrontare; avviene una sintesi dell’oggetto e quindi una mitigazione dell’odio per mezzo dell’amore mentre perdono forza l’avidità e l’invidia, che sono corollari di impulsi distruttivi»¹. Ciò implica proprio la capacità di provare un sano senso di colpa per l’oggetto buono danneggiato e corrisponde a una sorta di elaborazione del lutto per la soddisfazione ideale definitivamente perduta. La posizione depressiva potrebbe essere fatta corrispondere, in una certa misura, al disagio della civiltà freudiano, cioè la possibilità soggettiva di fare i conti con la perdita strutturale di soddisfacimento nella vita quotidiana e, dunque, avere la capacità di sopportare un certo grado di frustrazione reale senza che ciò comporti l’evocazione di fantasie inconse di carattere persecutorio². Sarà compito dell’analista, quindi, aiutare a svolgere quel processo di integrazione dell’oggetto che non è stato possibile durante le prime fasi dello sviluppo e nelle esperienze relazionali primarie.

Si è detto che il Super-Io si istituisce precocemente, essendo l’Edipo già presente in quell’epoca dello sviluppo infantile. Ciò sarebbe dovuto al fatto che fin da subito il bambino è calato nelle relazioni oggettuali, la pulsione in questa prospettiva non è infatti pensabile senza che sia riferita a un oggetto. In effetti, un tratto peculiare della teoria di M. Klein sta nel fatto che la pulsione non si dà mai come separata dall’oggetto e ciò comporta che il Super-Io si instauri nel bambino non solamente dopo l’Edipo, e quindi a partire dall’identificazione con i genitori, in particolare col padre, ma già dall’inizio, cioè nel momento in cui entra in rapporto con l’oggetto in quanto tale. Il Super-Io è il catalizzatore delle pulsioni parziali più aggressive e sadiche verso l’oggetto e sarà più o meno crudele a seconda del fatto che si sia raggiunta una posizione depressiva, cioè si sia compiuta un’integrazione delle pulsioni, oppure che si assuma una posizione schizo-paranoide, in cui gli aspetti dell’oggetto sono nettamente separati in assolutamente cattivi e assolutamente buoni per poi essere proiettati sull’oggetto esterno³. In particolare, la proiezione verso l’esterno di parti scisse dell’oggetto cattivo è il meccanismo di difesa principe del fenomeno psicopatologico, conseguente all’angoscia che producono le pulsioni sadiche interne al bambino. È un meccanismo che distingue l’atteggiamento paranoico e risponde alla logica per la quale gli aspetti negativi e distruttivi inerenti alla propria personalità vengono proiettati sull’altro, e, dunque, sarà l’oggetto a essere percepito come persecutorio nei confronti del soggetto. Diretta conseguenza di questo processo di proiezione e percezione dell’oggetto come persecutorio è il “passaggio all’atto” aggressivo e violento:

¹ Id., *Invidia e Gratitudine*, cit., p. 106.

² *Ivi*, p. 105.

³ Sulla differenza tra posizione depressive e quella paranoide si veda ancora Id., *Prefazione alla terza edizione inglese*, in Id., *La psicoanalisi dei bambini*, cit., pp. 14-15.

l'individuo, nella fase sadica, si difende dalla paura che gli incute il proprio oggetto, sia l'oggetto introiettato che quello esterno, che egli percepisce carichi di violenza, raddoppiando, nella sua immaginazione, gli attacchi distruttivi verso l'oggetto stesso. Il suo scopo, nel liberarsi così dell'oggetto, sarebbe, almeno in parte quello di tacitare le minacce intollerabili del proprio Super-io. Una reazione di questo tipo presuppone però che il meccanismo di proiezione abbia già cominciato a funzionare seguendo due diversi vettori: uno, secondo il quale l'Io pone l'oggetto al posto del Super-Io del quale vuole liberarsi, l'altro secondo il quale pone l'oggetto al posto dell'Es del quale pure desidera liberarsi. In tal modo, il quantitativo di odio che era primitivamente diretto verso l'oggetto viene ad accrescersi del quantitativo che viene rivolto all'Es e al Super-Io. Donde ne conseguirebbe che in quelle persone in cui le situazioni d'angoscia precoci sono troppo intense e che hanno conservato i meccanismi di difesa propri degli stadi precoci dello sviluppo, la paura del Super-Io, se supera per ragioni esterne o intrapsichiche determinati limiti, può costringerle a distruggere il loro oggetto; la paura del Super-Io formerà quindi la base per lo sviluppo di un comportamento di tipo criminale.¹

La posizione criminale è per certi versi, quindi, assimilabile a quella psicotica in cui l'oggetto reale è carico delle pulsioni aggressive e, dunque, merita di essere danneggiato o distrutto realmente. È qui che entrerebbe in gioco, del resto, il meccanismo di invidia che implica un danneggiamento dell'oggetto buono², delle sue capacità creative. Il sentimento dell'invidia si fonda sulle pulsioni orali ed è strutturale a ogni sviluppo individuale, il quale implica un certo rapporto di perdita di quella soddisfazione originaria che sarebbe il rapporto totale e senza separazione con il corpo materno. L'invidia è così costitutiva della relazione madre-bambino e implica da parte di quest'ultimo una volontà di tenere per sé l'oggetto buono idealizzato con la sua immaginaria onnipotenza di soddisfazione. Quando però l'invidia è eccessiva, a seguito di un elevato grado di frustrazione del bambino con tutto ciò che ne consegue al livello fantasmatico, ecco che l'angoscia e il senso di colpa per le proprie pulsioni sadiche verso l'oggetto aumentano fino a rendere impossibile l'introiezione dell'oggetto buono. Mancando la sicurezza basilare di un oggetto buono interiorizzato, ciò che predominerà sarà l'oggetto cattivo e si verrà a costruire un Super-Io feroce e sadico.

Nella prospettiva della psicoanalista infantile, l'esplosione della pulsione criminale è correlato con l'affetto dell'angoscia che insorge in connessione alle fantasie inconscie ed è legato a delle pulsioni sadiche e distruttive che non riescono a trovare una formulazione cosciente.

I bambini, rilevai, mostrano tendenze asociali e criminali, e le traducono continuamente in atto (naturalmente nel loro modo infantile), quanto più temono di essere puniti con rappresaglie atroci dai genitori che hanno fatto oggetto delle loro fantasie aggressive. I bambini che, inconsciamente, si attendono di essere squartati, decapitati, divorati e così via si sentono spinti coattivamente a essere cattivi onde essere puniti, perché la punizione concreta, per quanto grave, rappresenta qualcosa di rassicurante in confronto alle aggressioni omicide che essi si aspettano di continuo dagli immaginari genitori crudeli. Nel lavoro citato³ arrivai alla conclusione che responsabile del comportamento tipico degli individui asociali e dei criminali non è, come si ritiene comunemente, la debolezza o la carenza del Super-Io, non è in altre parole, la mancanza di coscienza morale, ma la schiacciante severità del Super-Io.⁴

¹ Id., *La psicoanalisi dei bambini*, cit., pp. 181-182.

² Id., *Invidia e gratitudine*, cit., p. 35: «l'invidia eccessiva, che è l'espressione degli impulsi distruttivi, intralcia il costituirsi della prima scissione tra seno buono e seno cattivo, impedendo la strutturazione di un oggetto buono. Vengono a mancare perciò le basi per un completo sviluppo e una piena integrazione della personalità adulta e inoltre le successive differenziazioni tra buono e cattivo sono in vario modo disturbate».

³ Si tratta di Id., *Tendenze criminali nei bambini normali*, cit., sopra riportato.

⁴ Id., *Criminalità* (1934), in Id., *Scritti*, cit., p. 293.

È in tale concezione del Super-Io criminale che, a nostro parere, starebbe l'originalità della posizione di M. Klein rispetto ai postfreudiani, e, forse, anche a Freud stesso. Se infatti il Super-Io del criminale è più feroce nel delinquente rispetto a quello del soggetto "normale", ciò implica che in linea generale la coscienza morale interna, cosiddetta, non rispecchia le norme della società, le leggi positive che organizzano la condotta degli individui nella società. Piuttosto, la morale interiore può assumere dei tratti, o meglio può associarsi ai tratti più sadici del soggetto e quindi diventare molto più feroce ed esigente della morale vigente nel mondo sociale esterno. Tale Super-Io feroce del delinquente, dunque, contraddirebbe tutte quelle posizioni che vorrebbero indicare il Super-Io come custode dell'inibizione morale quale alleato del principio di realtà. Piuttosto, M. Klein rilancia l'osservazione di Freud contenuta ne *L'Io e l'Es* secondo la quale il Super-Io trova le proprie radici nell'Es¹, ovvero che il Super-Io ha più cose in comune con la dimensione fantasmatica e dunque col principio di piacere che col principio di realtà. Riprendendo il modello di una soggettività non cognitiva, si potrebbe anche dire che il Super-Io, quale rappresentante della morale interiore, non è il risultato di un adeguamento della soggettività alle regole vigenti nella realtà esterna, ma piuttosto connota la morale di elementi pulsionali aggressivi inconsci fino a raggiungere aspetti sadici ed estremamente crudeli.

Il delinquente, in questa prospettiva, non sarebbe altro che l'agente di un imperativo morale interiore che ha un connotato feroce e risponde alla logica di un senso di colpa fantasmatico che cerca di essere contenuto entro una punizione per qualcosa di reale che si è commesso. Così l'angoscia e il senso di colpa di origine fantasmatica cercano "soddisfazione" nell'essere risolti per mezzo del valore simbolico della punizione per un crimine realmente commesso, in linea con Freud il quale affermava che la colpa viene prima dell'azione delinquente².

L'altro punto di originalità della Klein rispetto a Freud è, come si è accennato sopra, lo spostamento della costruzione del Super-Io ai primi due anni di vita e la relativa costituzione dell'Edipo. L'anteporre la nascita del Super-Io al processo di entrata nella civiltà stessa, se da un lato implica una legittimazione, di natura politica e polemica nei confronti dell'avversaria Anna Freud, della pratica clinica con i bambini molto piccoli, dall'altro implica che il Super-Io si connota di caratteristiche pulsionali preedipiche, di quelle cosiddette pulsioni parziali che sono particolarmente sadiche, distruttive. Ciò comporta che solamente nelle fasi successive, se lo sviluppo è "sano", il Super-Io mitigherà la propria aggressività nei confronti dell'Io. Crescendo, il bambino avrà modo di introiettare figure positive e di costruire un proprio oggetto interno buono adeguato ad attenuare l'angoscia e a gestire la frustrazione entro certi limiti, variabili da persona a persona.

Man mano che l'individuo progredisce verso lo stadio genitale e le sue immagini introiettate diventano più amichevoli, muta il comportamento del suo Super-io e il processo di superamento dell'angoscia si svolge sempre più favorevolmente. Le minacce del Super-io, fino a quel momento temibilissime, si attenuano trasformandosi in ammonimenti e rimproveri, ai quali l'Io può opporre le proprie relazioni oggettuali positive. Infatti l'Io è ora in grado di usare meccanismi restitutivi e formazioni reattive di compassione verso i propri oggetti, al fine di placare il Super-io; l'amore e il riconoscimento che riceve da questi oggetti e dal

¹ S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 510-511.

² Id., *Il delinquente per senso di colpa*, cit.; Freud nota lo stesso principio di funzionamento nel caso delle nevrosi: Id., *L'Io e l'Es*, pp. 511-512.

mondo esterno vengono considerati come una garanzia contro il rimprovero del Super-Io e come misura dell'approvazione del Super-io.¹

Del Super-Io kleiniano se ne occuperà Lacan già fin dal suo primo seminario, rilevandone la portata e dandogli un ruolo elettivo nella sua teorizzazione, sviluppandone le conseguenze nel suo percorso. La teoria del Super-Io della Klein sembra importante per l'approccio con cui si affronta la questione della criminalità, in quanto nella prospettiva lacaniana la condotta del delinquente è in funzione del dettame feroce del Super-Io.

4.3 Il Super-Io come imperativo sadiano

Si è visto che la psicoanalisi postfreudiana poneva l'istanza morale come inibitoria rispetto alla dimensione istintuale. Ciò comporta che il Super-Io sarebbe legato all'instaurazione del principio di realtà nel soggetto attraverso il processo di crescita e sviluppo, mentre la seconda sarebbe dell'ordine del principio del piacere, cioè di quel principio fondamentale al quale risponde, nella teorizzazione freudiana, ogni organismo vivente per il quale la necessità primaria sarebbe quella di conservare uno stato energetico più o meno sempre uguale. Il principio di piacere implica in sé un principio di costanza e inerzia per i quali l'organismo deve risolvere le situazioni di tensione energetica². Ciò significa risolvere lo stato di eccitamento pulsionale e trarre soddisfazione dalla scarica delle tensioni prodottesi all'interno dell'organismo, in modo da ovviare all'aumento di energia accumulata³. Seguendo più o meno questa linea, i postfreudiani intendono il crimine come un corto circuito tra principio di piacere e principio di realtà⁴, e, dunque, si parla di debolezza del Super-Io, di amoralità del delinquente, di disfunzione nello sviluppo morale, mancata instaurazione del principio di realtà nella regolazione psichica e via di seguito. In questa prospettiva, il delitto è il risultato di una difficoltà nel tenere conto del limite segnato dal principio di realtà e nell'interiorizzazione delle norme morali.

Tale prospettiva viene da Lacan per certi versi ribaltata. Egli rileva, infatti, che il principio di realtà non è un vero e proprio principio di opposizione alle esigenze pulsionali del principio di piacere, ma piuttosto ne sarebbe una sorta di prolungamento.

Il principio di realtà è costituito solo da quel che è imposto, per il suo soddisfacimento, al principio di piacere, ne è solo il prolungamento e, inversamente, implica nella sua dinamica e nella sua ricerca di fondo la tensione fondamentale del principio di piacere. Resta però il fatto che tra i due, ed è l'essenziale dell'apporto della teoria freudiana, c'è frattura, che non ci sarebbe motivo di distinguere se l'uno fosse semplicemente la continuazione dell'altro. Il principio di piacere, in effetti, tende a realizzarsi in formazioni profondamente irrealistiche, mentre il principio di realtà implica l'esistenza di un'organizzazione o di una strutturazione diversa e autonoma, che comporta che ciò che essa coglie può appunto essere

¹ M. KLEIN, *La psicoanalisi dei bambini*, cit., p. 193.

² S. FREUD, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 217: «poiché noi conosciamo certamente una tendenza della vita psichica ad evitare il dispiacere, siamo tentati di identificarla con la tendenza primaria all'inerzia. In questo caso, il *dispiacere* verrebbe a coincidere con un aumento del livello di Q η o con un aumento di tensione quantitativa. [...] Il piacere sarebbe una sensazione di scarica».

³ Id., *L'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere 1899*, vol. III, Boringhieri, 1966, pp. 515 ss.

⁴ Id., *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico (1911)*, in *Opere 1909-1912*, vol. VI, Boringhieri, 1974, pp. 449-460.

fondamentalmente diverso da ciò che è desiderato. Questo rapporto introduce nella dialettica del soggetto e dell'oggetto un altro termine, qui posto come irriducibile.¹

In altre parole, il rapporto tra principio di realtà e principio di piacere non è propriamente di contrasto, piuttosto il primo sarebbe una sorta di prolungamento dell'altro. Ciò significa sostanzialmente che la pulsione, per poter continuare a soddisfarsi, viene sottoposta al regime della realtà, ai limiti da essa imposti e ciò senza rapporto di continuità. Il regime del principio di piacere, ciò che potremmo definire come lo scenario fantasmatico, viene sostituito dal principio di realtà, a causa della rinuncia pulsionale che l'adattamento alle richieste sociali in qualche misura comporta, quel baratto che sta alla base del disagio della civiltà al quale sopra si è fatto riferimento. Tuttavia, in tale operazione di sostituzione di un dominio da parte dell'altro, si produce un prolungamento dell'operazione di soddisfazione che è richiesto dal principio di piacere².

Si tratterebbe dello stesso rapporto che intercorre tra lo scenario fantasmatico del sogno e la realtà della veglia, i quali, nella prospettiva lacaniana, sono, infatti, in uno stretto rapporto di omologia. Il sogno in quanto custode del sonno e realizzazione allucinata di un desiderio risponde al processo primario (principio di piacere) e la realtà al processo secondario (principio di realtà); talvolta, si può verificare che l'insorgenza nella coscienza di rappresentazioni troppo prossime al desiderio rimosso possa produrre l'effetto contrario di provocare angoscia nel soggetto e svegliarlo³. Ciò permette di rilevare che il passaggio da uno scenario all'altro, la sostituzione del sogno con la realtà, come per esempio nel risveglio provocato dal sogno di angoscia⁴, consentirebbe al sognare del soggetto di continuare. In altre parole, il risveglio provocato dall'angoscia nel sogno permette al soggetto di rifugiarsi in un altro scenario, quello della realtà, così da garantire una parziale soddisfazione, una parziale omeostasi. Ci si sveglia nella realtà per evitare il confronto col reale della rappresentazione rimossa.

In ciò consisterebbe la considerazione lacaniana del rapporto di stretto legame e non di opposizione che intercorre tra principio di piacere e principio di realtà: il principio di realtà non è che un prolungamento del principio di piacere. Allo stesso modo può dirsi del Super-Io, che nella versione lacaniana è in stretta connessione con le esigenze imperanti dell'Es nelle loro versioni più sadiche e crudeli. La prospettiva

¹ J. LACAN (1994), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La relation d'objet. (1956-1957)*, tr. It. *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale. 1956-1957*, Einaudi, Torino, 2007, p. 10.

² J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit., p. 359: «Si aceptamos esta concepción de Freud, la historia del desarrollo es la historia de una renuncia (el remplazo del principio de placer por el principio de realidad), a cuyo servicio encontramos tanto la educación como la religión – Freud deja de lado el arte y la ciencia. Hay para todos una pérdida de satisfacción que hace soñar con una retribución por venir. Tal pérdida de satisfacción es una parte de la realidad misma».

³ Si veda lo scritto quanto afferma Freud nello scritto *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*: S. FREUD, *Metapsicologia (1915)*, pp. 92-93: «quanto più forti sono gli investimenti pulsionali tanto più labile è il sonno. Conosciamo anche il caso estremo in cui l'Io rinuncia al desiderio di dormire perché si sente incapace di inibire gli impulsi rimossi che durante il sonno si rendono liberi; in altre parole il caso in cui l'Io rinuncia al sonno perché ne teme i sogni».

⁴ Ci si riferisce in particolare al sogno riportato da Freud nel settimo capitolo de *L'interpretazione dei sogni* denominato "padre non vedi che brucio?": S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 465 ss. Freud commenta questo sogno in quanto rappresenterebbe un caso che disconferma la sua teoria del sogno come soddisfacimento del desiderio. Secondo Freud però, il padre che sogna il figlio ancora vivo, malgrado questi stia bruciando, è comunque una forma di soddisfazione di un desiderio benché unito al senso di colpa. Lacan rispetto a questo sogno aggiunge che l'incontro traumatico col reale avviene proprio nel sogno, e il risveglio, cioè il ritorno allo scenario della realtà (parallelo a quello del sogno), sarebbe una soluzione per evitare tale incontro. Ci si sveglia per continuare a sognare. Si veda quindi: J. LACAN, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit. pp. 34-35 e pp. 55-57; J.-A. MILLER, *Risveglio*, in S. Vinci (a cura di), *Scilicet*, Panozzo, Rimini, 2020, pp. 9-13.

kleiniana testé esposta mostra in maniera chiara tale questione, ponendo il crimine nei termini di una condotta coattiva dettata dal Super-Io, il quale è in questa prospettiva particolarmente feroce e non debole. La psicoanalisi lacaniana, infatti, concepisce il passaggio all'atto criminale, nella sua dimensione più elementare, come espressione di un rapporto particolarmente ravvicinato e alienante del soggetto con la Legge, la quale assume, quindi, la stessa forza di una pressione pulsionale di una spinta a godere che produce angoscia nel soggetto:

Il super-io è un meccanismo di godimento interno. Con un buon super-io non c'è bisogno di andare a cercare fuori il godimento, godimento non nel senso di piacere ma di sofferenza. Nella clinica psicoanalitica troviamo soggetti che sono dipendenti dal godimento del super-io e, anche se risulta molto scomodo, è molto difficile disintossicarli. Il Super-Io dimostra che un soggetto può preferire il suo male al suo bene e l'attaccamento che abbiamo ai nostri sintomi lo dimostra. Che il male sia preferibile al bene è qualcosa che si sa ma non si accetta. Su questo punto preferiamo ingannarci. Il godimento prodotto dal super-io è più vicino al tormento che al piacere.¹

È questo anche il senso dell'operazione lacaniana di non mettere in opposizione il principio di realtà con il principio di piacere. Quest'ultimo, infatti, nell'espressione freudiana originaria, è detto come *Lustprinzip*, ove la parola tedesca *Lust* implica una maggiore problematicità dei termini di origini latine "piacere" o "*pleasure*":

il paradosso del principio di piacere è questo. Come viene indicato, quel che succede al suo livello si presenta senza dubbio legato alla legge del ritorno al riposo, alla tendenza del ritorno al riposo. Tuttavia, se Freud ha introdotto la nozione di libido, lo dice formalmente, è proprio perché il piacere nel senso concreto, la *Lust*, ha un senso ambiguo in tedesco, egli lo sottolinea – è al tempo stesso il piacere e la voglia, cioè lo stato di riposo ma anche l'erezione del desiderio. Questi due termini, pur sembrando contraddittori, sono però efficacemente collegati nell'esperienza.²

Tali posizioni costringono a uscire fuori dalla logica binaria e dualista che vuole il principio di piacere e l'Es da un lato e il principio di realtà e il Super-Io dall'altro. La questione si fa più complessa se si tiene conto soprattutto che la legge del Super-Io è un'ingiunzione di natura fantasmatica che non ha alcun rapporto con le norme positive della realtà sociale. L'angoscia e il senso di colpa connessi all'istanza superegoica rispondono più a una logica del godimento del male, della sofferenza, che alla funzione di limite alla soddisfazione libidica o pulsionale in generale. Quindi il Super-Io è una forma della Legge interiore che non rispecchia le esigenze normative e sociali della realtà ma le supera, ponendo degli imperativi che rispondono a una logica unicamente fantasmatica e irrealistici. Ciò proprio a partire dal fatto che l'esperienza della realtà è un'esperienza sociale e di linguaggio e ciò fa sì che i vissuti di ciascuno siano mediati dalla dimensione fantasmatica:

il super-io è un imperativo. Come indicano il buon senso e l'uso che se ne fa, esso è coerente con il registro e la nozione della legge, ossia con l'insieme del sistema del linguaggio, nella misura in cui definisce la situazione dell'uomo in quanto tale, e cioè nella misura in cui questi non è soltanto un individuo biologico.

¹ A. FUENTES (2017), *Il Super-Io: la voce che non perdona*, in "La Psicoanalisi", n. 60, pp. 45-55, p. 48.

² J. LACAN, *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*, cit., p. 42.

D'altra parte bisogna anche sottolineare, all'incontrario, il suo carattere insensato, cieco di puro imperativo, di semplice tirannia.¹

In questo senso, il Super-Io è inteso come una Legge inconscia connotata di una struttura significante che ingiunge all'azione e al godimento. Rispetto a tale imperativo inconscio di carattere fantasmatico, si pone la questione della libertà di ciascuno, la quale può essere a certi livelli fortemente vincolata e coartata dall'imperativo superegoico. L'imperativo inconscio si installa nel soggetto in quanto traccia indelebile di un'esperienza di godimento particolarmente intensa, indimenticabile². Il Super-Io è la traccia significante inscritta nell'inconscio quale residuo di un'esperienza sostanzialmente traumatica che il soggetto tenderà a ripetere in futuro: «in altri termini, è nella misura in cui la struttura significante si interpone tra la percezione e la coscienza che l'inconscio interviene, che interviene il principio di piacere, non più come *Gleichbesetzung*, come funzione di mantenimento di un certo investimento, ma in quanto concerne le *Bahnungen*. La struttura dell'esperienza accumulata vi si colloca e resta inscritta»³.

Il rapporto del soggetto con questa forma di legge interiore è tanto più cruento e coattivo quanto più egli si trova in un rapporto di alienazione con i significanti padroni, tracce di tali esperienze di godimento, che segnano le vie dei suoi investimenti. Si tratta delle primarie identificazioni che si installano e da cui deriva, come si è detto, il Super-Io. Più il rapporto con tali identificazioni è collusivo e totalizzante⁴, più il soggetto avrà difficoltà a mantenere una certa distanza da tale legge interiore dal carattere sadico che ingiunge al godimento.

Il super-io è contemporaneamente la legge e la sua distruzione. In questo senso esso è la parola stessa, il comandamento della legge, in quanto di questa non resta altro che la radice. La legge si riduce interamente a qualcosa che non si può neppure esprimere, come il *Tu devi*, che è una parola privata di ogni suo senso. È così che il super-io finisce per identificarsi esclusivamente con quanto c'è di più devastante, di più affascinante nelle esperienze primitive del soggetto. Finisce per identificarsi con quella che chiamo *la faccia feroce*, con le figure che possiamo legare ai traumi primari, qualsiasi essi siano, che il bambino ha subito.⁵

Tanto più alienanti dunque sono queste identificazioni primarie per il soggetto, tanto più egli dipenderà da queste, ne sarà in qualche misura suggestionato e agiranno in lui in maniera coattiva. Con esse non è avvenuto quel processo di separazione che permette l'organizzazione di uno scenario fantasmatico che orienti il desiderio del soggetto verso un oggetto (*l'objet petit a*) che sia esterno a lui, testimone della mancanza fondamentale che lo abita. La separazione pertanto implica un fare i conti, da parte del soggetto, con la mancanza, ed è dunque strutturale all'estrazione dell'oggetto dalla realtà, dandole così

¹ Id., *Gli scritti tecnici di Freud*, cit., p. 123.

² J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L'Uno-tutto-solo*, cit., p. 119: «Il linguaggio è da cogliere qui come ciò che si imprime sul corpo. In questo senso si può dire che il linguaggio è un apparato di godimento». «L'Uno introduce uno scompiglio di godimento. Ciò vuol dire supporre che il godimento del corpo sia come tale omeostatico. Si immagina infatti che il godimento dell'animale e della pianta sia regolato. In questo registro del godimento il linguaggio introduce secondo Freud la castrazione, secondo Lacan qualcosa di diverso, che però la ingloba, e cioè la ripetizione dell'Uno che commemora un'irruzione di godimento indimenticabile. Da quel momento il soggetto si trova legato a un ciclo di ripetizioni le cui istanze non si addizionano e le cui esperienze non gli insegnano nulla».

³ Id., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 60.

⁴ Si veda a questo proposito il rapporto che il soggetto mentalmente debile, e in generale il cosiddetto "stupido", intrattiene con tali identificazioni primarie, le quali non possono articolarsi in una catena significante ma rimangono congelate in una struttura olofrastica senza alcuna possibilità di soggettivazione. D. ALPARONE, *Stupidità e psicoanalisi: una questione di etica*, in "Psicoterapia e scienze umane", vol. 1, n. 54, 2020, pp. 65-78, DOI: 10.3280/PU2020-001007.

⁵ J. LACAN, *Gli scritti tecnici di Freud*, cit., p. 123, corsivo dell'autore.

dei connotati simbolici e linguistici, cioè propriamente umani. In una posizione soggettiva, in cui tale articolazione non si rende possibile, non può esservi spazio per il dispiegarsi della catena significante, il soggetto è congelato da un'identificazione e non si trova in quel movimento di rappresentazione da un significante presso un altro significante. Nel processo di separazione, si produce il passaggio della catena significante da un significante padrone (S_1) a un significante successivo (S_2), il quale ponendo la prima identificazione all'interno di un discorso, la relativizza e ridimensiona. In tale successione, si produce una possibilità di rappresentazione del soggetto nello scorrere della catena, cosa che invece non avviene quando il primo significante si congela e il soggetto ha un rapporto per l'appunto alienante, troppo collusivo, com'è nel caso della "stupidità", col significante¹.

Il significante viene sempre dall'Altro e si installa al cuore del soggetto, dettando da allora in poi un orientamento, una modalità di godimento da ripetere. Si produce così una condizione in cui il soggetto è alienato da tale Legge interiore che ha la stessa assolutezza, rileva Lacan, dell'imperativo categorico pulsionale, in quanto non si è prodotta alcuna separazione dall'oggetto. Con ciò si intende che la produzione dell'oggetto piccolo *a* è il risultato della rinuncia al godimento totale per effetto della castrazione, della mortificazione simbolica del corpo attraverso il linguaggio. L'oggetto *a*, a partire dalla rinuncia fondamentale del *disagio della civiltà*, sarà l'oggetto che orienterà il desiderio del soggetto, articolandosi sul fantasma fondamentale, da cui la formula cosiddetta del fantasma: $\$ \diamond a$. Il soggetto barrato dal significante è implicato nel suo desiderio dall'oggetto piccolo *a*. Di contro a tutto questo, la Legge coattiva del Super-Io non ha corrispettivi oggettuali, è senza oggetto alla stessa maniera della massima morale dell'azione che manca di contenuto empirico, di oggetto essendo puramente formale. In questo senso, nella Legge superegoica, il soggetto è implicato in una relazione troppo prossimale con l'oggetto originario di soddisfazione, con *das Ding*.

È proprio in questo senso che Lacan compie la distinzione tra gli oggetti del desiderio, gli oggetti piccolo *a* del godimento quotidiano, gli oggetti del libero scambio, e la Legge morale assoluta, l'imperativo categorico della pulsione. L'imperativo di godimento cerca una sua soddisfazione che non è dell'ordine degli oggetti in commercio, di consumo quotidiano. La Legge della pulsione, il Super-Io, cerca un soddisfacimento che è relativo all'esperienza di godimento originario, la Cosa, *Das Ding*, che è diversa dalla comune *Sache*.

Ecco che Lacan, dopo averla dichiarata "muta", fa parlare la Cosa. La fa parlare quando ci mostra in che modo *das Ding* può manifestarsi «come trama significante pura, come massima universale», che si presenta come una Legge: *das Ding* comanda, ordina. Esattamente con le stesse caratteristiche dell'imperativo categorico kantiano. [...] In altri termini, l'esigenza della pulsione si presenta come una legge con le stesse caratteristiche della legge morale. Da qui Lacan si permette di completare Kant con Sade.²

Per il soggetto che rimane in un rapporto troppo collusivo con l'identificazione alienante, l'imperativo pulsionale opera in maniera coercitiva. In questi casi, la Legge di godimento spinge coattivamente il soggetto a trovare nel passaggio all'atto una soluzione all'angoscia e al senso di colpa inconsci. È ciò che del resto osserva Miller nel caso sopra riportato del soggetto psicotico che aggredisce il proprio analista procurandogli un occhio nero, ricercando cioè la *differenza*, la separazione: «ecco quindi una scena

¹ D. ALPARONE, *Stupidità e psicoanalisi: una questione di etica*, cit.

² A. DI CIACCIA, *La Legge in Jacques Lacan*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", n. 2, 2016, pp. 41-55, p. 51.

estremamente viva che è proprio fatta apposta per farci vedere cos'è il passaggio all'atto quando l'oggetto a non è estratto dal campo della realtà»¹.

Si potrebbe riassumere dicendo che nella prospettiva lacaniana il crimine è un atto che risponde alle esigenze del Super-Io, quella Legge interiore che coincide, nella sua formalità e absolutezza, con un significante fondamentale (detto appunto “padrone” e indicato con S_1) e con una sorta di imperativo pulsionale. Da quanto si è potuto già intuire, l'aspetto sadico del Super-Io e la sua formalità significativa hanno spinto Lacan ad associare la prospettiva filosofica kantiana sulla moralità a quella del godimento di Sade, quale suo completamento e lato nascosto². Una questione di grande rilevanza, in quanto permette di sottolineare come la psicoanalisi rilevi nelle caratteristiche della Legge morale il rimosso della legge sadiana, dell'imperativo di godimento che a essa corrisponde. Operazione che, per inciso, già a modo loro avevano rilevato due dei più grandi esponenti della Scuola di Francoforte, Horkheimer e Adorno, nel celebre e importante testo *Dialettica dell'illuminismo*³.

Inoltre, a partire dalla nostra esperienza, possiamo rilevare come i crimini che sono più tipicamente associabili a un tipo di passaggio all'atto determinato dall'imperativo superegoico di godimento possano essere tipicamente esemplificati in quelli legati all'associazione mafiosa. In questo tipo di crimini, la dimensione morale coincide con la pressione al crimine e ciò proprio per fattori di ordine sociologico⁴, esemplificazione quindi più diretta di come il Super-Io possa assumere la funzione simbolica di imperativo di godimento, di spinta all'atto criminale.

È questo il caso di diversi soggetti che si è avuto modo di seguire in istituzione, nei quali si osserva che tutta la loro vita ruota attorno alla pena carceraria, in un continuo entrare e uscire dall'istituzione penitenziaria, e rispetto alla quale la causa della loro prigionia era il significante “associazione mafiosa”. Nella nostra esperienza di ascolto dei detenuti per reati di mafia, di cui si è già parlato altrove⁵, un aspetto significativo che si rilevava era proprio la sincera perplessità di come la condanna riportasse quel carattere associativo che rendeva la pena da scontare particolarmente severa. Proprio il carattere di perplessità con cui tali detenuti consideravano il significante di “associazione mafiosa” attribuitogli

¹ J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, cit. p. 313, trad. nostra.

² J. LACAN (1966), *Kant avec Sade*, in Id., *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil), tr. It. *Kant con Sade*, in Id., *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 2002, pp. 764-791.

³ M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag), tr. It. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, pp. 87-125. Si riporta a titolo esemplificativo il seguente passo di p. 110: «anche l'ingiustizia, l'odio, la distruzione diventano attività sistematica e *routine*, dopo che tutti i fini, in seguito alla formalizzazione della ragione, hanno perso, come un miraggio, il loro carattere di oggettività e necessità. L'incanto passa in eredità al semplice agire, al mezzo, insomma all'industria. La formalizzazione della ragione non è che l'espressione intellettuale del modo meccanico di produzione. Il mezzo viene feticizzato; assorbe il piacere. Come l'illuminismo riduce teoreticamente a illusioni le mete di cui si fregiava l'antico dominio, così gli sottrae, con la possibilità dell'abbondanza, il terreno pratico che lo sostiene. Il dominio sopravvive come fine a se stesso in forma di potere economico. Il piacere appare già antiquato, non funzionale, come la metafisica che lo vietava».

⁴ S. ALEO, *Stato sociale e risocializzazione*, in S. ALEO (a cura di), *Lavoro e inclusione sociale dei confannati. Un'esperienza a Catania*, CEDAM, Padova 2014, pp. 211-219, p. 218: «Ci si riferisce a chi non abbia conosciuto altro che ambienti sociali, spesso familiari, nei quali il rispetto delle regole poste dalle condivise convenzioni macrosociali sia stato sostituito da quello intransigente e pervasivo delle norme della sottocultura del quartiere e nei quali l'esperienza del carcere (dei vicini, dei parenti, del padre) abbia tanta di quella familiarità da renderlo un evento possibile e quasi normale, quando invece a tutti gli altri considerarne la sola eventualità provocherebbe effetti ripugnanti».

⁵ D. ALPARONE, *Riflessioni psicoanalitiche sul concetto autonomia morale a partire dall'osservazione di detenuti mafiosi*, cit.

dall'Altro della Legge, mostrava come il rapporto di questi soggetti col significante non comportasse una vera e propria implicazione soggettiva, un'assunzione vera e propria di responsabilità, e ciò proprio per il fatto che la loro posizione rispetto all'associazione era di tipo collusivo e alienante. Il rapporto tipico del soggetto mafioso con la rete di relazioni delinquenziali porta con sé delle forti identificazioni rispetto alle quali è difficile per il singolo potersene districare, separarsene per operare una qualche elaborazione e presa di distanza soggettiva.

La preponderanza del fattore collettivo di identificazione col gruppo, con la famiglia, sulla possibilità di soggettivare la colpa e assumere su di sé la responsabilità, la capacità di dire “no”, è stata osservata da più autori¹. Tra questi ci sembra molto importante il lavoro di C. Monteleone², il quale lavora da molti anni come psichiatra e psicoanalista nell'istituzione carceraria e col quale si è avuto modo di discutere e collaborare durante la nostra esperienza presso l'istituto penitenziario di alta sicurezza della Casa Circondariale di Catania-Bicocca. Egli, infatti, afferma che

paradossalmente potremmo affermare che nella trasgressione alla Legge il soggetto si costituisce come tale al prezzo della rinuncia al legame sociale. Quando la parola che istituisce il soggetto nel campo dell'Altro e delle sue leggi cede il posto all'azione, al passaggio all'atto, vi è un cedimento simbolico, l'inconscio cessa di essere detto in parola o sotto forma di sintomo e assume tutta la sua portata di godimento singolare e fuori-Legge.³

La difficoltà, ma anche la sfida clinica e terapeutica del lavoro con questi soggetti, starebbe proprio nelle impasse che l'ordine della parola trova rispetto a questi casi. L'organizzazione e, più generalmente, anche la cultura mafiose, assumono un proprio ordine linguistico, un proprio ordine di valori che orienta il mondo del singolo e che è per molti versi difficile da penetrare. È anzi praticamente impossibile molte volte instaurare un'operazione di taglio significativo che porti il soggetto a un'operazione di riflessione ed elaborazione soggettiva della propria posizione nei confronti del discorso dell'Altro. Anzi, come si sa, il soggetto mafioso è tenuto al silenzio, la regola dell'omertà è qualcosa di distintivo del suo modo di vivere, agire, relazionarsi e anche pensare. La sfida della psicoanalisi, proprio in quanto terapia della parola, è estrarre il dire del soggetto, non per “farlo parlare” ma per “lasciarlo parlare”. Per far ciò, bisogna innanzitutto che il clinico dismetta i panni, i gesti e i concetti dell'agente di polizia e si ponga in

¹ Si veda ad esempio il testo di G. Lo Verso, *Per uno studio dello psichismo mafioso*, in G. LO VERSO (a cura di), *La mafia dentro. Psicologia e psicopatologia di un fondamentalismo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 23-36, p. 29: «la cultura mafiosa (che non coincide con la mafia ma è più vasta), come è stato detto costituisce una identità “io” che si contrappone al noi sociale rappresentato dallo stato e dalle regole sociali. Ma questo Io, questo ego-centrismo mafioso è in realtà un altro noi, il noi della famiglia, degli amici, degli alleati. Questo secondo “noi”, è anche interno all'individuo e ne struttura e satura l'identità». Per una prospettiva psicoanalitica propriamente lacaniana si veda: F. BIAGI-CHAI, *Mafia ou la loi sans la norme*, in “Quarto”, n. 71, agosto 2000, pp. 67-69. Si veda anche: G. CRAPARO, V. DAVID, S. LO CASCIO, C. IACOLINO, G. COSTANZO, *Cosa nostra e camorra. Uno studio empirico sui profili di personalità*, in G. CRAPARO, A. M. FERRARO, G. LO VERSO (a cura di), *Mafia e psicopatologia. Crimini, vittime e storie di straordinaria follia*, FrancoAngeli, Milano 2017, pp. 30-35.

² Per ulteriori lavori sull'esperienza carceraria dal punto di vista psicoanalitico lacaniano si rimanda anche ai seguenti testi che in modi diretti o indiretti hanno orientato la nostra ricerca: C. MONTELEONE, *La sfida dell'impossibile a dirsi. Testimonianza del lavoro in un contesto totalizzante*, in “Attualità Lacaniana”, n. 5, II semestre 2006, pp. 183-196; Id., *Il carcere e la salute mentale: incontri impossibili. Psichiatria psicoanalitica in una casa circondariale di massima sicurezza per reati di mafia*, in S. ALEO, *Dal carcere. Autoriflessione sulla pena*, Pacini Giuridica, Ospedaletto (Pisa), 2016, pp. 271-292; Id., *Un carcere di massima sicurezza per reati di mafia in Sicilia. Uno psicoanalista. Violenza logica e aggressività semantica del “pensiero mafioso”*, in “Attualità Lacaniana”, n. 27, giugno 2020, pp. 71-79.

³ Id., *Godimento e Legge: la lettura di Lacan*, in “Teoria e critica della regolazione sociale”, n. 2, pp. 131-137, p. 134.

un ascolto molto diverso, più “obliquo” di quello dell’educatore. Lo psicoanalista infatti non vuole sapere la verità fattuale di cui si occuperebbe il criminologo o il poliziotto; la verità che è in gioco in psicoanalisi è di altro genere ed è relativa proprio alla dimensione fantasmatica che ha mosso il soggetto, tramite le angosce, i sensi di colpa inconsci e gli imperativi di marca superegoica, ad agire in un certo modo anziché in un altro. Si tratta di una pratica difficoltosa quella orientata da tale tipo di ascolto, ma che talvolta ottiene risultati importanti in quei soggetti che, facendosi carico di una responsabilità soggettiva rispetto al proprio atto, portano a termine un percorso di soggettivazione rispetto alla propria storia e ai propri vissuti. Soggettivazione che non coincide con un auto-narrare a se stessi la storia che talvolta pedagogisti, educatori e operatori di vario genere riversano sul soggetto, come spesso capita di ascoltare. La soggettivazione psicoanalitica è di altro ordine e comporta proprio quel processo di soluzione di quei significanti padrone attorno ai quali rimane impigliato un godimento così intenso (traumatico) da richiederne la ripetizione.

5. Sul duplice volto della Legge in psicoanalisi

Da quanto detto sinora, è possibile estrarre alcune osservazioni dalla criminologia psicoanalitica non solo sulle istanze che possono spingere un soggetto a compiere un atto criminale ma anche sul processo di soggettivazione stesso che porta alla costituzione di una certa posizione del soggetto rispetto alla Legge.

Lenoble¹ afferma che il percorso analitico comporta un cambiamento della posizione del soggetto rispetto alla propria azione, il che pone un punto di rilievo da punto di vista criminologico. La riduzione del sintomo, inteso come coazione a ripetere di un’esperienza traumatica di sofferenza, al *sinthomo*, il quale è una soluzione per il soggetto, implicherebbe un cambiamento della posizione soggettiva inconscia². Questo spostamento di approccio dell’analizzante rispetto alla propria sofferenza sintomatica durante il percorso analitico, implica una maggiore assunzione di responsabilità, quindi la capacità di cogliere una propria implicazione soggettiva nell’esperienza di ripetizione³. Secondo Lenoble, ciò comporta che la fine dell’analisi implichi l’assunzione da parte del soggetto di una posizione differente rispetto al proprio agire, che viene così inteso come intrinseco ai contesti sociali di riferimento:

In questo senso, produrre riflessivamente i nostri contesti di azione, è produrli sotto la forma di un processo di terzeizzazione [*tercéisation*]: la necessità di non produrre al termine di un’operazione di ricostruzione e di messa in causa riflessiva un retroscena identitario che automaticamente li sovradetermini. L’esperienza analitica è il percorso che ci insegna alla necessità di questa terzeizzazione delle nostre azioni.⁴

Il processo di “*tercéisation*” delle azioni, che si produrrebbe nel soggetto grazie al percorso di analisi, implica un processo di soggettivazione dell’agire che non risponde all’ideale identitario, quello dell’Io

¹ J. LENOBLE, *L’enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du Un réel*, cit.

² La letteratura psicoanalitica su tale questione è sterminata. A titolo esemplificativo si rimanda solamente all’ultimo corso di J.-A. MILLER e al numero 61 della rivista *La Psicoanalisi* dedicata a Joyce e al suo *sinthomo*-scrittura, di cui si indica per la precisione l’articolo di F. BIAGI-CHAI: J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L’Uno-tutto-solo*, Astrolabio, Roma, 2018; F. BIAGI-CHAI, *Sintomo, supplezza o sinthomo come risposta al vuoto*, in “La Psicoanalisi”, n. 61, gennaio-luglio 2017, pp. 145-154.

³ L. FRENI, *Declino della responsabilità soggettiva e “addormentamento” del desiderio*, in “Attualità Lacaniana”, n. 26, gennaio 2020, pp. 43-49.

⁴ J. LENOBLE, *L’enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du Un réel*, cit., p. 39.

ideale e del Super-Io, ma comprende l'azione nel suo prodursi a livello contestuale. Tale operazione di inserimento di una dimensione terza avvicinerrebbe la fine dell'analisi a un paradigma pragmatista di intendere l'agire intenzionale¹. Il soggetto intenzionale si pone rispetto all'azione considerando il contesto di riferimento, e non prende come punto di partenza la propria identità di soggetto. In questo senso tale processo di "tercéisation" è simile a ciò che si è detto nel secondo capitolo della prima parte circa il rapporto tra soggetto e intenzione alla luce della filosofia di Wittgenstein.

Pertanto, si può pensare il rapporto tra il soggetto e l'azione principalmente come rispondente a due logiche differenti. Una posizione soggettiva possibile può essere quella di alienazione, il cui prodotto è la Legge interiore di carattere superegoico, così come si è cercato di descriverla, alla quale è legato il passaggio all'atto criminale. È il caso per esempio di un soggetto di oltre 40 anni da noi seguito in carcere, il quale aveva già passato praticamente metà della sua vita in prigione a seguito di un omicidio commesso "da ragazzo" e alle aggravanti di carattere associativo mafioso. A sentire il discorso del soggetto, la ragione dell'omicidio fu la spartizione del bottino a seguito di una rapina che aveva commesso con altri ragazzi suoi complici. Uno di questi, quello che forse avrebbe dovuto essere il capobanda, decide di tenere per sé gran parte del bottino. Scoppia una lite e il nostro soggetto, in un atto inconsulto, giunge a ucciderlo. In questo caso, il delitto non è commesso per una qualche ragione dettata direttamente dall'organizzazione criminale, però in sede di giudizio egli rimane coinvolto in quest'aggravante proprio perché tutto il gruppo di ragazzi era stato segnalato come appartenente a una determinata cosca mafiosa della città di Catania.

In quest'atto irriflesso, al quale ormai il detenuto ripensa dopo tanti anni, risiede l'imperativo superegoico. Dalla "semplice" aggressività immaginaria di matrice invidiosa in cui il soggetto sta di fronte al proprio altro speculari, col quale litiga per l'oggetto di godimento (il bottino), si passa all'azione violenta come espressione del Super-Io, spinta pulsionale incontenibile. Un aspetto di un certo interesse nel discorso del soggetto detenuto era la sensazione di perplessità che comunicava nel porsi di fronte al significante "associazione mafiosa", il quale lo condannava a una pena così dura e connotava il suo delitto di un'aggravante rispetto alla quale egli si sentiva in qualche modo estraneo. Da un certo punto di vista, ciò starebbe a indicare che il rapporto del soggetto col significante fosse ancora di alienazione e, dunque, malgrado il "processo rieducativo" che inevitabilmente si impone in ambito carcerario, non vi fosse stata un'effettiva soggettivazione della colpa da parte del soggetto.

L'altra posizione soggettiva sarebbe quella della separazione rispetto al significante. In questo caso, sulla Legge del Super-Io si articola l'altra forma della legge che è esteriore al soggetto e ha un carattere sociale e socializzante. Tale forma della legge può esser fatta corrispondere alla funzione del Terzo simbolico, col ruolo di riconoscimento che ha l'istituzione per il soggetto, di cui si è parlato sopra. In essa, nella legge esteriore di carattere sociale, il soggetto trova una sorta di pacificazione della propria angoscia interiore di fronte al Super-Io.

Si possono contrapporre le leggi sociali alla Legge morale per molti tratti distintivi. Le Leggi strutturano le condizioni della realtà sociale. La Legge annuncia il reale dell'imperativo incondizionato che non tiene conto dei limiti del possibile («puoi perché devi!»). Le leggi pacificano, rendono possibile l'omeostasi della coabitazione. La legge turba, facendo deragliare incessantemente l'equilibrio sociale. Le leggi interdicono. La Legge infligge. Le leggi indicano la pressione esterna della società sull'individuo. La Legge è extima,

¹ *Ivi*, p. 38.

essendo in noi più di noi, corpo estraneo al cuore del soggetto. È qui evidente l'insufficienza della versione corrente della psicologia, secondo la quale la moralità sarebbe da concepire come forma di interiorizzazione della pressione sociale. Al contrario, la legge sociale è un modo di liberarsi dalla pressione insopportabile dell'imperativo morale esteriorizzandolo. Una volta esteriorizzata la Legge, se ne possono prendere le distanze e addomesticarne la forza che turba il nostro equilibrio interiore. Le leggi esistono per salvare dall'*impasse* della Legge, non per imbrigliare il nostro egoismo illimitato.¹

La legge esteriore, le leggi sociali positive, assumono la funzione di pacificazione, in esse il soggetto può relativizzare la Legge interiore del Super-Io, sfuggire alla collusione, a un'identificazione alienante con essa. La posizione soggettiva di separazione permette di poter dire di no all'imperativo di godimento, alla coazione al crimine. Cosa questa che di rado si ascolta nei soggetti detenuti per reati di mafia.

In tale dialettica, si rileva una duplicità della forma simbolica della Legge², quella di matrice più fantasmatica del Super-Io che entra per lo più in gioco nella relazione speculare immaginaria e quella dell'ordine simbolico come elemento Terzo, di differenza, che poi garantisce il legame sociale. Proprio per quest'aspetto di terzietà rispetto alla dualità immaginaria, altalenante tra innamoramento e odio, la legge simbolica è associata alla funzione paterna mentre il rapporto speculare e duale a quello tipicamente madre-bambino.

Si tratta di un aspetto che è stato largamente approfondito negli ultimi tempi da alcuni psicoanalisti italiani fino a porre una generale relazione, nella società contemporanea, tra il declino della funzione paterna nella dimensione familiare con l'insorgenza di alcuni aspetti psicopatologici³. Tuttavia, in relazione alla criminalità, non si evidenziano particolari dati di questo genere, anzi, a partire dalla nostra esperienza, nell'organizzazione mafiosa si riscontra una particolare forza del legame familiare nei suoi connotati più tradizionali. Tuttavia, tale riferimento appare interessante proprio in quanto permette di differenziare meglio l'aspetto duplice del modo di porsi di fronte alla Legge. Come afferma, infatti, Domenico Cosenza:

[...] la risposta alla carenza di legge nell'esperienza del soggetto contemporaneo tende ad andare in due direzioni che sono fra loro legate. Da un lato va verso un rafforzamento della dimensione immaginaria, cioè della dimensione speculare, di quell'aspetto del legame sociale più legato al versante identificatorio, dell'essere tra simili e molto meno nella relazione del soggetto con la dimensione simbolica della legge come tale. L'altro versante che si presenta come effetto di questa difficoltà della dimensione simbolica è l'aumento considerevole del versante compulsivo dell'agire del soggetto, cioè del versante che porta il soggetto a compiere degli agiti o dei passaggi all'atto, quindi delle risposte, per esempio, a una situazione di disagio che possono andare nella direzione di una azione sconsiderata, di una azione non regolata dalla legge.⁴

Riassumendo, si potrebbe dire che la duplice forma che la Legge può assumere per il soggetto può essere posta da un lato come Super-Io, che per il soggetto è la radice della funzione simbolica stessa della Legge in generale e solo successivamente, nel processo di soggettivazione (separazione-alienazione),

¹ S. ŽIZEK (1988), *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe* (Paris: Point Hors Ligne), tr. it. *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 141.

² F. CIARAMELLI, *Jacques Lacan o della duplicità della legge*, in "L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi", n. 2, dicembre 2016, pp. 71-84, DOI: 10.19226/017.

³ Tra tutti citiamo M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

⁴ D. COSENZA, *Il fragile legame sociale*, in "La Psicoanalisi", n. 51, 2012, pp. 96-100, p. 99.

assume una forma come comprendente la dialettica con l'alterità. Dall'altro lato, le leggi sociali che si esprimono nella dialettica del riconoscimento, quella delle istituzioni giuridiche che svolgono la funzione di Terzo simbolico, coinciderebbero per certi versi con le norme positive e dipenderebbero dalle contingenze culturali e storiche¹. Si tratta in questo caso di una legge esterna al soggetto stesso, la quale coincidendo con l'ordine simbolico, lo precede e lo istituisce nelle sue funzioni di riconoscimento.

In relazione al tema di partenza, si potrebbe affermare che il Super-Io, essendo la radice della moralità interiore, la radice psichica, può avere parzialmente un certo corrispettivo al livello neurobiologico o anche genetico, nella disinibizione dell'atto derivante da un certo tipo di funzionamento dei lobi frontali, per esempio. Tale opera di confronto diretto non può certo esservi nel caso del processo di riconoscimento e costruzione del soggetto a opera delle leggi sociali, essendo esterna e risultato di un'articolazione linguistica. Essa produce più propriamente quello scarto che vi è tra soggetto e cervello, tra diritto e biologia. Si tratta, dunque, di qualcosa da tenere in conto per non ridurre l'esperienza umana al mero funzionamento neuronale cerebrale, per non impoverire gli aspetti inerenti alla soggettività, quale effetto della traccia traumatica che il significante lascia sul corpo, al «flusso di neurotrasmettitori»². Essa implica la necessità di considerare la dimensione sociale e contestuale come qualcosa di più che una sovrastruttura del sostrato biologico.

Ciò che quindi le neuroscienze possono dirci riguarda proprio l'atto nella sua dimensione meccanica, di come si svolge. Diventa in effetti più problematico valutarne la dimensione compulsiva e dunque render conto della Legge che abbiamo indicato come propria del Super-Io, la quale è sempre comunque intesa come l'effetto di iscrizione significativa di un godimento traumatico, effetto esteso quindi, del parassitismo che opera il linguaggio sul corpo biologico. Inoltre, ciò che mancherebbe è proprio la considerazione dell'effetto di significazione che comporta il considerare l'atto come risultato di una Legge di carattere coattivo anziché come effetto di disinibizione legato a un disfunzionamento di carattere neurobiologico. La differenza starebbe nel fatto che se da un lato, quello della Legge superegoica, la responsabilità soggettiva non viene esclusa, dal punto di vista della spiegazione neurobiologica la responsabilità diviene per forza di cose eliminata. Ciò a prescindere dal fatto che vi sia un qualche margine di autocontrollo nel funzionamento inibitorio della corteccia prefrontale, in quanto logicamente, come si è detto, il soggetto è escluso, o per usare un linguaggio più psicoanalitico, "precluso" nella visione del mondo meccanicista. Il rischio di un ricorso assoluto e pervasivo alle neuroscienze nell'accertamento della responsabilità sarebbe dunque quello di rendere impossibile qualsiasi processo di soggettivazione dell'atto per tramite della condanna della pena:

la causalità organica accertata non si traduce in una causalità psichica, niente a che vedere neppure in questo caso- al contrario, negli usi della faglia e del buco si apre la possibilità di collocare una causa nella quale il *parlessere* sia implicato. E questo anche a livello della sua "insondabile decisione" – la quale, per quanto impossibile possa apparire, può raggiungere un certo grado di riconoscimento.³

¹ J. LACAN (1950), *Prémises à tout développement possible de la criminologie*, Id., *Autres écrits* (Paris: Éditions du Seuil), tr. it. *Premessa a ogni sviluppo possibile della criminologia*, in Id., *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, pp. 121-130, p. 121.

² M. ARREGUY, *La Lecture des émotions et le comportement violent cartographié dans le cerveau*, in "Topique", vol. 1, n. 122, 2013, pp. 135-152, p. 147.

³ E. BERENGUER, *Il cosiddetto cervello e il corpo nella clinica contemporanea*, in "Attualità Lacaniana", n. 26, gennaio 2020, pp. 97-106, p. 103.

In questo senso, la psicoanalisi offre una prospettiva in più proprio perché irrealizzando il crimine, cioè cogliendolo al di là della sua fattualità (in questo caso nei suoi aspetti biologici) e nei suoi aspetti di funzione simbolica nell'esistenza del soggetto, non disumanizza il criminale: non ne riduce la portata della responsabilità soggettiva implicata nell'atto.

Conclusioni

Da quanto si è cercato di mostrare in questa seconda parte, nell'essere umano l'intervento del linguaggio nell'esperienza umana ha degli effetti, cioè delle modificazioni nell'esperienza biologica immediata. E anzi, l'istituzione stessa dell'ordine simbolico si fonda su questa divisione tra il corpo nella sua dimensione somatica e biologica e la persona in quanto soggetto di diritto. La dimensione simbolica che irretisce l'essere umano, cioè proprio in quanto il linguaggio precede la sua nascita, implica una doppia nascita per ciascun individuo: una nascita biologica e una simbolica, in quanto soggetto il cui posto è riconosciuto da un ordine linguistico e normativo¹.

Tale divisione tra la dimensione biologica e quella linguistico-simbolica si riflette anche nell'ordine della spiegazione dell'azione. Il principio causale di un'azione può essere inteso da un punto di vista descrittivo-funzionale, in cui l'azione è descritta in termini di processi fisiologici o elettrochimici relativi allo scambio neuronale, oppure dal punto di vista delle ragioni, del senso, del processo decisionale implicato in essa, dei valori che a essa concernono. La risposta alla domanda "perché?" può render conto dell'aspetto causale, materiale, sia esso organico interno oppure relativo alle circostanze esterne all'agente che ne hanno condizionato l'azione, oppure delle ragioni che implicano la dimensione intenzionale. Si tratta di due ordini differenti e irriducibili dal momento che il secondo, quello delle ragioni, è, come si è mostrato nel capitolo precedente, del tutto pertinente ai giochi linguistici.

Il fatto che vi sia questo scarto implica che il comportamento umano non può essere del tutto ridotto alla dimensione neurobiologica. Infatti, nella nostra prospettiva, proprio perché non vi è isomorfismo tra l'esperienza umana e la realtà naturale, esistono gli ordinamenti sociali: se l'esperienza umana fosse totalmente spiegabile e riducibile all'ordine naturale non vi sarebbe un crimine in quanto tale. Non a caso, l'utilizzo acritico della neuroscienza in ambito criminologico non può che portare a un'esclusione della responsabilità, poiché le regole sociali non sarebbero che un orpello, un prolungamento di una morale di carattere naturalistico e ciò implica intendere il vedere l'atto criminale solo come un'azione patologica. In una tale prospettiva riduzionista viene, in effetti, da porsi il problema di quale funzione evolutiva possano avere le regole sociali e giuridiche che gli uomini si sono dati durante la storia, se, seguendo la Churchland, per esempio, le istanze morali atte alla convivenza si troverebbero già in ciascuno di noi.

Un punto di vista che tenga in conto l'esperienza psicoanalitica, invece, tende a sottolineare proprio come vi sia uno scarto radicale tra la dimensione biologica e quella vera e propria della soggettività. Un punto di vista, cioè, che tiene conto della produzione del soggetto, la quale passa innanzitutto dalla dimensione linguistico-grammaticale, per poi approdare a quella sociale e simbolica nella costituzione dell'identità individuale. Infatti, la cosiddetta "autonomia", che sta a fondamento della nozione stessa di "soggetto del diritto", si costruisce in concreto a partire da un processo di socializzazione e

¹ Cfr. P. LEGENDRE, *Le crime du Caporal Lortie*, cit., pp. 168 ss.

riconoscimento simbolico. Inoltre, proprio a partire dall'operazione di *taglio* che comporta il linguaggio nell'esperienza umana, si introduce la dimensione del reale, cioè di ciò che è irriducibile nell'esperienza di ciascuno alla dimensione sociale di riconoscimento. Forse lì possono intervenire le neuroscienze ma sempre con quella difficoltà epistemologica nell'operazione di traduzione della causa materiale biologica alla causalità "psichica" è di ordine squisitamente linguistico.

Considerazioni conclusive

La nostra ricerca sulla possibilità di applicazione delle scoperte neuroscientifiche al diritto penale giunge a conclusione. Si cercherà adesso di ritornare sulle tappe del nostro percorso di ricerca seguendo un ordine logico, quindi non per forza coincidente a quello con cui si sono presentati fin qui i temi affrontati.

Si è cominciato col domandarci se fosse effettivamente possibile la valutazione degli aspetti psicologici soggettivi ricorrendo all'osservazione dei parametri e delle caratteristiche neurocerebrali. Questo ci ha portato ad approfondire la letteratura scientifica in cui si ponevano le premesse teoriche "forti" ed epistemologiche di una tale processo di corrispondenza tra il mentale e il cerebrale, fino ad approfondire anche certi aspetti filosofici ed epistemologici concernenti il riduzionismo. In particolare, si è cercato di articolare tali limiti epistemologici del riduzionismo applicandoli alle questioni inerenti alla responsabilità penale. Il punto fondamentale che è emerso è stato quello di una contraddittorietà logica a monte di tale operazione di riduzione. Tale contraddittorietà al livello logico, a nostro avviso, dovrebbe comportare delle questioni nella valutazione psicologica del comportamento criminale. Per questo motivo si è scelto sin dall'inizio di operare una lettura della questione a partire dalla prospettiva psicoanalitica (in particolare lacaniana), a partire dalla quale si è visto come sia fondamentale porre una differenziazione radicale tra il soggetto della psicoanalisi e quello del diritto. La non coincidenza tra soggetto del diritto, inteso come ente razionale dotato di intenzione e coscienza di sé, e quello della psicoanalisi, a nostro modo di vedere, si intreccia con la non coincidenza della soggettività psicoanalitica con il funzionamento neurobiologico del cervello.

Il monismo fisicalista è la prospettiva di ricerca fondamentale del "programma forte delle neuroscienze". Questo programma di ricerca ha la pretesa di fondare la soggettività su un'unica sostanza anziché su due: se il diritto infatti si fonda sulla nozione di un soggetto autocoscienze (dunque su delle premesse cartesiane: *res cogitans*), le neuroscienze rispondono ad una logica speculare in cui si punta ad una fondazione monista della soggettività (sola *res extensa*). Da qui la questione si pone anche per il diritto.

Se il diritto penale si è avvalso storicamente della perizia psichiatrica e psicologica, ciò era dovuto propriamente al fatto che, come ha rilevato Foucault, una volta che si pone il problema di un soggetto cosciente e responsabile dei propri atti si pongono le premesse logiche per una sua negazione. Psicologia e diritto, in altri termini, si presentano, in effetti, come intrinsecamente connessi: il diritto ha una sua psicologia di fondo di un soggetto cosciente di sé, e nel momento in cui, all'atto pratico, esso si trova in difficoltà con tali premesse ecco che ricorre alla psichiatria e alla psicologia per capirne di più. Stessa cosa avviene nel rapporto tra diritto e neuroscienze. Si potrebbe dunque dire che il "problema" dell'applicazione delle neuroscienze al diritto si pone, innanzitutto, per il sapere psicologico e psichiatrico a partire dal momento in cui ricorre alle spiegazioni neurobiologiche per poter dar sostegno alle proprie tesi per corroborarle al livello epistemologico in ambito clinico o giuridico.

Le neuroscienze pongono in crisi la nozione giuridica di soggetto proprio perché mettono in discussione in maniera radicale da un punto di vista scientifico la psicologia del soggetto cosciente di sé più di quanto non facessero le discipline psicologiche e psichiatriche. Con le neuroscienze si riescono a fornire delle spiegazioni causali forti e non delle semplici interpretazioni psicologiche dell'agire: i processi neuronali e fisiologici sono in generale oggettivamente più facili da definire e misurare rispetto ai processi psichici che sono solo deducibili per mezzo di inferenze logiche o di introspezione psicologica.

Il diritto e le neuroscienze, dunque, non sono affatto contrapposti come si potrebbe pensare di primo acchito. Entrambi hanno infatti la medesima radice in un medesimo sfondo metafisico che legge il soggetto in termini di sostanza. Nell'ambito del diritto-psicologia il soggetto è *res cogitans* e *res extensa*: gli stati mentali vanno di pari passo con i processi fisiologici e neuronali che li sottendono e gli danno materialità. Nella prospettiva del "programma forte", infatti, il soggetto è solo *res extensa*, da cui deriva che «ciò che pensiamo come anima è il cervello e ciò che pensiamo come cervello è il cervello»¹. In questa prospettiva lo stato mentale psicologico si sostiene su un substrato funzionale neurocerebrale che può essere identificato, circoscritto, studiato, misurato. Dunque, la pretesa del programma forte è quella, ad ora sempre proiettata nel futuro, di poter determinare con certezza gli stati psicologici di un soggetto a partire da ciò che si può osservare direttamente, oggettivamente nel substrato cerebrale corrispondente. Il tipo di spiegazione scientifica dell'umano in queste prospettive trova le proprie premesse in una visione del mondo meccanicista. Ciò che era anima, e che poi è stato detto mente, adesso è, o forse prossimamente sarà, del tutto riconducibile al cervello.

Rispetto a queste posizioni, a nostro avviso riduzioniste, che hanno una certa variabilità interna di posizioni circa la possibilità di spiegazione totale o parziale, dei fenomeni psicologici a partire dalle neuroscienze, si sono sollevate diverse criticità da diversi ambiti disciplinari e prospettive. Rispetto al nostro focus di interesse si sono riportate tre ordini di critiche al riduzionismo.

La prima è quella che potremmo dire più classica e che si potrebbe definire di matrice filosofica fenomenologica. Qui la critica al riduzionismo monista e al meccanicismo fisicalista si concentra sul fatto che poiché la caratteristica principale della coscienza è la sua intenzionalità, e, dunque, non è possibile pensare un oggetto mondano che possa dirsi veramente trascendentale ad essa: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa e l'oggetto è sempre oggetto per una coscienza. Da tale impossibilità di uscire dalla coscienza nell'esperienza fenomenologica, come rilevato anche da alcune critiche filosofiche attuali al riduzionismo, deriva un'impossibilità logica della riduzione di tutta l'esperienza soggettiva umana al funzionamento neurobiologico. Questione che del resto si traspone anche in ambito morale, poiché se è la coscienza a "precedere" il cervello allora la valutazione soggettiva del senso orienta la ricerca stessa sul cervello e dunque la sua scoperta e la raccolta di dati.

Il secondo tipo di critica è connessa alla prima ed è di tipo epistemologico. L'epistemologia della complessità in particolare si orienta verso una decostruzione della spiegazione causale, per privilegiare piuttosto principi esplicativi più deboli ricorrendo a concetti come quello di correlazione e associazione tra eventi. In questa prospettiva, ogni forma di riduzionismo non può che comportare anche una riduzione della complessità e, dunque, una pretesa implicita di voler misconoscere una parte della realtà dei fenomeni. Uno degli esponenti più rilevanti della riflessione epistemologica attuale, Evandro Agazzi,

¹ P. CHURCHLAND, *L'io come cervello*, cit., p. 60.

rileva che il modello riduzionista sia implicitamente antiscientifico in quanto sottende una visione metafisica che sarebbe “più reale di un'altra”¹, e riconosce nella scienza odierna un rischio nel voler pretendere di poter render conto attraverso i suoi mezzi di tutta la realtà, la quale viene così intesa come *realtà vera* e unica. Sarebbe questo, del resto, il rischio della scienza contemporanea².

Una terza critica più orientata all'applicazione delle conoscenze e delle tecniche di indagine neuroscientifiche all'ambito giuridico è certamente quella di Morse, secondo la quale l'impraticabilità di questa strada di riduzione e spiegazione sarebbe determinata per ragioni di ordine logico immanenti alla nozione stessa di soggetto del diritto, cioè tiene in considerazione il fatto che la psicologia del senso comune è intrinseca al diritto ed è per molti versi inaggrabile da qualsiasi scoperta scientifica³. Il problema della spiegazione meccanicista neuroscientifica nell'applicazione ai fenomeni umani e sociali, come quello della responsabilità giuridica, è che esclude ogni nozione di libertà personale proprio a partire dal fatto che utilizza un modello rigorosamente causale di interpretazione dei fenomeni.

È proprio a partire da questo punto che prende avvio la nostra personale operazione di critica al riduzionismo applicato all'ambito giuridico.

L'equivoco del riduzionismo e del monismo fisicalista starebbe nel voler dare delle spiegazioni di ordine neurobiologico del funzionamento del soggetto, il quale di per sé pertiene ad un altro ordine logico. Se si dà una spiegazione neurobiologica della responsabilità non si sta rifondando la nozione di responsabilità in una corrispondenza tra il mentale e il cerebrale, ma la si svuota del tutto della dimensione propriamente soggettiva, la si destituisce. Il riduzionismo implica una sorta di contraddizione nel voler unire due approcci che presuppongono domini logici e concettuali differenti.

Attraverso l'approccio filosofico di Wittgenstein (in particolare riletto da Cimatti e Descombes) si è cercato di tematizzare queste criticità. A questo proposito, si è approfondito il rapporto di distinzione fondamentale tra cause e ragioni, il quale pone una profonda differenziazione tra l'approccio neurobiologico da quello delle scienze umane. E, in particolare, attraverso un intreccio tra la filosofia di Wittgenstein e la teorizzazione psicoanalitica lacaniana si è visto come, in effetti, la pretesa del riduzionismo tende a diventare una sorta di metalinguaggio per le scienze psicologiche e la teoria morale in generale.

Infatti, se si tiene conto della prospettiva filosofica di Wittgenstein sul linguaggio e sull'azione si approda ad una concezione della soggettività come priva di fondamento esplicativo univoco. Wittgenstein, intendendo la causalità come un gioco linguistico, ci apre la strada a comprendere che il principio deterministico di causalità è solo un modo per spiegare gli eventi. Le ragioni e le cause hanno lo stesso valore esplicativo. Le ragioni fanno riferimento al senso, il quale è determinato soggettivamente e socialmente, la causa, invece, non è dell'ordine del senso ed è propria di ogni spiegazione meccanicista determinista. Il riduzionismo, quindi, volendo porre la causa a principio unico di spiegazione dei processi inerenti la soggettività tende ad escludere o a valutare poco le ragioni, le quali del resto non hanno un minor valore esplicativo ma, piuttosto, colgono solo aspetti differenti e sono più appropriate nello spiegare i fenomeni inerenti l'umano. Il riduzionismo dunque non sarebbe che una pretesa di fondazione

¹ E. AGAZZI, *Reductionism as negation of the scientific spirit*, cit.

² Id., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, cit.

³ S.J. MORSE, *The Inevitable Mind in the Age of Neuroscience*, cit.

delle scienze umane e sociali a partire da un nuovo metalinguaggio, in cui la spiegazione causale ha valore assoluto. Per riassumere questa intricata questione di Wittgenstein su ragioni, cause e metalinguaggio mi sembra sia molto eloquente il seguente passo di Cimatti:

se davvero quella di causa fosse una nozione da porre a fondamento di tutte le altre, questo significherebbe l'esistenza di un «gioco linguistico» particolare, caratterizzato da una doppia natura: quella d'essere contemporaneamente un gioco linguistico determinato (come tale fondato sul linguaggio ordinario), ma anche una sorta di metagioco, perché si collocherebbe in posizione sovraordinata rispetto agli altri giochi (sarebbe il gioco che fonda gli altri giochi). Ossia, un gioco che sarebbe a uno stesso tempo dentro e fuori il linguaggio. Sarebbe infatti il «gioco linguistico» che permette l'esistenza di tutti gli altri giochi, e per questo motivo sarebbe anche il gioco che mette il linguaggio in collegamento con il mondo non linguistico; riducendo infatti le ragioni alle cause, cioè alle cose, riporterebbe le parole (la mente) al mondo.¹

Dunque il programma riduzionista ricerca nelle neuroscienze un metalinguaggio per tutte le scienze sociali, scadendo peraltro in quella forma di modello linguistico ostensivo in cui il linguaggio non sarebbe altro che un insieme di etichette e rappresentazioni del mondo reale. Rispetto a tale prospettiva, si è cercato di seguire il percorso di Wittgenstein in una critica della concezione empirista del linguaggio e cognitivista della mente. La mente e gli stati mentali in generale, infatti, non possono essere considerati come oggetti ma risentono delle costruzioni sociali di senso, delle forme di vita in cui si esprimono; la loro sensatezza risulta dal fatto che sono dei giochi linguistici condivisi socialmente che rispondono ad una regola. Non c'è rappresentazione mentale interiore di un'esperienza senza un linguaggio che la possa esplicitare, cioè renderla pubblica quantomeno al soggetto. Il modello di mente che Wittgenstein sembra proporci è, in altri termini, un modello che risponde all'impossibilità logica del linguaggio privato, rispetto al quale ogni solipsismo è fallace o illusorio.

Si è inoltre osservato che vi sono degli importanti punti di connessione possibili tra la filosofia di Wittgenstein e la psicoanalisi di Lacan, le quali si distinguono per descrivere un modello di soggettività senza profondità, senza una psicologia dell'interiorità che presupponga l'esistenza di stati mentali ben circoscritti. In entrambe le prospettive, infatti, il linguaggio è qualcosa di più che un semplice strumento di comunicazione e di rappresentazione speculare del mondo. Il linguaggio è qualcosa che dà forma alla realtà, compresa quella "interiore". La critica di Wittgenstein a Freud² e a ogni psicologia della sua epoca, del resto, si focalizzava proprio sulla pretesa di parlare di stati mentali in termini di definizioni astratte, prive di contesto e come se fossero stati assolutamente solipsistici. Tuttavia, il fatto stesso di poter parlare dei propri stati mentali implica la presenza di un linguaggio che possa in qualche modo circoscriverli e renderli condivisibili.

La psicoanalisi lacaniana permette di poter accogliere questa critica di Wittgenstein alla psicologia cognitiva proprio perché essa condivide il fatto che gli stati mentali, sia pure inconsci come quelli di cui Freud parla, non sono degli "oggetti". L'inconscio di Lacan ha una struttura linguistica, è un discorso e non può esser circoscritto come un oggetto del mondo. Ciò ci permette di articolare la nostra tesi di fondo

¹ F. CIMATTI, *Il senso della mente*, cit., p. 213.

² Sulla posizione di Wittgenstein rispetto a Freud e alla psicoanalisi si veda: L. WITTGENSTEIN (1965), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Basil Blackwell), tr. it. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1965, 1985, pp. 121-138; M. INNAMORATI, D. SARRACINO, *Lo specchio dell'ambivalenza. Wittgenstein e la psicoanalisi*, in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, vol. 2, n. 1, 2011, pp. 41-55, DOI: 10.4453/rifp.2011.0005.

e di formulare compiutamente la sfida che ha guidato la nostra ricerca, cioè che la possibilità di pensare l'inconscio in termini di linguaggio permette di uscire dalla tradizione di pensiero del soggetto inteso come sostanza.

È proprio in questo senso che in psicoanalisi si parla di soggetto vuoto, cioè di un soggetto svuotato, attraverso l'incontro con l'ordine dei significanti, della propria interiorità psicologica, dell'illusione di essere una coscienza che pensa i propri stessi stati mentali. Il soggetto riflessivo del cognitivismo è posto così in relazione dialettica con il soggetto vuoto, la cui consistenza, come ci insegna Wittgenstein, se vi è, sta unicamente nella dimensione grammaticale e linguistica. Ogni psicologia dell'Io, con i suoi stati interiori e la riflessività della coscienza, è l'effetto riflesso delle regole grammaticali, secondo le quali non è possibile negare i propri stessi stati psicologici espressi alla prima persona singolare.

Tale critica agli stati mentali da parte della filosofia di Wittgenstein, come si è visto, può essere ben applicata alla questione delle intenzioni, le quali sono anch'esse il riflesso di un gioco linguistico sostenuto dalla grammatica. Come rileva infatti Anscombe: «le azioni intenzionali, dunque, sono quelle a cui la domanda “perché?” può essere applicata»¹. L'allieva di Wittgenstein, infatti, spiega come l'intenzione non è una caratteristica propria all'azione intenzionale, non è ciò che la distingue, anche perché di per sé non è davvero determinabile. Peraltro, spiega la filosofa, l'intenzione, in quanto tipo particolare di previsione degli effetti che l'azione che si sta per compiere dovrebbe avere sulla realtà, può non realizzarsi². La dimensione dell'errore contro cui ci si scontra nella realtà diventa così di capitale importanza per la determinazione di uno scarto tra la rappresentazione mentale e l'azione, tra l'intenzione e la realtà fattuale. In altre parole, tra il linguaggio (qui inteso come insieme di rappresentazioni, di significati) e il mondo. Questo scarto implica che l'azione intenzionale non si dia effettivamente a partire da un'intenzione mentale che la causerebbe, ma si determina a partire da una “conoscenza pratica” intrinseca all'intenzione³. L'intenzione dell'azione intenzionale si esprime nel momento in cui quest'ultima si realizza e viene a connotarsi di senso in un insieme di pratiche e regole sociali condivise, le quali hanno tutte, in un modo o nell'altro, una struttura linguistica. Un comportamento intenzionale è tale a partire da un processo di attribuzione grammaticale di un'azione ad un soggetto con un obiettivo, e non a partire dalle qualità intrinseche alla mente del soggetto, il quale in tal caso si guarderebbe (o si penserebbe) agire ogni volta che agisce intenzionalmente. In altre parole, io non mi guardo aprire la porta, io apro la porta.

Tale critica dell'illusione cognitivista di una mente riflessiva, inevitabilmente richiama la pretesa di rifondare la sostanza mentale a partire da una sostanza materiale, di ricondurre gli stati mentali a processi neurofisiologici, passando così da due sostanze ad una (monismo). Descombes, a questo proposito, critica tale pretesa prendendo ad esempio la posizione “moderata” di Dennett contrapponendola proprio a quella di Anscombe. Egli scrive:

¹ G.E.M. ANSCOMBE (1957), *Intention* (Oxford: Basil Blackwell), tr. It. *Intenzione*, Edizioni Unite Santa Croce, Roma 2016, p. 65.

² A. UTAKER, *Langage et réalité. L'enjeu du « tournant grammaticale » chez Wittgenstein*, p. 348: « Enfin, ce n'est qu'en distinguant pensée et réalité que l'on peut accorder une importance philosophique à l'erreur. La métaphysique est, en revanche, la tentative de subordonner la réalité à la vérité et la pensée. Pourtant, l'erreur rompt notre accord avec la réalité et elle montre par là son indépendance. On pourrait dire : « Je me trompe donc la réalité existe ». Aussi l'erreur nous renvoie à quelque chose qui nous dépasse. La réalité nous dépasse et notre pensée ou notre langage n'est pas son miroir ».

³ V. DESCOMBES, *Comment savoir ce que je fais ?*, cit., pp. 26 ss.

Dennett cerca di stabilire una posizione moderata tra coloro che sono troppo svelti nell'accettare la possibilità di questo principio [riduzionista] e coloro che dichiarano di non comprendere cosa un tale principio possa significare. Per rappresentare l'ultimo gruppo, quelli che sentono che l'ipotesi mascheri un'idea nonsense che il filosofo deve svelare, Dennett giustamente sceglie Elizabeth Anscombe. Sebbene Anscombe non rigetta mai esplicitamente questa sorta di speculazione nel libro al quale Dennett si riferisce [*Intention*], ella rigetta implicitamente l'idea di pensieri identificabili fisicamente. Per Anscombe, il solo modo di determinare i pensieri e i desideri di qualcuno circa una particolare occasione è raccogliarli dalla sua biografia.¹

Infatti, Anscombe parla proprio della questione dell'attività fisiologica descrivendola come una struttura materiale che realizza l'azione, ma dalla quale non si può determinare niente dell'intenzionalità che la caratterizzerebbe:

Indubbiamente un uomo contrae determinati muscoli nell'afferrare un martello; ma sarebbe generalmente falso definire tale contrazione dei muscoli l'azione intenzionale che egli ha compiuto. [...] Ma nulla che riguardi l'uomo considerato in sé nel momento della contrazione dei suoi muscoli, e nulla nella contrazione dei muscoli, può in alcun modo determinare il contenuto di tale descrizione [dell'azione come intenzionale]; questa quindi può essere una *qualsiasi*, se stiamo considerando solamente quel che può essere detto dell'uomo stesso in quel momento.²

Per questo motivo, la Anscombe riscopre piuttosto come caratteristica dell'azione intenzionale la dimensione contestuale nella quale essa si esprime, a partire cioè dal senso che essa può avere per colui che la realizza, per gli altri etc. L'azione intenzionale è tale poiché segue un insieme di regole ben precise, innanzitutto quelle grammaticali, le quali sono le sole che possono davvero connotare l'azione intenzionale in quanto tale.

In realtà il termine "intenzionale" fa riferimento ad una *forma* di descrizione degli eventi. Quel che è essenziale per questa forma è mostrato dai risultati dalla nostra ricerca entro la domanda "perché?". [...] Perciò possiamo parlare della forma di descrizione "azioni intenzionali", e delle descrizioni che possono trovarsi *in* questa forma, e va notato che per il loro senso proprio di queste alcune sono ed altre non sono dipendenti dall'esistenza di questa forma.³

In questo senso, riprendendo Anscombe, Descombes rileva la fallacità del ragionamento riduzionista nella spiegazione dell'azione intenzionale e sulla determinabilità di quest'ultima attraverso dei processi di rilevazione empirica dei processi neurofisiologici:

Nel caso della cerebrosopia, noi non capiamo cosa l'esperto è supposto essere capace di fare. Invece, noi dobbiamo fare attenzione al fatto che l'ipotesi richiede che la frase che deve essere letta è di un tipo molto speciale. Se, con nostra grande sorpresa, dovessimo trovare nell'aprire la testa del nostro imputato non un cervello, ma il testo di una confessione scritta propriamente formulata in [italiano], non diremmo che noi abbiamo letto nella testa dell'accusato che egli ha commesso il crimine. Il fatto che la confessione sia stata trovata nella testa dell'imputato piuttosto che nella sua tasca non ha alcun significato: la sola questione sarebbe quella di determinare se la confessione è *sua*.⁴

¹ V. DESCOMBES, *The mind's provisions*, cit., p. 192.

² G. E.M. ANSCOMBE, *Intenzione*, cit., pp. 70-71.

³ *Ivi*, p. 143.

⁴ V. DESCOMBES, *The mind's provisions*, cit., 194, corsivo dell'autore, trad. nostra.

Non è importante *dove si trovi* la confessione di un crimine, l'importante è sapere che sia *di qualcuno*. Il fenomeno neurobiologico può dare una spiegazione di carattere causale su cosa ha prodotto materialmente e fisicamente l'azione. Tuttavia, il porsi il problema di chi sia quell'azione e di quale valore abbia, al livello sociale, giuridico o anche politico, implica già un'attribuzione di senso e, dunque, delle ragioni che la sottendono¹. E, andando ancora oltre, il fatto che vi sia una costruzione grammaticale esigente nelle sue regole che vi un soggetto a cui poter attribuire un'azione di un certo tipo implica che a questa regola deve essere sottomesso il soggetto medesimo. Il soggetto che illusoriamente si pensa riflessivo e dotato di una qualche profondità psicologica o intenzionalità, il soggetto-coscienza padrone dei propri atti mentali e intenzionali, è sottomesso alla struttura logico-grammaticale del linguaggio di cui è fatto il suo mondo-ambiente².

Questa prospettiva sull'intenzione che si è estratta ci sembra per certi versi affiancabile alla prospettiva psicoanalitica secondo cui sarebbe possibile affermare che tra intenzione e azione vi sia una relazione esprimibile in termini di sincronia, cioè attraverso un modello di temporalità differente da quello classicamente diacronico in cui l'intenzione, quale stato mentale, precede l'azione:

Fino a che la mia intenzione non viene riconosciuta da altri e da me stesso come compiuta o realizzata nelle mie azioni, io non posso identificare il mio atto come mio. La giustificazione risulta quindi essere più *retrospettiva* che *prospettiva*, è un processo in cui la posizione dell'agente rispetto alla propria azione non è in alcun modo autoritativa.³

L'agente non è, dunque, qualcuno che compie l'azione isolatamente, esprimendo un'intenzione quale stato mentale "privato". Agire da soggetti significa avere la capacità di render conto agli altri delle proprie azioni, di darne ragione, e, per questo, il significato intenzionale dell'azione si gioca tutta sul piano sociale del riconoscimento reciproco⁴. L'intenzionalità è costruita a partire dallo scambio sociale di significati e si fonda nella reciprocità.

È a partire da tali premesse che è possibile inserire la riflessione psicoanalitica lacaniana sul soggetto. Si può rilevare, infatti, che se la dimensione grammaticale e linguistica in generale "sovradetermina" la dimensione psicologica e biologica (causale), ecco che si raggiungono delle premesse che sono molto vicine a quelle che fondano la psicoanalisi, in cui cioè il linguaggio è considerato non tanto e non solo nel suo aspetto di significato (insieme di rappresentazioni), ma soprattutto come significante, cioè nella sua dimensione "materiale". L'approccio psicoanalitico così ci permette di render conto della dimensione umana non riducibile alla spiegazione meccanicistica di carattere neurobiologico.

¹ F. CIMATTI, *Il senso della mente*, cit., p. 80: «Ora, invece, quando entriamo nell'ambito della vita mentale è proprio di questi predicati che non possiamo fare a meno: è solo di una mente che possiamo dire che ha compiuto una azione (e non un mero e neutrale spostamento fisico) "giusta" o "ingiusta", "corretta" o "sbagliata"».

² Come si è accennato nel secondo capitolo, il mondo dell'uomo è un mondo linguistico, il linguaggio è il suo ambiente naturale. Cfr. F. CIMATTI, *Il taglio*, cit., p. 33: «l'"ambiente" non coincide con il mondo fisico, le rocce gli alberi la pioggia e così via. Questo mondo è comune a tutti i viventi, ma ogni specie prende in considerazione soltanto alcuni aspetti del mondo, trascurando tutti gli infiniti altri».

³ S. ŽIŽEK (2014), *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism* (London-New York: Verso), tr. It. *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova Fondazione del materialismo dialettico*, Ponte alle Grazie, Milano 2016, p. 30, corsivo dell'autore

⁴ *Ivi*, p. 30, nota 29: «il soggetto è costitutivamente decentrato nel senso lacaniano, il suo statuto più intimo quale libero agente è deciso al di fuori di lui, nel riconoscimento sociale, e retroattivamente, con un ritardo, o dopo il (f)atto».

Proprio a partire dall'importanza che la psicoanalisi dà alla dimensione significativa del linguaggio è possibile render conto attraverso di essa del processo di soggettivazione dell'essere umano, e, in particolare, di quel che esso implica al livello criminologico. Non a caso, la stessa nozione di autonomia risponde ad un processo di determinazione e costruzione sociale. Come rileva Descombes, perché vi sia autonomia bisogna che se ne parli, che si pongano le basi per tale gioco linguistico.

L'autonomia è una nozione fondamentale da un punto di vista morale, giuridico e criminologico. Si è cercato dunque di tematizzare questa nozione alla luce del nostro approccio sulla soggettività, di un approccio cioè che tenga conto di quale ruolo la dimensione sociale e simbolica abbia nella produzione e costruzione del soggetto. In questa prospettiva, si è ritenuto opportuno trattare della nozione di autonomia nella considerazione che essa può avere una certa importanza in ambito criminologico, in quanto coincidente, anche se parzialmente, con la nozione di imputabilità giuridica. Per discutere dell'autonomia si è fatto riferimento al modello di filosofia sociale del pensatore francofortese Axel Honneth.

Si è visto come diversi studi empirici rilevino che la condizione di autonomia morale sia subordinata a condizioni sociali ben precise. In particolare possiamo dire che tanto più le condizioni sociali sono veicolo di riconoscimento per il soggetto, tanto più esse favoriscono lo sviluppo di un'autonomia soggettiva. Questo implica alcune questioni filosofiche e psicoanalitiche di non poca rilevanza.

La relazione che si produce tra soggettività autonoma e riconoscimento è di carattere sincronico, in quanto affinché possa riconoscersi un soggetto questi deve essere già esistente, ma allo stesso tempo il soggetto si produce solo a partire dal riconoscimento da parte degli altri e dell'istituzione (della Legge simbolica, si direbbe in termini psicoanalitici). Questo modello di soggettività permette di pensare un soggetto che ha il proprio fondamento al di fuori di se stesso. L'intenzione soggettiva immanente all'azione assume una qualche consistenza proprio a partire dal fatto che essa venga riconosciuta dagli altri come propria al soggetto. In tale prospettiva si ha un soggetto che è prodotto e trova la propria "essenza" al di fuori di sé. Per certi versi si potrebbe dire che questa prospettiva sia in continuità con quanto si è rilevato precedentemente rispetto alla funzione fondamentale del linguaggio per poter accedere ai propri stessi stati mentali: in queste prospettive si delinea un modello di soggettività che si pone al di là di ogni solipsismo. Dunque, poiché l'acquisizione di autonomia da parte del soggetto è legata al riconoscimento sociale, si può dedurre che la libertà personale non coincida con quella delineata dalle prospettive filosofiche liberali o da quelle che si rifanno ad una tradizione illuminista, la quale sta a fondamento del diritto stesso. L'individualità non si dà come libera, autonoma e razionale già in sé, ma piuttosto solo a partire da un processo sociale di riconoscimento.

Honneth per fondare la sua antropogenesi sul processo di riconoscimento si rifà al modello antropologico psicoanalitico delle relazioni oggettuali e in particolare alla psicoanalisi di Winnicott. Il filosofo francofortese fa riferimento a questa tradizione psicoanalitica in quanto cerca di fondare la propria prospettiva di critica alle società occidentali capitaliste su una visione dell'uomo in cui la relazione con gli altri è un elemento centrale. In questa operazione Honneth si pone in posizione critica rispetto a Freud e a tutte quelle correnti psicoanalitiche freudiane che tendono a sottolineare l'importanza della pulsione di morte o di distruzione e il carattere "asociale" della pulsione in generale. Honneth, infatti, è stato criticato per la scelta esplicitamente orientata ad una lettura "ottimista" e

relazionale della psicoanalisi. Se vi è comportamento distruttivo nelle masse o un comportamento criminale, ciò è dovuto ad una mancanza di riconoscimento da parte delle istituzioni sociali che dovrebbero garantirlo. L'atto criminale è una domanda camuffata di riconoscimento all'Altro; una richiesta di amore materno, direbbe Winnicott. È la distanza tra l'individuo e l'istituzione a determinare una sorta di alienazione che conduce all'espressione di comportamenti criminali e violenti o, anche, a forme di lotta sociale organizzata che chiede esplicitamente riconoscimento.

Proprio a partire da questo punto si è cercato di estrarre da tale prospettiva sul riconoscimento e il processo sociale di produzione della soggettività, una lettura psicoanalitica. Infatti, a partire dal rovesciamento che Lacan opera del modello di sviluppo di Winnicott è possibile anche dedurre il perché la psicoanalisi rilevi nella soggettività umana qualcosa che si dà al di là di ogni riconoscimento sociale.

Nella clinica psicoanalitica, infatti, si ha a che fare un qualcosa di "reale", cioè di pulsionale, che abita il cuore dell'individualità. Si tratta di un nocciolo extrasoggettivo che abita il cuore del soggetto stesso e che si pone al di là di ogni possibilità di esser ridotto all'ordine simbolico, di essere comunicato tramite il linguaggio e, dunque, al di fuori di ogni dialettica del riconoscimento. Vi è un nucleo nel soggetto che è irriducibile al processo di soggettivazione stesso. Si tratta di ciò di cui Freud parlava nella sua celebre opera del 1929 sul *disagio della civiltà*, cioè di quel resto di godimento che lo stesso processo di socializzazione produce. Vi è, insomma, un nucleo extralinguistico nell'uomo di godimento che è radicalmente solipsista.

Tutto questo non è certo in contraddizione con ciò di cui si parlava dinanzi, rispetto all'impossibilità logica del solipsismo dello stato mentale. Anzi, si potrebbe dire che si tratta di un equivoco fondamentale. Perché nel modello empirista la realtà si dà sin dall'inizio come qualcosa di esterno, di estraneo e di indipendente dal linguaggio, dalla mente, dal soggetto. Dunque si ha un soggetto psicologico che nei propri stati mentali costruisce delle rappresentazioni della realtà ad essa speculari. Il ricorso alla filosofia di Wittgenstein e dei suoi interpreti ci ha permesso di formulare una prospettiva alternativa. Dire che non esiste metalinguaggio, cioè che ogni esperienza umana non può che darsi all'interno dell'ordine simbolico e linguistico, implica il fatto che ogni soggetto prende posizione rispetto alla realtà essendovi già dentro. O per meglio dire, ogni essere umano ha come proprio orizzonte naturale il linguaggio e ogni pretesa di uscirne porta con sé un'illusione di carattere metafisico. Ciò che in psicoanalisi si dà come "reale" è, dunque, ciò che resta al di fuori dell'ordine simbolico, è cioè ciò che è impossibile mettere in parola. C'è un nucleo di reale impossibile da socializzare, da riconoscere e che sta, quindi, al di fuori della realtà stessa. È proprio a partire dalla prospettiva psicoanalitica, la quale afferma che non esiste metalinguaggio, che è possibile dire qualcosa di questo reale, il quale è, dunque, dato sempre in negativo e a posteriori. Se c'è dunque un nucleo solipsistico nell'uomo questo non è una rappresentazione interna al soggetto, quale sorta di doppio interiore della cosiddetta realtà esterna, ma piuttosto un resto di godimento che sta al di fuori di ogni possibilità di esser riconosciuto. Il reale è un buco al cuore del simbolico, la mancanza che abita al cuore soggetto. È in questo senso che Assoun, parla della pulsione come qualcosa di anomico di cui sarebbe intrisa l'individualità umana. Trasposto al livello sociale, tale nucleo di anomia che sta al cuore dell'ordine simbolico sarebbe il crimine. In ogni essere umano c'è una tendenza criminale proprio in quanto in ciascun soggetto abita un nucleo pulsionale anomico.

Ricapitolando, potremmo dire che se il soggetto del diritto penale è un soggetto connotato da una tradizione illuminista e razionalista e, dunque, è un soggetto cognitivo, la prospettiva di Honneth, della Scuola di Francoforte e di altri, rileva che la possibilità di esser ritenuto imputabile deriva da condizioni sociali e di socializzazione. L'autonomia non è data ma si costruisce e deriva da delle condizioni materiali e simboliche. Per la psicoanalisi (lacaniana) questo tipo di discorso sulla soggettività è valido ma fino ad un certo punto, poiché resta sempre uno scarto tra ciò che il diritto prescrive simbolicamente, e che si presuppone avvenga nel processo di socializzazione, e quel residuo di pulsionalità che abita il soggetto. La differenza di prospettiva tra Honneth e la psicoanalisi lacaniana starebbe dunque nel fatto che se per il primo l'azione antisociale è un'implicita domanda di riconoscimento, per la seconda non è solo questo. La dimensione pulsionale anomica non rientra nell'ordine della socializzazione proprio perché non è "solubile" nel processo di riconoscimento. Dunque, se le prime due concezioni (quella illuminista e di Honneth) rispondono ai criteri giuridici, disegnando un soggetto in termini di persona autonoma, in cui l'autonomia si staglia su uno sfondo metafisico o è costruita socialmente, il soggetto in psicoanalisi fa i conti anche con il reale della pulsione. L'etica del soggetto in psicoanalisi ha più a che fare con la posizione di quest'ultimo rispetto al proprio godimento e al desiderio.

A partire da ciò ci è parso utile anche introdurre la questione del Super-Io rapportandola alla problematica criminologica. Se, infatti, il Super-Io viene inteso semplicemente come le istanze morali introiettate, come tendenzialmente faceva la *Ego Psychology*, allora si disegna una soggettività coerente con il profilo razionalista ed illuminista, in cui sostanzialmente l'individuo con le sue pulsioni deve adeguarsi al principio di realtà che si compone di quelle norme e leggi che limitano il suo agire. Una prospettiva individualista, questa, che già viene superata per esempio dall'approccio honnethiano, il quale, invece, vede nelle istituzioni e nelle norme uno strumento affinché il soggetto si produca in quanto soggetto autonomo. Non c'è un prima e un dopo l'incontro con la Legge, ma una relazione sincronica, appunto. Nella nostra prospettiva, invece, il Super-Io è semmai una versione "degenere" della Legge, esso segna l'incontro logico primordiale del soggetto con l'ordine simbolico e in qualche modo è il segno di un godimento che non cessa di ripetersi. L'incontro (mitico) del soggetto col significante lascia una traccia a partire dalla quale egli si rapporterà con la propria pulsione alla stregua di una Legge vera e propria, di un imperativo categorico interiore. Il Super-Io è, nella prospettiva lacaniana, una legge simbolica intrisa di godimento (e per questo assolutamente solipsista), esso non inibisce le pulsioni dell'Es, ma piuttosto ne è la voce.

A nostro modo di vedere, il soggetto è tanto più vittima dell'imperativo superegoico al godimento quanto più egli è distante dalla dimensione simbolica di socializzazione e riconoscimento. Il soggetto è tanto più sottomesso alla Legge interiore quanto più è isolato da quella sociale. Si distinguono così due forme della legge in psicoanalisi, una sociale, quella delle norme positive, del riconoscimento simbolico, e un'altra che deriva dall'alienazione del soggetto per mezzo del significante. Il passaggio all'atto viene così inteso come impellenza ad agire secondo i dettami del Super-Io.

Possiamo, dunque, dire che se all'inizio si è cercato di individuare i limiti delle neuroscienze nell'accertamento della responsabilità e dell'imputabilità giuridiche, in un secondo momento si è cercato di proporre una prospettiva criminologica sul soggetto che rispondesse alle critiche del modello

psicologico cognitivo. Se inizialmente ci si è concentrati sulla definizione di quali potessero essere i limiti epistemologici e logici delle neuroscienze nella spiegazione dell'umano, in un secondo tempo, attraverso il ricorso alla nozione di autonomia e alla prospettiva psicoanalitica sulla soggettività, si propone un modello criminologico che tenga conto della complessa relazione che l'uomo ha con il linguaggio. In effetti, il problema che stiamo affrontando è, per certi versi, proprio questo. Se l'umano rispondesse solo alla dimensione biologica non vi sarebbe bisogno di una legge positiva o di norme che guidino la sua condotta. Il dominio pertinente all'umano è quello della libertà dal mondo delle cose, intese come pura presenza, proprio in quanto il linguaggio produce un effetto di separazione radicale, di diversione dall'immediatezza dello "stato di natura". Di fronte a tutte le contraddizioni in cui inciampano la psicologia cognitiva e le neuroscienze, la psicoanalisi, assieme ad altre prospettive filosofiche come quella di Wittgenstein, offre un modello del linguaggio come non isomorfo alla realtà e che ha un effetto materiale sulla produzione della soggettività stessa. Il linguaggio opera una sorta di taglio nell'esperienza umana del reale. Esso provoca una distorsione nel rapporto con la dimensione naturale. In questo senso «niente è più umano del crimine», cioè l'essere umano si dà una legge proprio a partire dal fatto che il proprio rapporto con l'aspetto più banalmente biologico è mediato e trasformato per effetto del significante, per effetto del linguaggio.

Bibliografia

- E. AGAZZI, *Reductionism as negation of the scientific spirit*, in E. AGAZZI (a cura di), *The Problem of Reductionism in Science*, Kluwer Academic Publishers, Norwell, 1991, pp. 1-29.
- E. AGAZZI, *Scientific Objectivity and its Contexts*, Springer International Publishing Switzerland, Cham (CH), 2014, trad. it., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano, 2018.
- M. AIME, *Da Mauss al MAUSS*, in M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino, 1965, 2002, pp. VII-XXX.
- S. ALEO, *Criminologia e sistema penale*, CEDAM, Padova, 2011.
- S. ALEO, *Stato sociale e risocializzazione*, in S. ALEO (a cura di), *Lavoro e inclusione sociale dei condannati. Un'esperienza a Catania*, CEDAM, Padova, 2014, pp. 211-219
- S. ALEO, *Dal carcere. Autoriflessione sulla pena*, Pacini Giuridica, Pisa, 2016.
- S. ALEO, *Istituzioni di diritto penale*, Giuffré, Milano, 2016.
- S. ALEO, *Diritto penale e neuroscienze. Recenti modi di fare diritto*, in *Responsabilità Medica*, n. 2, 2020, pp. 171-187.
- S. ALEO e S. DI NUOVO, *Responsabilità e complessità: il diritto penale di fronte alle altre scienze sociali. Colpevolezza, imputabilità, pericolosità sociale*, Giuffré, Milano, 2011.
- F. ALEXANDER e H. STAUB, *Der Verbrecher und seine Richter. Eine Psychoanalytischer Einblick in der Welt der Paragraphen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1929, trad. it., *Il delinquente e i suoi giudici: uno sguardo psicanalitico nel campo del diritto penale*, Giuffré, Milano, 1948.
- F. ALEXANDER e H. STAUB, *The criminal, the Judge and the Public. A psychological Analysis*, Free Press, Glencoe-Illinois, 1956, trad. it., *Il delinquente, il giudice e il pubblico: un'analisi psicologica*, Giuffré, Milano, 1978.
- P. A. ALCES, *The Moral Conflict of Law and Neuroscience*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2018.
- A. ALLEN, *Psychoanalysis and the Methodology of Critique*, in *Constellations*, 2016, vol. 23, n. 2, pp. 244-253.

- D. ALPARONE, *Dell'ignoranza della Legge. Una riflessione tra psicoanalisi e filosofia del diritto*, in *Tigor: rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica*, anno X, 2018, vol. 21, n. 2, pp. 95-104.
- D. ALPARONE, *Riconoscimento e soggettivazione in relazione sincronica*, in *Politica.eu*, anno 5, 2019, n. 1, pp. 66-79.
- D. ALPARONE, *Riflessioni psicoanalitiche sul concetto autonomia morale a partire dall'osservazione di detenuti mafiosi*, in *Teoria Critica della Regolazione sociale*, 2019, n. 2, pp. 130-140.
- D. ALPARONE, *Stupidità e psicoanalisi: una questione di etica*, in *Psicoterapia e scienze umane*, 2020, vol. 1, n. 54, pp. 65-78.
- D. ALPARONE, *Diritto e psicoanalisi, due discorsi a confronto: il delitto colposo e la responsabilità psicoanalitica*, in S. ALEO (a cura di), *Criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2020, pp. 545-567.
- D. ALPARONE, *Sulla filosofia della psicoanalisi: breve chiosa su "essere ed esistenza" ne l'Uno-tutto-solo di J.-A. Miller*, in *European Journal of Psychoanalysis*, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/sulla-filosofia-della-psychoanalisi-breve-chiosa-su-essere-ed-esistenza-ne-luno-tutto-solo-di-j-a-miller/>>.
- D. ALPARONE e V. L. LA ROSA, *A psychoanalytic perspective on the 'foreigner' and the 'uncanny' of cognitive psychology*, in *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 2020, DOI: 10.1080/01062301.2020.1788797.
- D. ALPARONE, V. L. LA ROSA, *Heidegger and Lacan: Language Beyond Communication*, in "Language and Psychoanalysis", 2020, vol. 9, n. 2, Online First, DOI: 10.7565/landpv9i2.4442.
- L. ALTHUSSER, *Su Marx e Freud*, in L. ALTHUSSER, *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stocks/IMEC, Paris, 1993, trad. it., *Sulla Psicoanalisi. Freud e Lacan*, Raffaello Cortina, Milano, 1994, pp. 204-226.
- L. ALY, *L'artifice de Wittgenstein*, in *La Cause freudienne, Revue de psychanalyse*, 2007, n. 66, vol. 2, pp. 215-230.
- G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957, trad. it., *Intenzione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016.
- A. ANSELMO e G. GEMBILLO, *Filosofia della complessità*, LeLettere, Firenze, 2013.
- F. ANSERMET e P. MAGISTRETTI, *À chacun son cerveau*, Odile Jacob, Paris, 1994, trad. it., *A Ciascuno il suo cervello*, Bollati Boringhieri Torino, 2008.

- F. ANSERMET e P. MAGISTRETTI, *Les Enigmes du Plaisir*, Odile Jacob, Paris, 2010, trad. it., *Gli Enigmi del piacere*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- F. ANSERMET e P. MAGISTRETTI, *Neuroscienze e psicoanalisi*, in *Attualità Lacaniana*, 2006, n. 5, pp. 42-53.
- M. E. ARREGUY, *La Lecture des émotions et le comportement violent cartographié dans le cerveau*, in *Topique*, 2013, vol. 1, n. 122, pp. 135-152.
- P.-L. ASSOUN, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la Culture*, Armand Colin Éditeur, Paris, 1993, trad. it., *Psicoanalisi e scienze sociali*, Borla, Roma, 1999.
- V. AUBIN, *La conquête de l'autonomie. Rencontre avec Vincent Descombes*, in X. MOLENAT (a cura di), *L'individu contemporain. Regards sociologiques*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2014, pp. 43-49.
- V. AUCOUTURIER, *Le non-sens comme absence de contexte*, in *Cahiers philosophiques*, 2019, n. 158, vol. 3, pp. 83-98.
- L. AVITABILE, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, G. Giappichelli, Torino, 2004.
- J. BACKSTRÖM, *From nonsense to openness – Wittgenstein on moral sense*, in E. DAIN e R. AGAM-SEGAL (a cura di), *Wittgenstein's Moral Thought*, Routledge, London and New York, 2018, pp. 247-275.
- M. BALASKA, *Wittgenstein and Lacan at the Limit: Meaning and Astonishment*, Palgrave Mcmillan, Cham, 2019.
- M. BASSOLS, *Il falso dualismo tra mente e corpo*, in *La Psicoanalisi*, 2019, n. 66, pp. 65-78.
- G. BATAILLE, *La part maudite précédé de La notion de dépense*, Editions de Minuit, Paris, 1967, trad. it., *Il dispendio*, Armando Editore, Roma, 1997.
- R. BELLINELLO e D. DELL'AQUILA, *La sottile linea rossa: sul confine psiche-soma tra neuroscienze e psicoanalisi*, in *Il notes magico*, 2005, n. 5, pp. 23-57.
- S. BENVENUTO, *Wittgenstein and Lacan Reading Freud*, in *Journal for Lacanian Studies*, 2006, vol. 4, n. 1, pp. 99-120. Articolo pubblicato open access in *European Journal of Psychoanalysis*, 28/02/2017, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/wittgenstein-and-lacan-reading-freud1/>>.
- S. BENVENUTO, *A Critique of the Signifying Reason. Is Wittgenstein's a Perspicuous Representation of Freud's thought?*, in *European Journal of Psychoanalysis*, 1/12/2014, URL: <<https://www.journal-psychoanalysis.eu/is-wittgensteins-a-perspicuous-representation-of-freuds-thought/>>.

- S. BENVENUTO, *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015, E-book.
- S. BENVENUTO, *Natura versus Cultura. Una critica*, in *European Journal of Psychoanalysis*, 25/08/2020, URL: <<https://www.journal-psychoanalysis.eu/natura-versus-cultura-una-critica/>>.
- E. BERENQUER, *Il cosiddetto cervello e il corpo nella clinica contemporanea*, in *Attualità Lacaniana*, 2020, n. 26, pp. 97-106.
- P. L. BERGER e T. LUCKMANN, *The social Construction of Reality*, Doubleday and Co., Garden City (US), 1966, trad. it., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- F. BIAGI-CHAI, *Mafia ou la loi sans la norme*, in *Quarto*, 2000, n. 71, pp. 67-69.
- F. BIAGI-CHAI, *Sintomo, supplezza o sinthomo come risposta al vuoto*, in *La Psicoanalisi*, 2017, n. 61, pp. 145-154.
- A. BIANCHI, *Neuroscienze cognitive e diritto: spiegare di più per spiegare meglio*, in *Sistemi intelligenti*, anno XXII, 2010, n. 2, pp. 295-311.
- P. BIANCHI, *La dissoluzione dell'Altro: Lacan senza Hegel*, in *Gli Argonauti. Rivista di psicoanalisi*, 2019, vol. 160, n. 2, pp. 153-161.
- L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena, 1926, trad. it., *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma, 2006.
- M. BONAPARTE, *Le cas de Madame Lefebvre*, in M. BONAPARTE, *Psychanalyse et Anthropologie*, Presse Universitaire de France, Paris, 1952, trad. it., *Il caso di Madame Lefebvre*, in M. BONAPARTE, *Psicoanalisi e antropologia*, Guaraldi, Bologna, 1971, pp. 145-197.
- M. BRASS, A. FURSTENBERG, A. R. MELEC, *Why neuroscience does not disprove free will*, in *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, vol. 102, luglio 2019, pp. 251-263, DOI: 10.1016/j.neubiorev.2019.04.024.
- A. BURMS, *Individual Autonomy and a Culture of Narcissism*, in *Ethical Perspectives*, 1998, vol. 5, n. 2, pp. 277-284.
- A. CAROTENUTO, *Filosofia e psicologia*, in P. ROSSI (a cura di), *La Filosofia*, vol. II, UTET, Torino, 1995, pp. 319-363.
- P. CASSOU-NOGUES, *Le modèle de la carte : Wittgenstein, Deleuze et les neurosciences*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2019, n. 104, vol. 4, pp. 351-361. DOI: 10.3917/rmm.194.0351.
- D. CENTONZE, *L'Entwurf freudiano e le moderne neuroscienze*, in *La Psicoanalisi*, 2002, n. 32, pp. 84-94.

- W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Quodlibet, Macerata, 1929, 2018.
- J.-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983, trad. it., *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- J.-P. CHANGEUX e P. RICOEUR (1998), *La nature et la règle*, Jacob, Paris, 1998, trad. it., *La natura e la regola: alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano, 1999.
- P. CHANIAL, *Introduction. Ce que le don donne à voir*, in P. CHANIAL (a cura di), *La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Éditions La Découverte, Paris, 2008, pp. 9-42.
- F. CHAUMON, *Le sujet du droit n'est pas le sujet de la psychanalyse*, in *VST - Vie sociale et traitements*, 2004, vol. 4, n. 84 pp. 24-28.
- J. CHRISTMAN, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/>>.
- P. S. CHURCHLAND, *Touching a nerve. The Self as Brain*, W. W. Norton & Company, New York-London, 2013, trad. it., *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- P. S. CHURCHLAND, *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton (US), 2011, trad. it., *Neurobiologia della morale*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.
- F. CIARAMELLI, *Jacques Lacan o della duplicità della legge*, in *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, 2016, n. 2, pp. 71-84. DOI: 10.19226/017.
- F. CIARAMELLI, *L'Antigone di Jacques Lacan: tra desiderio e legge*, in *Teoria e Critica della regolazione sociale*, 2016, n. 2, pp. 69-91.
- F. CIARAMELLI, *L'incontro di psicoanalisi e diritto nella prima recezione italiana del pensiero di Freud (a proposito di F. Migliorino, Edoardo Weiss e "La giustizia penale". Zone di contagio tra psicoanalisi e diritto, Acireale-Roma, 2016)*, in *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2018, vol. 47, n. 1, pp. 639-645.
- F. CIMATTI, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- F. CIMATTI, «*L'alalangué sert à de toutes autres choses qu'à la communication*». *Per una soggettività impersonale*, in *Palinsesti. Quaderni della scuola dottorale internazionale di studi umanistici Università della Calabria*, 2012, n. 1, pp. 169-190.
- F. CIMATTI, *L'immanenza della vita. D. H. Lawrence e la psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, 2012, n. 51, pp. 277-295.

F. CIMATTI, *Per una psicologia senza «mente»*, in *Giornale italiano di psicologia*, 2013, n. 1, pp. 67-72. DOI: 10.1421/73977.

F. CIMATTI, «Una ferocia psicotica». *Lacan e Wittgenstein*, in F. PALOMBI e A. RAINONE, *Lacan après Lacan*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, 2015, pp. 29-57.

F. CIMATTI, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata, 2015.

F. CIMATTI, *Philosophy and Psychoanalysis: Wittgenstein, on “Language-Games” and Ethics*, in A. CAPONE e J. L. MEY (a cura di), *Interdisciplinary Studies in Pragmatics, Culture and Society. Perspectives in Pragmatics, Philosophy & Psychology*, vol. 4, Springer, Cham, 2016, pp. 233-250.

F. CIMATTI, *Wittgenstein on Animal (Human and non-Human) Languages*, in *Linguistic and Philosophical Investigations*, 2016, vol. 15, pp. 42-59.

F. CIMATTI, *Biopolitics or Biolinguistics? On language and human nature (With Some Glosses on Agamben and the “sovereign power”)*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 2017, vol. 11, n. 1, pp. 168-182.

F. CIMATTI, *La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan*, in *Phylosophy Kitchen*, anno 5, 2018, n. 9, pp. 100-112.

C. CIMINO, *Le origini del riconoscimento nella costruzione del soggetto. Lacan con Winnicott*, in J. M. H. MASCAT e S. TORTORELLA (a cura di), *Hegel & sons. Filosofie del riconoscimento*, Edizioni ETS, Pisa, 2019, pp. 281-290.

B. H. CLARKE, *Un chat n'est pas un cuirassé : l'esprit n'est pas le cerveau. Réflexions sur le sens de la « neuropsychanalyse »*, in *L'Année psychanalytique internationale*, 2019, n. 1, pp. 107-143.

L. COLOMBO, *Il corpo nella clinica psicoanalitica*, in L. COLOMBO, D. COSENZA, A. COZZI e A. VILLA (a cura di), *La cura della malattia mentale II. Il trattamento*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, pp. 78-112.

L. COLOMBO, *Lecture dell'Edipo*, in M. RECALCATI (a cura di), *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 41-64.

P. COMETTI, *L. Wittgenstein et la philosophie de la psychologie. Essai sur la signification de l'intériorité*, Presses universitaires de France, Paris, 2004.

F. CONIGLIONE, *Popper addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bonanno, Acireale-Roma, 2008.

F. CONIGLIONE, *La complessità al crocevia tra teoria e realtà: contro i crampi epistemologici*, in G. SAPIENZA (a cura di), *Processo alla complessità*, Lettere da Qalat, Caltagirone, 2015.

- D. COSENZA, *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 2003.
- D. COSENZA, *La psicoanalisi tra ermeneutica e epistemologia*, in M. RECALCATI (a cura di), *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea: i problemi del dopo Freud*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 137-161.
- D. COSENZA, *Il fragile legame sociale*, in *La Psicoanalisi*, 2012, n. 51, pp. 96-100.
- D. COSENZA, *Il sintomo come nodo politico della psicoanalisi*, in *Attualità Lacaniana*, 2017, n. 22, pp. 87-90.
- D. COSENZA, *La psychanalyse face à la tentation neurophysiologique*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2019, n. 40, p. 52-57.
- J. COULTER, *Mind in action*, Polity Press, Cambridge, 1989, trad. it., *Mente, conoscenza e società*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- G. CRAPARO, V. DAVID, S. LO CASCIO, C. IACOLINO e G. COSTANZO, *Cosa nostra e camorra. Uno studio empirico sui profili di personalità*, in G. CRAPARO, A. M. FERRARO, G. LO VERSO (a cura di), *Mafia e psicopatologia. Crimini, vittime e storie di straordinaria follia*, FrancoAngeli, Milano, 2017, pp. 30-35.
- A. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Penguin Books, London, 1994, trad. it., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995.
- A. DA RE, *Filosofia Morale. Storia, teorie, argomenti*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.
- M. DE CARO e A. LAVAZZA, *Neuro-mania e naturalismo*, in *Giornale italiano di psicologia*, 2009, n. 2, pp. 319-323. DOI: 10.1421/29755.
- S. DEHAENE, *Consciousness and the Brain: Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*, Viking Penguin, New York, trad. it. *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- R. DE LUCA PICIONE, *La topologia e la psicoanalisi. Scritture (im-)possibili del buco e della soggettività*, in *La Psicoanalisi*, 2018, n. 63-64, pp. 205-238.
- R. DE MONTICELLI, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano, 2018.
- D. C. DENNETT, *Consciousness explained*, Little, Brown and Company, New York-Boston-London, 1991, trad. it., *Coscienza. Che cos'è?*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- V. DESCOMBES, *The mind's provisions. A critique of cognitivism. Translated by Stephen Adam Schwartz*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2001.

- V. DESCOMBES, *Individuation et individualisation*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 2003, XLI-127, pp. 17-35.
- V. DESCOMBES, *Comment savoir ce que je fais ?*, in *Philosophie*, 2003, n. 76, vol. 1, pp. 15-32.
- V. DESCOMBES, *Complément de sujet*, Gallimard, Parigi, 2004, 2018.
- V. DESCOMBES, *Agir hors de soi, penser hors de soi*, in *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 2002, vol. 1, n. 57, pp. 81-100.
- V. DESCOMBES, *Wittgenstein face au paradoxe de Moore*, in C. ROMANO (a cura di), *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Wittgenstein*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 2013, pp. 477-507.
- V. DESCOMBES, *Le Parler de soi*, Gallimard, Parigi, 2014.
- V. DESCOMBES, *Postface (2017)*, in V. DESCOMBES, *Complément de sujet*, Gallimard, Parigi, 2004, 2018, pp. 491-507.
- F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1962, trad. it., *Corso di linguistica Generale*, Laterza, Bari, 1972.
- A. DI CIACCIA, *La Legge in Jacques Lacan*, in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2016, n. 2, pp. 41-55.
- A. DI CIACCIA, *L'altrove dell'inconscio e l'atopia del desiderio dell'analista*, in *La Psicoanalisi*, 2019, n. 66, pp. 79-84.
- A. DI CIACCIA e M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.
- G. DI GIOVANNI, *Il corpo scritto dal linguaggio: cenni clinici su isteria e schizofrenia*, in *Attualità Lacaniana*, 2018, n. 23, pp.51-59.
- W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Verlag von G. B. Teubner, Leipzig und Berlin, 1882, trad. it., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Franco Angeli, Milano, 1985.
- S. DI NUOVO e A. XIBILIA, *L'esame psicologico in ambito giudiziario*, Bonanno, Acireale-Roma, 2007.
- S. DI NUOVO, *Prigionieri delle neuroscienze*, Giunti, Firenze-Milano, 2014.

- S. DI NUOVO, *Responsabilità, colpa e loro valutazione: un approccio psicologico*, in S. ALEO, *Criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2020, pp. 515-543.
- J. DOLLARD, N. E. MILLER, L. W. DOOB, O. H. MOWRER e R. R. SEARS, *Frustration and Aggression*, Yale University Press, New Haven, 1939, trad. it., *Frustrazione e aggressività*, Giunti – Barbera, Firenze, 1967.
- M. DONI e S. TOMELLERI, *Il dono come controparadosso. Scambio, gioco, reciprocità*, in *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, anno LII, 2018, n. 1, pp. 34-41.
- E. DURKHEIM, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Felix Alcan, Paris, 1897, trad. it., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano, 2014.
- U. ECO, *L'antiporfirio*, in G. VATTIMO e P. A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983, 2011, pp. 52-80.
- G. M. EDELMAN, *Bright air, brilliant fire. On the matter of the mind*, Basic Book, New York, 1992, trad. it., *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano, 1993.
- G. M. EDELMAN, *Second nature: Brain Science and Human Knowledge*, Yale University Press, London, 2006, trad. it., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.
- A. EHRENBERG, *La mécanique des passions. Cerveau, comportement, société*, Odile Jacob, Paris, 2018, trad. it., *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Einaudi, Torino, 2019.
- D. ELEB, *De la causalité psychique aux quatre causes du sujet chez Lacan*, in D. ELEB, *Figures du destin: Aristote, Freud et Lacan ou la rencontre du réel*, Toulouse, ERES, 2004, pp. 36-42.
- R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.
- O. FAVEREAU, *La pièce manquante de la sociologie de l'acteur rationnel*, in *Revue française de sociologie*, 2003, n. 49, pp. 275-295.
- N. FLOURY, *Le réel insensé*, Germina, Paris, 2010, trad. it., *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*, Quodlibet, Macerata, 2012.
- M. FOCAULT, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Seuil/Gallimard, Paris, 1999, trad. it., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- J. A. FODOR, *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1987, trad. it. *Psicosemantica*, Il Mulino, Bologna, 1990.

J. A. FODOR, *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, Mit Press, Cambridge, 2000, trad. it. *La Mente non funziona così*, La terza, Toma-Bari, 2004.

F. FONTENAU, *L'éthique du silence : Wittgenstein e Lacan*, Édition du Seuil, Parigi, 1999.

F. FONTENAU, *Axel Honneth : la société du mépris*, in *La cause freudienne*, 2007, vol. 3, n. 67, pp. 204-209.

F. FONTENAU, *Grandes Études*, in *La Cause Freudienne*, 2010, vol. 3, n. 76, pp. 217-225.

P. FRANCESCONI, *L'a-psicologia di Lacan*, in *Attualità Lacaniana*, 2014, n. 19, pp. 41-46.

P. L. FRANCO, *Ordinary Language Criticisms of Logical Positivism*, in *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2018, vol. 1, n. 8, pp. 157-190.

L. FRENI, *Declino della responsabilità soggettiva e "addormentamento" del desiderio*, in *Attualità Lacaniana*, 2020, n. 26, pp. 43-49.

S. FREUD, *Progetto di una psicologia (1895)*, in S. FREUD, *Opere 1892-1895*, vol. II, Boringhieri, Torino, 1968, pp. 193-285.

S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in S. FREUD, *Opere 1899*, vol. III, Boringhieri, Torino, 1966.

S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale (1905)*, in S. FREUD, *Opere 1900-1905*, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 441-546.

S. FREUD, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico (1911)*, in S. FREUD, *Opere 1909-1912*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1974, pp. 449-460.

S. FREUD, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici (1912-1913)*, in S. FREUD, *Opere 1912-1914*, Boringhieri, Torino, 1975, p. 1-164.

S. FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi (1913-1914)*, in S. FREUD, *Opere 1912-1914*, vol. VII, Boringhieri, Torino, 1975, pp. 353-361.

S. FREUD, *Introduzione al narcisismo (1914)*, in S. FREUD, *Opere 1912-1914*, vol. VII, Boringhieri, Torino, 1975, pp. 439-472.

S. FREUD, *Metapsicologia (1915)*, in S. FREUD, *Opere 1915-1917*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 1-118.

S. FREUD, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico (1916)*, in S. FREUD, *Opere 1915-1917*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, pp. 625-652.

- S. FREUD, *Al di là del principio di piacere (1920)*, in S. FREUD, *Opere 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 188-249.
- S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io (1921)*, in S. FREUD, *Opere 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino, pp. 257-330.
- S. FREUD, *L'Io e l'Es (1922)*, in S. FREUD, *Opere 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino, pp. 469-520.
- S. FREUD, *La negazione (1925)*, in S. FREUD, *Opere 1924-1929*, vol. X, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 193-201.
- S. FREUD, *Il problema dell'analisi condotta dai non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale (1926)*, in S. FREUD, *Opere 1924-1929*, vol. X, Boringhieri, Torino, pp. 345-523.
- S. FREUD, *Il disagio della civiltà (1929)*, in S. FREUD, *Opere 1924-1929*, vol. X, Boringhieri, Torino, pp. 554-630.
- S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni (1932)*, in S. FREUD, *Opere 1930-1931*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 115-284.
- S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1933. Versione open access online edita da: International Psychoanalytic University. Die psychoanalytische Hochschule in Berlin: URL: <https://archive.org/details/Freud_1933_Neue_Folge_k>.
- K. FRIEDLANDER, *Formation of the Antisocial Character*, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1945, vol. 1, n. 1, pp. 189-203.
- E. FUGALI, *Husserl e Searle su intenzionalità e coscienza: la fenomenologia è veramente un'illusione?*, in *Rivista di estetica*, 2011, n. 47, pp. 113-153.
- A. FUENTES, *Il Super-Io: la voce che non perdona*, in *La Psicoanalisi*, 2017, n. 60, pp. 45-55.
- C. GAUVRY, *L'expérience psychique, une expérience indicible?*, in *Cahiers philosophiques*, 2019, vol. 3, n. 158, pp. 99-113.
- A. GEHLEN, *Die Seele in technischen Zeitalter*, Rowholts Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1957, trad. it., *L'uomo nell'età della tecnica*, Armando, Roma, 2003.

A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Hamburg, 1961, trad. it., *Prospettive antropologiche: l'uomo alla scoperta di sé*, Il Mulino, Bologna, 2005.

R. GENNARO, *Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle*, in *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, 2018, n. 5, pp. 115-138. DOI: 10.19226/072.

K. GENEL, *École de Francfort et freudo-marxisme: sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie de la société*, in *Actuel Marx*, 2016, vol. 1, n. 59, pp. 10-25.

A. L. GLENN e A. RAINE, *Psychopathy: an introduction to biological findings and their implication*, New York University Press, New York, 2014, trad. it., *Psicopatia. Introduzione alle scoperte biologiche e implicazioni cliniche e forensi*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2016.

F. GONON, *Le discours des neurosciences entre argumentation de la preuve et rhétorique de la promesse*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2019, n. 40, pp. 71-81.

M. S. A. GRAZIANO (2019), *Rethinking Consciousness. A scientific Theory of Subjective Experience*, W. W. Norton & Company, New York, 2019, trad. it., *Ripensare la coscienza. Una teoria scientifica dell'esperienza soggettiva*, Codice, Torino, 2020.

G. GRISOLIA, *Un affetto che non mente: l'angoscia tra il bambino e la madre*, in *Attualità Lacaniana*, 2018, n. 23, pp. 45-49.

R. D. HARE (1993), *Without Conscience. The Disturbing World of the Psychopaths among us* (New York: Guilford Press), trad. It. *La psicopatia. Valutazione diagnostica e ricerca empirica*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 2009.

M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954, trad. it., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2014, pp. 109-124.

S. HEENEN-WOLFF, *Psychanalyse pour une certaine liberté*, De Boeck Supérieur, Louvain la Neuve, 2007.

A. HONNETH, *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, 1991, trad. it., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Catanzaro-Messina, 1993.

A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1992, trad. it., *Lotta per il riconoscimento. La grammatica morale dei conflitti sociali*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

A. HONNETH, *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis*, in *Philosophical Explorations*, 1999, vol. 2, n. 3, pp. 225-242, trad. it., *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna. Sulla presunta obsolescenza della psicoanalisi*, in *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, 2002, vol. X, n. 1, pp. 3-27.

A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Ein Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam jun. GmbH&Co, Stuttgart, 2001, trad. it., *Il dolore dell'indeterminato*, Manifesto Libri, Roma, 2003.

A. HONNETH, *The Work of Negativity: A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition*, in *Critical Horizons*, 2015, n. 7, vol. 1, pp. 101-111.

A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011, trad. it., *Il diritto della libertà. Lineamenti per una eticità democratica*, Codice edizioni, Torino, 2015.

A. HONNETH, *Anerkennung. Eine Europäische Ideengeschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2018, trad. it., *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano, 2019.

M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969, trad. it., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen in Cartesianische Meditationen und Parisien Vorträge*, Nijhoff, Den Haag (NL), 1931, trad. it., *Meditazioni Cartesiane in Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Rizzoli, Milano, 2004.

E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, Den Haag, 1959, trad. it., *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1997.

M. INNAMORATI, D. SARRACINO, *Lo specchio dell'ambivalenza. Wittgenstein e la psicoanalisi*, in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, 2011, vol. 2, n. 1, pp. 41-55, DOI: 10.4453/rifp.2011.0005.

S. ISAACS, *The Nature and Function of Phantasy*, in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1948, n. 29, pp. 73-97.

L. IZCOVICH, *Du point du capiton à l'orientation de la jouissance*, in *Champ lacanien*, 2004, vol. 1, n. 1, pp. 53-63.

L. IZCOVICH, *Identité de séparation*, in *Champ lacanien*, 2008, vol. 1, n. 6, pp. 67-75.

R. JAFFÉ, *Forme del malessere e decadimenti istituzionali*, in *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, 2018, vol. 5, n. 1, pp. 261-273.

A. JOHNSON e S. A. SZUREK, *The Genesis of Antisocial Acting Out in Children and Adults*, in *The Psychoanalytic Quarterly*, 1952, vol. 3 n. 21, pp. 323-343.

I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Leipzig, 1785, trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

I. KANT, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788, trad. it., *Critica della ragion pratica*, Rizzoli, Milano, 1996.

E. R. KANDEL, *Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited*, in *The American Journal of Psychiatry*, 1999, vol. 156, n. 4, pp. 505-524.

M. KLEIN, *Criminal Tendencies in Normal Children*, in M. KLEIN, *Developments in Psycho-Analysis*, The Hogarth Press, London, 1952, trad. it., *Tendenze criminali nei bambini normali*, in M. KLEIN, *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 197-213.

M. KLEIN, *The Early Development of Conscience in the Child*, in M. KLEIN, *Developments in Psycho-Analysis*, The Hogarth Press, London, 1952, trad. it., *Il primo sviluppo della coscienza morale nel bambino*, in *Scritti*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 282-292.

M. KLEIN, *On Criminality*, in M. KLEIN, *Scritti*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 293-296.

M. KLEIN, *Envy and Gratitude*, Melanie Klein Trust, London, 1957, trad. it., *Invidia e gratitudine*, Giunti, Firenze, 2012.

M. KLEIN, *The psychoanalysis of Children*, Melanie Klein Trust, London, 1975, trad. it., *La psicoanalisi dei bambini*, Fabbri Publishing, Milano, 2014.

A. KOYRÉ, *Les philosophes et la machine. Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, Paris, 1961, trad. it., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 2000.

A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947, trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

J. LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je (1949)*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 87-94.

J. LACAN (1966), *L'aggressivité en psychanalyse*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *L'aggressività in psicoanalisi*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 95-118.

J. LACAN, *Propos sur la causalité psychique*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Discorso sulla causalità psichica*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 145-187.

J. LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 230-315.

J. LACAN, *La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 391-428.

J. LACAN, *L'instance de la lettre*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *L'istanza della lettera*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 487-523.

J. LACAN, *Kant avec Sade*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. II, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Kant con Sade*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 2002, pp. 764-791.

J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. II, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 2002, pp. 796-831.

J. LACAN, *Positions de l'Inconscient*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. II, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Posizioni dell'inconscio*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 2002, pp. 832-854.

J. LACAN, *La science et la vérité*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. II, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *La scienza e la verità*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. II, Einaudi, Torino, 2002, pp. 859-882.

J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, trad. it., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Torino, 2003.

J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, trad. it., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-1954*, Einaudi, Torino, 1978.

J. LACAN, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les Psychoses (1955-1956). Texte établi par Jacques-Alain Miller*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, trad. it., *Il seminario. Libro III. Le psicosi. 1955-1956*, Einaudi, Torino, 2010.

J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, trad. it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Einaudi, Torino, 2008.

J. LACAN, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, trad. it., *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-70)*, Einaudi, Torino, 2001.

J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La relation d'objet. (1956-1957)*, Éditions du Seuil, Paris, 1994, trad. it., *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale. 1956-1957*, Einaudi, Torino, 2007.

J. LACAN, *Prémises à tout développement possible de la criminologie*, in J. LACAN, *Autres écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 2001, trad. it., *Premesse a ogni sviluppo possibile della criminologia*, in J. LACAN, *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, pp. 121-130.

J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, trad. it., *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante (1970-1971)*, Einaudi, Torino, 2010.

J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VI. Le Désir et son interpretation (1958-1959)*, La Martinière / Le Champ freudien, Paris, 2013, trad. it., *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959*, Einaudi, Torino, 2016.

J. LACAN e M. CENAC (1966), *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*, in J. LACAN, *Écrits*, vol. I, Éditions du Seuil, Paris, 1966, trad. it., *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia*, in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, pp. 119-144.

E. LA LICATA, *Usa del significato e significato come uso nella filosofia di Wittgenstein*, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 2006, n. 4, pp. 141-156.

E. LAURENT, *Lost in cognition. Psychanalyse et sciences cognitives*, Editions Cécile Defaut, Nantes, 2008, trad. it., *Lost in cognition. Psicoanalisi e scienze cognitive*, Quodlibet, Roma, 2008.

E. LAURENT, *L'étranger extime*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2018, n. 38, pp. 66-81.

- P. LEGENDRE, *Droit, communication et politique. Entretien avec Daniel Dayan et Jean-Marc Ferry*, in *Hermes*, 1989, n. 5-6, pp. 21-32.
- P. LEGENDRE, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1989.
- C. LEGUIL, *Le sujet lacanien, un « Je » sans identité*, in *Astérior* [En ligne], 2019, n. 21, URL : <<http://journals.openedition.org/asterion/4368>>, DOI : 10.4000/asterion.4368.
- J. LENOBLE, *L'enjeu du dernier enseignement de Lacan : Vers une approche réflexive du "Un réel"*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, 2016, vol. 2, pp. 11-39.
- B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 1985, n. 8, pp. 529-566.
- C. LICITRA-ROSA, *Dall'impasse delle neuroscienze all'impasse della scienza*, in *La Psicoanalisi*, 2002, n. 32, pp. 157-202.
- C. LICITRA-ROSA, *Dall'epistemologia alle neuroscienze*, in *Attualità Lacaniana*, 2008, n. 8, pp. 97-132.
- G. LO VERSO, *Per uno studio dello psichismo mafioso*, in G. LO VERSO (a cura di), *La mafia dentro. Psicologia e psicopatologia di un fondamentalismo*, Franco Angeli, Milano, 1998, pp. 23-36.
- F. MAIOLO, *Ricostruzione normativa e relazionabilità etica nel pensiero di Axel Honneth*, in *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, Anno XXXI, 2018, N. 102, pp. 97-116, p. 100.
- L. MAMBRINI, *Le neuroscienze e il soggetto*, in *La Psicoanalisi*, 2002, n. 32, pp. 21-49.
- F. MANTOVANI, *Principi di diritto penale*, CEDAM, Padova, 2007.
- I. L. MARIN, *Interview with Axel Honneth*, in *European Journal of Psychoanalysis*, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/interview-with-axel-honneth/#top>>
- V. MARINHO DA COSTA, L. M. CERQUEIRA CASTRO, S. DONIZETE PRADO e S. A. GUGELMIN, *The "help" of the family grant program: representations of income transfer to their beneficiaries*, in *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, 2012, vol. 7, n. 3, pp. 203-216.
- G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934, trad. it., *Mente, sé e società*, Giunti Barbera, Firenze, 2010.

J. R. MELOY, *The psychopathic mind. Origins, Dynamics, and Treatment*, First Rowman & Littlefield edition, Lanham (US), 2004, tr. it., *La mente psicopatica. Origini, dinamiche e trattamento*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2017.

A. MICHELS, *Dogmatic Montages as a Challenge to Psychoanalysis*, in *European Journal of Psychoanalysis*, 2013, Vol. 1, n. 0, 2013, URL: <<http://www.journal-psychoanalysis.eu/dogmatic-montages-as-a-challenge-to-psychoanalysis/>>.

F. MIGLIORINO, *Edoardo Weiss e "La Giustizia Penale"*, Bonanno, Acireale-Roma, 2016.

L. MILAZZO, *Liberi tutti? Alcune considerazioni su libero arbitrio e colpevolezza*, G. Giappichelli, Torino, 2018.

J.-A. MILLER, *Causa y consentimiento*, Paidòs, Buenos Aires, 2019.

J.-A. MILLER, *De l'absence*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2019, n. 40, pp. 149-164.

J.-A. MILLER, *Du neurone au nœud*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2011, n. 25, pp. 69-82.

J.-A. MILLER, *Forclusion généralisée*, in *La Cause Du Désir*, 2018, vol. 2, n. 99, pp. 131-135.

J.-A. MILLER, *La Topologie dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan*, in *Quarto*, 1981, n. 2, pp. 4-18.

J.-A. MILLER, *Les causes obscures du racisme*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2018, n. 38, pp.141-152.

J.-A. MILLER, *Malaise dans l'identification*, in *Mental. Revue internationale de psychanalyse*, 2019, n. 39, pp. 151-174.

J.-A. MILLER, *Rien n'est plus humain que le crime*, in *Mental. Revue Internationale de Psychanalyse*, 2008, n. 21, pp. 7-14, trad. it., *Niente è più umano del crimine*, in *La Psicoanalisi*, 2012, n. 51, pp. 21-28.

J.-A. MILLER, *Risveglio*, in S. Vinci (a cura di), *Scilicet*, Panozzo, Rimini, 2020, pp. 9-13.

J.-A. MILLER (a cura di), *Situations subjectives de déprise sociale*, Navarin, Paris, 2009.

J.-A. MILLER e A. DI CIACCIA, *L'Uno-tutto-solo*, Astrolabio, Roma, 2018.

S. MIJOLLA-MELLOR, *Logique juridique et logique psychanalytique, une possible rencontre ?*, in *Topique*, 2011, vol. 4, n. 117, pp. 187-196.

- C. MONTELEONE, *La sfida dell'impossibile a dirsi. Testimonianza del lavoro in un contesto totalizzante*, in *Attualità Lacaniana*, 2006, n. 5, pp. 183-196.
- C. MONTELEONE, *Godimento e Legge: la lettura di Lacan*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, 2016, n. 2, pp. 131-137.
- C. MONTELEONE, *Il carcere e la salute mentale: incontri impossibili. Psichiatria psicoanalitica in una casa circondariale di massima sicurezza per reati di mafia*, in S. ALEO, *Dal carcere. Autoriflessione sulla pena*, Pacini Giuridica, Pisa, 2016, pp. 271-292.
- C. MONTELEONE, *Un carcere di massima sicurezza per reati di mafia in Sicilia. Uno psicoanalista. Violenza logica e aggressività semantica del "pensiero mafioso"*, in *Attualità Lacaniana*, 2020, n. 27, pp. 71-79.
- A. MOOIJ, *Intentionality, Desire, Responsibility. A Study in Phenomenology, Psychoanalysis and Law*, Brill, Leiden-Boston, 2010.
- R. MORDACCI, *Neuroscience and Metaethics: A Kantian Hypothesis*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2009, vol. 11, n. 2, pp. 43-56.
- S. J. MORSE, *Criminal Law and Common Sense: An Essay on the Perils and Promise of Neuroscience*, in *Faculty Scholarship at Penn Law*, 2015, n. 1609, URL: <https://scholarship.law.upenn.edu/faculty_scholarship/1609>.
- S. J. MORSE, *The Inevitable Mind in the Age of Neuroscience*, in D. PATTERSON e M. S. PARDO (a cura di), *Philosophical Foundations of Law and Neuroscience*, Oxford University Press, 2016.
- M. NEGRO, *Intenzionalità, azione e responsabilità*, in S. ALEO, *Criteri di verificabilità empirica dei giudizi di colpa*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano, 2020, pp. 455-478.
- E. ORLANDO, *Un contributo sul transessualismo femminile. Il desiderio di cambio di sesso nelle donne tra identità e narrazione*, in R. VITELLI e P. VALERIO (a cura di), *Sesso e genere*, Liguori Editore, Napoli, 2012, pp. 56-81.
- M. P. F. PACHECO, *Honneth and the drive: On the reasons and consequences for social critique of Honneth's rejection of Freudian death drive*, in *Psicologia USP*, 2016, vol. 27, n. 1, pp. 78-85.
- L. PALAZZANI, *Biopotenziamento morale: argomenti per una valutazione critica*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2018, vol. 2, n. 7, pp. 221-239. DOI: 10.4477/91672.
- D. PALOMBA, *Neuroscienze dell'emozione: tra cognizione e azione*, in L. Stegagno (a cura di), *Psicofisiologia. Dalla genetica comportamentale alle attività cognitive*, Zanichelli, Bologna, 2010, pp. 90-129.

J. PARVIZI e A. DAMASIO, *Consciousness and the brainstem*, in *Cognition*, 2001, n. 79, p. 135-159, DOI: 10.1016 / S0010-0277 (00) 00127-X .

M. PERNIOLA, *Contro la comunicazione*, Einaudi, Torino, 2004.

A. PINZANI e W. D. LEÃO RÊGO, *Money, autonomy, citizenship effects of the programa Bolsa Família on its participants*, in *Philosophy and Public Issues (New Series)*, 2016, vol. 6, n. III, pp. 115-159.

E. PULCINI, *Presentazione*, in G. BATAILLE, *Il dispendio*, Armando Editore, Roma, 1997, pp. 7-43.

V. RAPONE e M. G. BIANCHI, *Prefazione. Empiria e struttura nella problematica definizione del campo psicoanalitico*, in M. ZAFIROPOULOS, *Lacan e le scienze sociali*, Alpes Italia, Roma, 2019, pp. V-LII.

M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano, 2011.

R. RIEDL, *Die Folgen des Ursachendenkens*, in P. WATZLAWICK, *Die erfundene Wirklichkeit*, Piper, München, 1981, trad. it., *Le conseguenze del pensiero causale*, in P. WATZLAWICK (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 65-86.

G. RIZZOLATTI, *Neuroscienze e diritto. Intersezioni complesse e nuove prospettive*, in *Diritto Penale e Uomo*, pubblicato il 28/10/2020, URL: < https://dirittopenaleuomo.org/contributi_dpu/neuroscienze-e-diritto/ > .

G. RIZZOLATTI e C. SINIGAGLIA, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano, 2019.

B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

R. RONCHI, *Introduzione. Oltre la fenomenologia. La questione della coscienza assoluta nella Trascendenza dell'Ego*, in J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'ego*, cit., pp. 7-22.

A. SANDULLI, *Psicoanalisi e criminologia*, in F. Migliorino, *Edoardo Weiss e "La Giustizia Penale"*, Bonanno, Acireale-Roma, 2016, pp. 147-156.

K. SANG ONG-VAN-CUNG, *Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler*, in *Archives de Philosophie*, 2010, vol. 73, n. 1, pp. 119-141.

G. SARTORI, A. LAVAZZA e L. SAMMICHELI, *Cervello, diritto e giustizia*, in A. LAVAZZA e G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 135-164.

- J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, in *La Nouvelle Revue Française*, 1939, n. 304, trad. it., *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl : l'intenzionalità*, in J.-P. SARTRE, *Materialismo e rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 139-143.
- J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1965, trad. it., *La trascendenza dell'ego*, Martinotti, Milano, 2011.
- M. SCOTT, *Wittgenstein's philosophy of action*, in *The Philosophical Quarterly*, 1996, vol. 46, n. 184, pp. 347-363.
- M. SCHMIDEBERG, *Is the Criminal Amoral?*, in *The British Journal of Delinquency*, 1954, vol. 4, n. 4, pp. 272-281.
- J. R. SEARLE, *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1998, trad. it., *Mente, linguaggio e società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- M. SGALAMBRO, *La morte del sole*, Adelphi, Milano, 1982.
- J. L. SHROEDER, *Strange Bedfellows: Lacan and the Law*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, 2016, n. 2, pp. 57-68.
- D. SIDERI, *Meaning as a Social Artifact: a Conceptual Review Paper*, in *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, 2018, vol. 1, n. 52, pp. 142-147.
- M. SOLINAS, *Forme della psicoanalisi e teoria del riconoscimento. La psiche intersoggettiva di Axel Honneth*, in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2015, vol. XLIX, n. 2, pp. 221-242.
- M. SOLMS, *Towards an anatomy of the unconscious*, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1996, vol. 3, n. 5, pp. 331-367, trad. it., *Verso un'anatomia dell'inconscio*, in M. SOLMS, *La coscienza dell'Es. Psicoanalisi e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, pp. 183-211.
- M. SOLMS, *What is the mind? A neuro-psychoanalytical approach*, in M. SOLMS, *The feeling brain. Selected Paper on Neuropsychoanalysis*, Routledge, London, 2015, trad. it., *Che cos'è la mente? Un approccio neuropsicoanalitico*, in M. SOLMS, *La coscienza dell'Es. Psicoanalisi e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, pp. 27-35.
- M. SOLMS, *Is the brain more real than the mind?*, in M. SOLMS, *The feeling brain. Selected Paper on Neuropsychoanalysis*, Routledge, London, 2015, trad. it., *Il cervello è più reale della Mente?*, in M. SOLMS, *La coscienza dell'Es. Psicoanalisi e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano, 2018, pp. 37-52.
- M. SOLMS, *The feeling Brain. Selected paper on neuropsychoanalysis*, Routledge, London, 2015, trad. it., *Cosa prova il cervello. Scritti di neuropsicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 2017.

- A. SOULEZ, *Le Philosophe sur le divan. La psychanalyse_ modèle (scientifique) de méthode ou analogue (esthétique) de la philosophie ?*, in *Revue de méthapsychique et de morale*, 2019, vol. 4, n. 104, pp. 381-394.
- M. SPANÒ, *Zona Cesarini. Linee per una rilettura de Il diritto dei privati*, in W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Quodlibet, Macerata, 1929, 2018, pp. 123-147.
- A. STELLA, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (Roma), 2020.
- A. STELLA e G. IANULARDO, *The naturalisation of the mind and neurosciences: a reform of anthropology?*, in *Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo. Rivista semestrale di filosofia teoretica*, 2019, n. 1, pp. 3-22.
- A. STEVENS, *Le crime irréalisé?*, in *Quarto. Revue de psychanalyse – École de la Cause Freudienne – ACF en Belgique*, 2000, n. 71, pp. 87-89.
- C. TAYLOR, *Descombes' Critique of Cognitivism*, in *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2004, vol. 3, n. 47, pp. 203-218.
- G. TISCINI e L. KALAORA, *La violence comme réponse aux frontières du symbolique*, in *Adolescence*, 2019, vol. 2, n. 37, pp. 325-341.
- G. TRATTEUR, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano, 2020.
- P. TRIPODI, *Wittgenstein e il naturalismo*, in *Rivista di estetica*, 2010, n. 44, pp. 61-79, DOI: 10.4000/estetica.1689.
- M. TREVI, *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano, 1988.
- A. UTAKER, *Langage et réalité. L'enjeu du «tournant grammaticale» chez Wittgenstein*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 2019, vol. 4, n. 104, pp. 339-349.
- L. VELÁZQUEZ, *Teoria della conoscenza e neuroscienze*, in *Epistemologia*, 2015, vol. XXXVIII, n. 2, pp. 195-200.
- G. VIDONI, *La criminalità in riferimento al subcosciente*, già pubblicato in *La Giustizia Penale*, 1932, n. 1, pp. 56-57.
- A. VORCARO e A. LUCERO, *Le Cas Dick et la Constitution du Sujet*, in *Oxymoron*, 2015, n. 5, URL: <<http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3623>>.
- E. WEISS, *Il Super-Io*, in *La Giustizia Penale*, 1936, n. 8, pp. 626-632.

J. WHITEBOOK, *Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen*, in *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 2001, vol. 55, n. 8, pp. 755-789, trad. it., *Riconoscimento reciproco e lavoro del negativo*, in *Rivista di Psicoanalisi*, 2002, vol. 48, n. 3, pp. 603-635.

D. W. WINNICOTT, *The delinquent and habitual offender*, in D. W. WINNICOTT, *Thinking about Children*, The Winnicott Trust, Bramhall-UK, 1940, trad. it., *Il delinquente e il criminale abituale (primi anni Quaranta)*, in *Bambini*, Raffaello Cortina, Milano, 1997, pp. 64-66, p. 65.

D. W. WINNICOTT, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in D. W. WINNICOTT, *Through Pediatrics to Psycho-Analysis*, Hogarth Press, London, 1958, trad. it., *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in D. W. WINNICOTT, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975.

D. W. WINNICOTT, *Mirror-Role of Mother and Family in Child Development*, in P. LOMAS (a cura di) *The Predicament of the Family: a Psychoanalytical Symposium*, Hogarth, London, 1967, trad. it., *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, in D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Armando Armando Editore, Roma, 1974, pp. 189-200.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & co., London, 1922, trad. it., *Tractatus logicus-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1964.

L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, trad. it., *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.

L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, trad. it., *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino, 1983.

L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford, 1967, trad. it., *Zettel. Lo spazio segreto della psicologia*, Einaudi, Torino, 1986.

L. WITTGENSTEIN, *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Occasion 1912-1951*, Hackett, Indianapolis-Cambridge, 1976, trad. it., *Lezioni sulla libertà del volere (Appunti di Jorick Smythies)*, in L. WITTGENSTEIN, *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 53-78.

L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Remarks on the philosophy on the Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, trad. it., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano, 1990.

L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, trad. it. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano, 1965, 1985.

M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, Presses Universitaires de France/Humensis, Paris, 2001, trad. it., *Lacan e le scienze sociali*, Alpes Italia, Roma, 2019.

G. ZAGREBELSKY, *Prefazione all'edizione italiana*, in A. HONNETH, *Il diritto della libertà. Lineamenti per una eticità democratica*, Codice edizioni, Torino, 2015, pp. XI-XXVIII.

S. ŽIZEK, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, Point Hors Ligne, Paris, 1988, trad. it., *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

S. ŽIZEK, *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London-New York, 2014, trad. it., *Il contraccolpo assoluto. Per una nuova Fondazione del materialismo dialettico*, Ponte alle Grazie, Milano, 2016.

U. ZUCCARDI MERLI, *Hyperactivité et cocaïnomanie : effets de déprise*, IN J.-A. MILLER (a cura di), *Situations subjectives de déprise sociale*, Navarin, Paris, 2009, pp. 61-72.