

---

## IL SOGGETTO TRA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ

---

*Angiola Iapoce*

La proposizione  
è un'immagine della realtà  
(L. Wittgenstein, 1918)

— È come se fossi in piedi, tutta bianca, e improvvisamente, senza poterci fare niente, un peso fortissimo mi spinge giù, mi schiaccia e mi fa diventare tutta nera, e io non ci sono più, la mia mente non c'è più.

Con queste parole una paziente descrive lo sprofondare in una depressione psicotica e il senso di annientamento del suo Io, uno stato in cui ella non si riconosce, perde il senso di una continuità, si trova completamente immersa in una condizione di assenza che vive soggettivamente come annientamento.

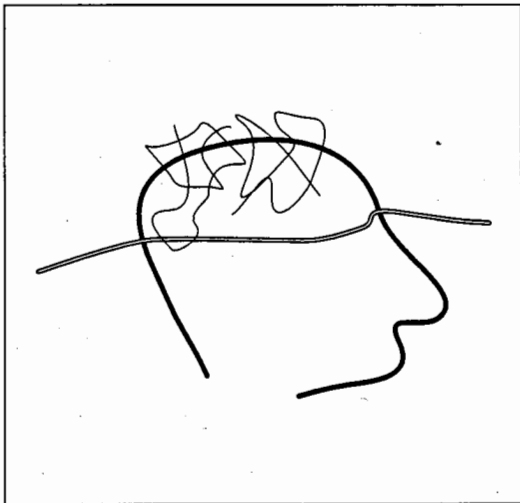
Dopo aver approfondito la descrizione, la stessa paziente aggiunge:

— Sento che è importante averlo potuto dire, non so quello che mi accade, ma so che è importante averlo detto.

Ai fini del discorso che mi accingo a fare, mi preme sottolineare i seguenti punti: 1. l'esperienza soggettiva di assenza di un Io, 2. l'aver potuto comunicare questa esperienza, 3. la consapevolezza del valore di quanto comunicato all'analista.

1. L'esperienza vissuta dalla paziente è passibile di essere formalizzata nella seguente formula linguistica:  
«Atque» n. 18-19, dicembre 1998-novembre 1999

*Trafitto dal  
pensiero,  
1997,  
vetro,  
25x40x15  
cm*



“Io ti dico ora che allora (ieri, tempo fa, una volta soltanto o più volte nel corso del mio passato) io non c’ero, ho vissuto un’assenza di me stessa”.

Risulta immediatamente evidente, oltre alla sfasatura temporale e di posizione tra il primo Io (che proferisce l’enunciato) e il secondo Io (del testo dell’enunciazione), anche l’impossibilità della situazione descritta, rappresentata dalla formula (inesatta) da me proposta: “l’esperienza soggettiva di assenza dell’Io”: se l’Io infatti fosse stato, durante quell’esperienza, effettivamente *in toto* assente, la paziente non avrebbe saputo né potuto averne la benché minima coscienza, non vi sarebbe stata memoria né tanto meno comunicazione.

Stante la contraddittorietà della formula, si può pensare che si tratti di un espediente linguistico teso a descrivere “al meglio” un proprio stato affettivo di angoscia così forte da far sprofondare in esso gran

parte delle funzioni dell'Io, che si paralizza e si mostra incapace di pensare. D'altronde è palese che "da qualche parte" è rimasto un Io sufficientemente integro da porre le condizioni per un racconto di quell'esperienza, un Io che in quell'esperienza in qualche modo "si riconosce": da un lato è prospettata l'impossibilità di accedere narrativamente all'esperienza di "assenza dell'Io", da un altro lato l'enunciato "assenza dell'Io" è la formula "migliore" che la paziente ha trovato per descrivere proprio "quello" stato.

È nella forbice tra i due momenti che si può collocare il lavoro terapeutico, che già al suo inizio evidenzia due possibili verità: la verità di quell'esperienza, indicibile, incomunicabile ma non per questo "inessenziale" per l'Io, e la verità di una narrazione che tuttavia, proprio nell'essere tale, si deve discostare dall'unicità di quell'esperienza per diventare comunicazione.

Penso che si possa ragionevolmente concordare sul fatto che il sentimento dell'identità, in quanto ricostruzione/costruzione progressiva, sia tributario, in forma precipua e consistente, di un qualcosa che potremmo chiamare "continuità psicologica". La paziente esprime l'esperienza di una discontinuità nel proprio sentimento di identità, una frattura, ma contemporaneamente esprime un'identità "altra" racchiusa nel pronome "Io" (l'Io del testo dell'enunciato), il quale, se pur scisso e discontinuo rispetto a quello attuale, ha pur sempre in sé frammenti di identità.

Quale di queste identità è quella "vera" e qual è il Soggetto a cui dare ascolto, il Soggetto da comprendere?

Tra l'originaria esperienza e la sua verbalizzazione è possibile operare in modo tale da integrare in una narrazione completa quell'esperienza, oppure si

dà «un'assoluta metafisicità dell'idea dell'originale una volta che la traduzione è avvenuta»<sup>1</sup>?

Il problema è estremamente rilevante in quanto riguarda la possibilità (o impossibilità) di individuare in situazioni emotive il fondamento originario e inconscio delle funzioni intellettuali e pensare insieme categorie psicologiche (l'angoscia) e categorie logiche (il pensiero e il linguaggio). Nel caso della possibilità ci si muove entro un modello genetico-evolutivo, centrato sull'esperienza della prima infanzia o addirittura *in utero*, nel caso dell'impossibilità si spalanca una finestra metafisica in cui l'individuo si costituisce soggetto per sé, denunciando la sua nascita da un mito, da una dimensione atemporale non prima a-linguistica<sup>2</sup>.

Fermiamoci un momento a questo punto per aprire un'altra problematica da cui poi riprendere questo discorso. Brentano definisce la psicologia "scienza dell'evidenza", in quanto il fenomeno psichico, a differenza di quello fisico che è oggetto delle scienze, «è un intreccio caratteristico fra l'oggetto della presentazione interna e la presentazione stessa, nonché l'appartenenza di entrambi a un unico e medesimo atto psichico»<sup>3</sup>, per cui il fenomeno psichico ha la caratteristica dell'unicità, anche se lo si può scomporre concettualmente. Brentano aggiunge anche che è preclusa l'osservazione simultanea del proprio osservare o di un altro proprio atto psichico e si può osservare soltanto ciò che è "già" avvenuto. Potrebbe sembrare che, così concepita, la vita psichica si dissipi in una serie di atti, ciascuno sussistente per sé, che si susseguono incessantemente instaurando un movimento infinito, riproponendo la vecchia questione filosofica dell'impossibilità di una definizione concettuale dell'autocoscienza e della sua costitutiva differenziazione dalla coscienza, la sostanziale storicità di quest'ultima. Ma nulla è più

lontano da Brentano il quale chiude la serie già con il secondo elemento (il terzo che infinitizza è precluso): «È palese che la coscienza che accompagna la presentazione del suono è una coscienza non tanto di questa presentazione, quanto del complessivo atto psichico in cui il suono viene presentato e in cui esso stesso è contemporaneamente dato»<sup>4</sup>. L'infinitizzazione della serialità può quindi essere fermata poiché l'atto psichico, anche se composto, esibisce un fattore di simultaneità di eventi che lo rende *sostanzialmente* unico e unitario.

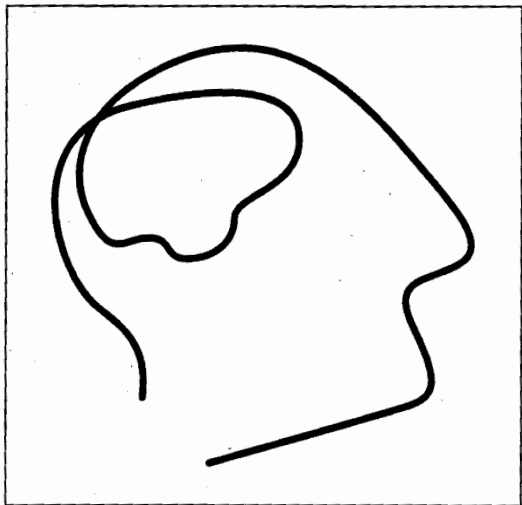
Infatti *sempre* quando un atto psichico «è oggetto di una conoscenza interna che lo accompagna, esso contiene, oltre al suo rapporto con un oggetto primario, anche se stesso, secondo la sua totalità, in quanto presentato e conosciuto»<sup>5</sup>. È questo il motivo per cui, secondo Brentano, la percezione interna ha il carattere dell'infallibilità e dell'evidenza immediata, e per lo stesso motivo, l'atto psichico della presentificazione non è sottoponibile ad una verifica empirica cioè ad un confronto tra il contenuto della presentazione con l'oggetto effettivo, esterno, per l'impossibilità di accedere all'oggetto vero e proprio ma solo alla sua presentazione. È infatti evidente che se non conosciamo qualcosa di ciò che è presente in noi, non possiamo riconoscerlo come concordante con ciò che si presenta, per cui qualsiasi confronto presuppone come sicuramente conosciuto ciò da cui la sua stessa sicura conoscenza deve essere tratta, il che è contraddittorio. Questo tipo di ragionamento conduce Brentano ad affermare l'indimostrabilità dell'esattezza della percezione interna ma nello stesso tempo ad affermare che essa è più che dimostrabile: è immediatamente *evidente*. Questo significa che in un medesimo atto psichico, unitario e sintetico, si presenta la coscienza di un oggetto e l'evidenza della conoscenza di essa: «A ogni atto psichico è dunque

connessa una doppia coscienza interna, una presentazione che gli si riferisce e un giudizio che gli si riferisce, la cosiddetta percezione esterna, che è una conoscenza immediata ed evidente dell'atto medesimo»<sup>6</sup>.

2. Per vedere le ricadute cliniche di questo modo di concepire gli atti psichici passiamo al secondo punto dell'enunciato della paziente: "l'aver potuto comunicare quell'esperienza". La comunicazione è l'atto psichico à la Brentano, che presenta *insieme* la coscienza di un oggetto (l'esperienza di assenza dell'Io) e l'evidenza della sua conoscenza (un'evidenza *immediata*, priva di mediazioni e determinazioni riflesive) di cui ci possiamo chiedere ragionevolmente qual è il suo carattere unitario, stante che la paziente riferisce di sé e della propria assenza (allora) di un Io presente. A ben vedere ciò che manca all'espressione linguistica non pertiene a carenze funzionali dell'Io, che sembrano essere tutte presenti (la percezione, la memoria, il pensiero ecc.); ciò che sembra mancare non è sul piano linguistico dell'enunciato, ma qualcosa che impedisce una "sintesi" tra i due "Io", è il *riconoscimento* di sé che fa difetto, è un elemento di *discontinuità* che si introduce nel sentimento di identità della paziente.

Attraverso il contenimento espressivo dell'enunciato si verificano contemporaneamente due fatti: si radicalizza la scissione di un Io che potremmo chiamare "affettivo" e insieme si crea una sintesi sul piano concettuale, attraverso un movimento di contrazione verbale e temporale insieme: è come se, nel tentativo di contrarre al massimo due esperienze sul piano linguistico-concettuale, si radicalizzasse la scissione effettiva e reale tra queste. I due "Io" sono connotati da affettività non solo diverse, ma altresì reciprocamente contrastanti, poiché tale diversità è

*Brain*,  
1996,  
ferro,  
37x40x16  
cm



riferita al medesimo oggetto. Ora, se si trattasse solo di differenti stati psichici, non vi è alcun dubbio che il problema non si porrebbe: è a tutti evidente che l'Io non è sempre lo stesso e cambia nel tempo, malgrado ciò, il senso della continuità e dell'identità tende a permanere. Il problema risiede pertanto in una *interruzione* psichica della continuità della coscienza: manca il riconoscimento di quello stato affettivo, certamente così angoscioso da far temere per la propria sopravvivenza. Tuttavia, nel dirlo, la paziente esprime un, sia pur doloroso, sentimento di identità in quell'esperienza: quell'angoscia non è facilmente eliminabile in quanto sostiene pur sempre un suo sentimento di identità, un'angoscia pertinente a un Io, pur circostanzialmente, vissuto come totalmente impotente. Il suo tentativo (contraddittorio) di verbalizzazione e di comunicazione all'analista della sua esperienza è in realtà compiuto nell'idea (più o meno

consapevole) di gettare un ponte tra la sua potente e destabilizzante esperienza e la comprensione intellettuale di essa, con il fine (ancora forse in parte altrettanto inconsapevole) che questo ponte potrebbe sortire un effetto terapeutico.

Se tuttavia consideriamo l'atto psichico come qualcosa di unitario e simultaneo, l'unità dell'atto psichico della paziente è sicuramente da ascrivere alla *presentificazione* di una scissione nel senso dell'identità.

Questa scissione, più che ricadere su quanto già Freud aveva individuato quale meccanismo di difesa dell'Io, mi sembra che possa aprire ad un discorso diverso, per il valore *identificativo* di quel sentimento angoscioso, perché "reale" (pertanto "vero") è tanto l'Io che parla di Sé quanto il Sé che è parlato dall'Io. In questa tenaglia della presentificazione di un racconto di sé che include una scissione nel senso di una continuità psichica, l'analista è preso e accedere ad uno soltanto dei due "Io" presentati dalla paziente comporta inevitabilmente un'ulteriore lacerazione nel senso dell'identità.

Se, infatti, si accede soltanto al piano dell'Io che "parla", il Soggetto presente, si nega quel frammento identificativo di quell'esperienza ed il concomitante stato affettivo. In questo caso l'esperienza angosciosa ricadrebbe in una concezione *à la* Lacan, per cui è da una rimozione originaria che può emergere l'identità soggettiva, che si legherebbe irrimediabilmente al piano linguistico: la parola diventa il sostituto definitivo della cosa, e il linguaggio evoca una cosa, una realtà, per mezzo di un sostituto che questa cosa non è. È proprio attraverso questo movimento che Lacan può istituire l'ordine del reale come separato dall'ordine del linguistico ed è con la parola che il Soggetto prende le distanze dal vissuto, una distanza che gli permette di identificarsi in



quanto Soggetto, distinto da ciò che lo circonda; ma l'esito del discorso di Lacan è, non a caso, la scomparsa dell'Io, la sua assenza in quanto realtà. È chiaro che, così impostato, il lavoro terapeutico si esprimerà come ritorno in superficie di significanti, in un gioco linguistico tra i due soggetti dell'analisi, la ricostruzione/costruzione di una storia/narrazione il cui statuto di verità sarà interamente ricompreso nella plausibilità della coerenza dell'impianto linguistico. Il *riconoscimento*, in questo caso, sarà affidato esclusivamente ad un gioco di specchi, in termini più clinici, alle vicende della relazione terapeutica, con la *mise en abîme* di ogni sapere fondativo, e la sua verità sarà affidata ad una rete di significanti da cui sarà escluso ogni significato, poiché è solo *col e nel* linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto.

Dall'altra parte, dare credito solo all'Io identificato nell'esperienza angosciosa, comporta un triplice rischio: *i.* il rischio *emotivo* di inoltrarsi in un territorio sconosciuto di cui non si ha la mappa, *ii.* il rischio *concettuale* di non dare sufficiente credito a quell'atto psichico unitario (*à la* Brentano) della paziente che, nel comunicare la sua esperienza, presenta un'altra esperienza, *iii.* il (conseguente) rischio *terapeutico* di fallire nella propria istanza curativa. Sicuramente i rischi si attenuano sensibilmente nel caso in cui l'angoscia dell'esperienza della paziente non viene considerata quale pulsione primaria, ma è iscritta nella storia personale della paziente stessa, l'assenza di una madre contenitiva, "sufficientemente buona", per esempio. Sarebbe questa la strada per percorrere un cammino "restitutivo" di un qualcosa di fondamentale (primaria sarebbe in questo caso un'*unità*).

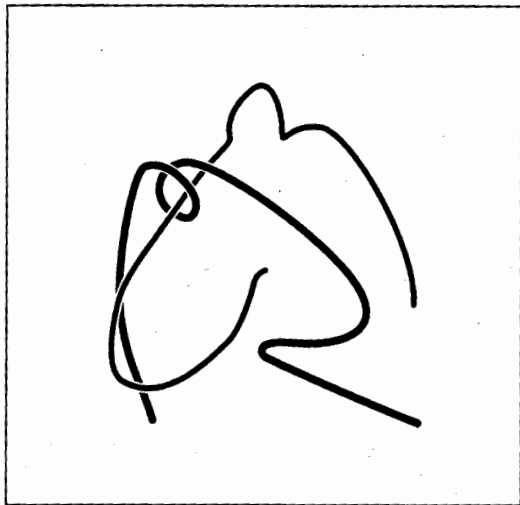
È noto come si tratti di due orientamenti clinici diversi rispetto alla Soggettività: per alcuni l'Io nasce

da un'assenza originaria della realtà e la verità ed efficacia terapeutica si iscrivono interamente entro il piano linguistico-rappresentazionale del rispecchiamento; per gli altri l'Io può accedere al linguaggio solo se sostenuto da quell'"affetto" primario che, nelle vicissitudini personali, è venuto a mancare.

A me preme sottolineare, a questo punto, che l'opzione teorica di uno dei due modi da parte dell'analista (che pure ha un suo rilievo) è *di fatto* impossibile se si prende quale asse prospettico il concetto di "atto psichico" di Brentano. Esiste una situazione paradossale nel discorso della paziente che *impone* un movimento alternante: da un lato rimanda all'Io del testo dell'enunciato, che è l'oggetto "intenzionato" dalla coscienza, per cui veicola la terapia verso una reintegrazione del vissuto angoscioso, nell'idea che sia possibile trovare il punto di origine comune di categorie psicologiche e categorie logiche, per restituire al soggetto la propria integrità; da un altro lato, proprio la scissione e relativa contrazione concettuale-temporale tradisce il senso di una parola in quanto sostituto di cosa: la paziente, col comunicare la sua esperienza, ha già costruito il dispositivo per arginare un sentimento angoscioso legato ad un'assenza originaria e ad un senso del proprio "nulla".

La paradossalità della situazione analitica, che impedisce comunque una presa di posizione teorica fondativa, è condensata nel concetto di "presenza", cioè in quell'Io dell'*hic et nunc* della seduta analitica che, pur prendendo le distanze da ciò che di sé racconta, racconta pur sempre di sé, è lì a ribadire la propria soggettività *in toto*. La paradossalità e indecidibilità nelle cui maglie viene a trovarsi stretto l'analista, obbliga lui stesso a compiere un salto, a introdurre un elemento discontinuo in cui si riconosce come scisso, una sorta di scommessa pascaliana, do-

*Psicoanalista  
e paziente,*  
1993,  
ferro,  
15x25x25  
cm



ve in questione è quell'atto psichico che è il "credere". Sembra infatti che sia su un elemento discontinuo che paziente e analista possono convergere: ma, a quel punto, si è strutturato qualcosa di comune, la necessità di un punto vuoto, forse assimilabile a quel punto "zero" di Bion con il conseguente richiamo ad un atteggiamento analitico "privo di memoria e di desideri".

Se, come dice Wittgenstein, «non si inferisce, dalle proprie parole, la propria convinzione; o le azioni che ne derivano»<sup>7</sup>, è proprio nell'evidenza di ciò che è *immediatamente* dato, su cui *non si devono fare ipotesi*, che è possibile raggiungere qualcosa di ultimo.

La situazione analitica prospettata pone allora fortemente le condizioni entro cui si dovrà dispiegare il lavoro terapeutico, la sua eventuale efficacia curativa e la conseguente verità, fondata sulla paradoss-

3. salità della situazione descritta. Ma con il determinare le condizioni *entro cui* si svolgerà l'analisi, si è automaticamente costituito il luogo di arresto della catena dei significanti, il luogo del "punto fermo" sul quale i significati possono essere fissati «nella realtà "validata intersoggettivamente" la quale si realizza nell'*hic et nunc* della relazione»<sup>8</sup>. La parola non descrive la realtà dell'esperienza, perché la traduzione è sempre un allontanamento, ma contemporaneamente vi rimanda. Rimanda a quel punto "zero" di assenza dell'Io della paziente e di "assenza di pensiero" dell'analista, punto inafferrabile ma non per questo metafisico, di convergenza di due individualità, punto limite in cui la Soggettività, collassando su di sé, si fonda come inter-soggettiva, quella prospettiva secondo cui si può concordare con Wittgenstein per il quale il Soggetto è il "limite del mondo"<sup>9</sup>, «è la "negatività" di fronte all'insieme delle proposizioni verificabili»<sup>10</sup>.

Ho prima detto che "la traduzione è sempre un allontanamento (dalla realtà dell'esperienza) ma contemporaneamente vi rimanda". La formula offre la possibilità di un ulteriore approfondimento per quanto riguarda l'aspetto temporale: che dire di questo "contemporaneamente"? Si tratta veramente di due eventi che insistono in un medesimo spazio-tempo o si può ipotizzare qualcos'altro? Possiamo infatti concordare con D. Ferreri per il quale: «Il divieto più forte ad una sovrapposizione di logica e psicologia sembra venire dal carattere "atemporale" che dovrebbe essere proprio dello svolgimento logico, in contrasto con la temporalità dei processi evolutivi di costituzione delle "forme" mentali»<sup>11</sup>.

Riprendendo il concetto di atto psichico di Brentano, per il quale la coscienza che accompagna la presentazione di una percezione è una coscienza non tanto di questa presentazione, quanto del com-

plexivo atto psichico in cui quella percezione viene presentata, cioè è contemporaneamente coscienza di un oggetto e coscienza di aver coscienza di quell'oggetto, potremmo dire che la paziente, nel formalizzare in quel modo la sua esperienza, presenta, in un unico atto, anche la coscienza di un proprio sentimento di *coesione*, sia pur non sostenuto da una coerenza di oggetto. Ora, affidare la coerenza dell'oggetto esclusivamente ad un andamento narrativo diacronico, ad un tempo lineare, è sicuramente un'azione indispensabile, ma parziale. Vi è infatti in gioco anche quella simultaneità di eventi, espressa dalla simultaneità della coscienza e dell'autocoscienza, che rimanda ad una dimensione temporale in cui l'esperienza, non più consegnabile ad una narrazione (ricostruttiva e/o costruttiva), comporta un salto "logico" affidato ad un atto che presentifica qualcosa che c'è ma non è dicibile, un momento sincronico, in cui il linguaggio tace per raggiungere quell'unità ultima (*l'at-onement*) che può solo *essere e non essere* detta. Si potrebbe dire con Hegel che si tratta di quella sostanza assoluta, dalla quale soltanto può nascere quell'"io che siamo noi" e quel "noi che sono io". Ma è comunque sempre la forza del linguaggio che dà esistenza al puro Sé, quel Sé che consente di dire Io. Solo che la narrazione, indispensabile per una "creazione", non si può affidare esclusivamente ad una consequenzialità lineare, non dico "causale" ma neppure di "ragioni" psicologiche, poiché dovrà *sempre* fare affidamento ad una "credenza" vuota di oggetto, inverificabile, ma assolutamente imprescindibile per l'acquisizione delle funzioni più proprie dell'Io, per la costituzione del "senso" di una Soggettività.

È in questa chiave che leggo il terzo punto del dialogo analitico prospettato: "la consapevolezza da parte della paziente del *valore* di quanto comunica-

to". L'importanza, il valore, non è raggiungibile né per via induttiva, per generalizzazione di casi particolari, né per via deduttiva, come coerenza logica interna; esso è raggiungibile solo attraverso un *ethos*, un "abitare", una forma di vita etica precedente a qualsiasi forma linguistica cui pure rimanda e non può non rimandare<sup>12</sup>. La paziente chiama l'analista a "coabitare" con il suo affetto, lo chiama all'ascolto delle vicissitudini del suo io, a *vivere* in un gioco linguistico condiviso. La consapevolezza del valore riporta l'analista all'esercizio di un'etica al servizio di una forma di vita "comune".

Chiediamoci allora, a conclusione di questa problematizzazione, qual è il tipo di conoscenza e il tipo di verità che emerge da una pratica analitica fondata sulla paradossalità. È una conoscenza vera? Certamente, purché non vogliamo prendere per verità l'*adaequatio* del soggetto all'oggetto o la verità come disvelamento (l'*a-letheia* di Heidegger). Si tratta piuttosto di una verità iscritta in una paradossalità costitutiva dell'umano, che nasce da una pratica capace di supportare l'esistente<sup>13</sup>. La Soggettività, pur ponendosi su un piano dialettico, il piano cioè dell'affermazione di sé attraverso la propria negazione, secondo l'andamento della *Fenomenologia* di Hegel, non può tuttavia essere interamente ricompresa in questa dialettica, poiché le categorie logiche che supportano tale paradossale soggettività, non sono più quelle dell'identità, della differenza e della contraddizione, ma piuttosto l'alternarsi di continuità e discontinuità logica, categorie antinomiche che più che condurre ad una teoria, rimandano piuttosto ad un *sapere* iscritto in una *pratica* e sostenuto da un'*etica*.

Possiamo, a questo punto, introdurre due concettualizzazioni a sostegno di questa pratica e di questo sapere rispetto al frammento di seduta analitica

proposto: a) il concetto di identità individuale, quale forma psichica relativamente stabile, e b) il concetto, tratto dal lessico junghiano, di "individuazione" quale processo di automorfismo dell'identità individuale a partire da un'indifferenziazione. La pratica dell'analisi tenderà allora a rendere pensabile e possibilmente a descrivere proprio il *tentativo* di formazione di quell'identità personale che si pone quale punto di arrivo, ma anche di origine, della soggettività.

<sup>1</sup> V. DE MICCO, "Psicoanalisi: un sapere che sostiene l'esistenza?", in W. LOCKE, *Psicoanalisi e verità*, trad. it., Borla, Roma, 1996, p. 21.

<sup>2</sup> Jean Hyppolite, nel lontano 1955, già aveva sottolineato, nella rilettura della "*Verneinung*" l'aspetto "mitico" del concetto di pulsione in Freud: «il n'y a pas l'affectif pour d'un côté, tout engagé dans le réel, et l'intellectuel pour de l'autre, qui s'en dégagerait pour le ressaisir. Dans la genèse ici décrite, je vois une sorte de grand mythe; et derrière l'apparence de la positivité chez Freud, il y a ce grand mythe qui la soutient. [...] L'apparition ici d'un symbole fondamental dissymétrique» J. HYPOLITE, "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in ID., *Figures de la pensée philosophique*, voll. 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, vol. I, pp. 390-391.

<sup>3</sup> F. BRENTANO, *Psychologie von empirischen Standpunkt* (1924), trad. it., *La psicologia*

*dal punto di vista empirico*, voll. 3, Laterza, Roma-Bari, 1997, vol. I, p. 193.

<sup>4</sup> Ivi, p. 195.

<sup>5</sup> Ivi, p. 206.

<sup>6</sup> Ivi, p. 211

<sup>7</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), trad. it., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1974, p. 252.

<sup>8</sup> W. LOCH, *Psicoanalisi e verità*, cit., p. 219.

<sup>9</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), trad. it., Einaudi, Torino, 1974, p. 64.

<sup>10</sup> W. LOCH, op. cit., p. 219.

<sup>11</sup> D. FERRERI, *Sulla negazione. Un saggio di filosofia della psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1994, p. 105. Con la presente citazione vorrei anche ricordare la figura di Dino Ferreri, mente acuta e caro amico pre-

maturamente scomparso.

Milano, 1982.

<sup>12</sup> Anche in questo caso è il pensiero di Wittgenstein che mi viene in soccorso. Per la relazione tra etica e linguaggio si veda, in particolare, L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, Adelphi edizioni,

<sup>13</sup> *Existenztragend* è il neologismo con cui W. Loch identifica l'unica verità a cui può pervenire l'esercizio del metodo psicoanalitico, cfr. W. LOCH, *Psicoanalisi e verità*, cit., in particolare il cap. 6°.