

La materia dell'affetto.
L'angoscia psicoanalitica alla luce della *Dialettica negativa*

Marco Casiraghi
Scuola Italiana Internazionale di Bucarest Aldo Moro, marco.casiraghi4@gmail.com

Abstract

Psychoanalysis recognizes, thanks to affection, a body that is the object of the drive and cannot integrate it in any functioning. The drive would therefore be described as a material moment that consciousness always understands as something external, an "outside" that works from within and that with its intrusion prevents the subject from finding itself in relation to a limit at the same time psychic and bodily. In this respect, the Adornian theory integrates that of the psychoanalytic of the affections first of all in investigating the relationship between this intrusion and the nature of what the philosopher from Frankfurt calls "identifying thought", but above all by recognizing the dialectical relationship between the "internal" feeling of a material constraint and the external assimilation of the heterogeneous, a relationship in which the gnoseological value of pain recognized both by Adorno and by psychoanalysis emerges in full: pain as a manifestation of the violence he has committed against what does not fall within his rational domain, which proceeds by identity.

Keywords

Adorno, psychoanalysis, drive, pain, anxiety

Introduzione

Il vettore gnoseologico del contemporaneo è rappresentato da una critica verso l'alienazione priva di un sincero valore eversivo. Una critica falsa, come ha sempre segnalato Adorno, rispetto al soggetto che postula: una monade che riconduce al proprio, a una costituzione soggettiva, qualsiasi momento eterogeneo. Se per contro l'associazione si accompagna sempre a una non-proprietà, il rifiuto dell'alienazione intrinseca al soggetto e al sociale pone il primo in quanto menzogna e il secondo come invivibile. Non vi è infatti Io, Sé o Coscienza che non siano originariamente insediati da un "fuori", o come vedremo, da un "fuori" che opera dall'interno, scombinando la stessa possibilità del soggetto di reperirsi rispetto a un limite. Un disordine topico su cui il percorso adorniano incontra la teoria psicoanalitica dell'affetto e dell'angoscia, laddove questa può delucidare quel punto cieco del sociale nel soggetto che Adorno lascia volutamente all'ombra del non-identico.

È nell'angoscia, infatti, che l'opacità del sociale alla coscienza e l'estraneità dell'io a sé stesso vengono a convergere pur non identificandosi, e questo a partire dal suo valore gnoseologico, dal suo essere «rivelatrice di un sentimento di esistenza del corpo, nella misura in cui strappa quest'ultimo al silenzio»¹. Il corpo pulsionale – cassa di risonanza di un'opacità sociale che s'impone attraverso la scarica affettiva – è quell'alterità somatica che permette al soggetto un incontro mimetico con l'alterità del mondo. Allora, dare a quest'ultimo un peso primario significa seguire adornianamente un primato dell'oggetto, vedere come l'esigenza sia *anzitutto* quella imposta dal dato materiale. Una strada su cui la psicoanalisi rappresenta una guida privilegiata grazie al suo particolare statuto epistemologico, e questo a partire dal suo presupposto

¹Green (1974, 179-180).

fondamentale, l'*Unbewusstsein*, con cui ha colto «l'Altro originariamente agente nella coscienza che urge dall'interno della costituzione dell'ego trascendentale»².

§1. Il materialismo del reale

Dal momento in cui Freud colloca gli atti psichici *anzitutto* nell'inconscio, delegando al responso censorio la possibilità di un loro approdo alla coscienza, riscontriamo un'intellegibilità negativa che pur non oggettivando l'inconscio al pari di un "doppione" della coscienza³ ci costringe a figurarcelo come una dimensione capace di assoggettare la restante vita psichica:

l'inconscio è soggetto non solo come istanza o agenzia Es antitetica nonché in continuità rispetto all'Ich, ma anche in quanto *hypokeymenon* della complessiva unità di mente e corpo. Il carattere soggettivo rende meglio comprensibile la virtualità, marginale sì ma non per questo meno minacciosa, dell'insediamento di un contrasto letale nel nucleo stesso dell'esserci⁴.

Il fatto che l'inconscio ci appaia come un'«invasione della terza persona nella prima»⁵ non è dovutodunque all'ipostatizzazione di una seconda coscienza, ma alla sua interdipendenza con un universo simbolico: condividendo la sua insorgenza con la dimensione del simbolo, l'inconscio impone al soggetto formazioni che pur attraversandolo provengono da un piano transindividuale che lo trascende. È in questo senso che Lacan si avvicina ad esso come a un insiemeificante. Da un lato, in continuità con un discorso impostato dallo stesso Freud e visibile in quelle "figure retoriche" dell'inconscio che troviamo nel linguaggio onirico della *Traumdeutung*, dall'altro rileggendo Freud alla luce della rivoluzione strutturalista⁶.

Così, «la "sovversione" lacaniana, [...] sancendo con Freud la fine dell'orizzonte illusorio della riflessione pura, insegna ad indagare il senso negli ambigui responsi cui ci consegna l'opacità del soggetto»⁷, opacità che la psicoanalisi lacaniana indaga:

Nella doppia apertura attorno a cui si organizza la soggettività. L'Altro, che è il nome con cui Lacan chiama il punto di congiunzione di queste due assenze attive nel soggetto, pone così la psicoanalisi in una posizione che, per quanto scomoda e difficile da definire teoreticamente, le permette un punto di osservazione privilegiato da cui interrogare il complesso delle scienze sociali⁸.

In questo senso, la psicoanalisi sembrerebbe non solo non indietreggiare rispetto all'opacità del sociale, ma trattarla altresì da un punto di vista "virtuoso", osservando come gli elementi d'irriducibile passività che costellano la vita del soggetto sono gli stessi fattori necessari a tracciare qualsivoglia teoria della soggettivazione. Qualcosa che individuiamo chiaramente nella dialettica immaginario-simbolico configurata da Lacan fin dai suoi primi seminari.

Immaginario che ha fissato, anzitutto e in maniera paradigmatica, l'oggettivazione speculare

² Maurizi (2012, 192).

³ Come osserva Francesco Saverio Trincia, è proprio a partire da questa mancata duplicazione del cosciente che osserviamo gli esiti contrastanti tra l'epistemologia freudiana e quelle filosofie della coscienza, come la fenomenologia husserliana, che si limitano a segnalare una distinzione fra tetico e non tetico: «mentre l'assurdità dell'ipotesi della moltiplicazione orizzontale delle coscienze conduce Freud all'ammissione dell'inconscio, il rifiuto di quella moltiplicazione della coscienza [...] conduce Husserl al rifiuto dell'ipotesi che si dia un contenuto inconscio della coscienza e al ribadimento della natura originariamente conscia di ogni contenuto» Trincia (2008, 72).

⁴ Melandri (1983, 58).

⁵ Merleau-Ponty (2015, 160).

⁶ «Non è forse avvertibile che già un Lévi-Strauss, suggerendo l'implicazione delle strutture del linguaggio e di quella parte delle leggi sociali che regola l'alleanza e la parentela, conquista già il terreno stesso in cui Freud situa l'inconscio?» Lacan (2002, 278).

⁷ Maurizi (2012, 146).

⁸ Ibidem.

che accompagna l'egogenesi, mostrando il carattere di radicale passività in cui l'io incorre nel suo processo costitutivo. Al di là di un io inteso come istanza autonoma e unitaria, Lacan ha posto dunque la sua attenzione sul carattere formante e coercitivo di quelle identificazioni che gli garantiscono una coesione immaginaria, ed è a partire dall'azione morfogena di queste identificazioni che vediamo emergere, con Lacan, il loro rivestimento significante. È lo stesso piano speculare, infatti, a essere preceduto da uno sfondo simbolico che ne filtra le immagini. Così, dalla fissazione rispetto a una *Gestalt* passiamo all'ipostatizzazione del soggetto in un significante che «producendosi nel campo dell'Altro, fa sorgere il soggetto come sua significazione. Ma non funziona come significante se non riducendo il soggetto in corso a non essere più che un significante e pietrificandolo con lo stesso movimento con cui lo chiama a funzionare e a parlare come soggetto»⁹. Da qui, a partire dalla funzione costitutiva del linguaggio scomposto nelle sue formazioni elementari, si configura uno strutturalismo lacaniano che rischia di apparire come una sorta di riduzionismo simbolico, dal momento che ci mostra un soggetto deflazionato, ridotto a una combinatoria di significanti e in balia del loro slittamento metonimico.

Abbiamo dunque un soggetto introdotto al mondo dalla stessa sanzione simbolica che lo separa irrimediabilmente da sé, assoggettandolo a una dimensione linguistica che lo trascende, il che ci presenta il lato probabilmente più evidente dell'alienazione presa in esame dalla psicoanalisi, e in particolare dalla psicoanalisi lacaniana. Così evidente da mettere in ombra il versante inevitabilmente sociale di un'alienazione refrattaria alla dinamica speculare quanto alla formazione significante. Unadimensione, quella dell'affetto, che fora la catena discorsiva pur non staccandosi da una mediazione simbolica, e che comprime l'io più che oggettivarlo a un'immagine ipnotica. Si tratta di un elemento restio ad essere contornato teoricamente. Sappiamo infatti che è una delle due componenti della rappresentazione psichica della pulsione, la sua componente "energetica", ma appena cerchiamo di avvicinarlo concettualmente questo ci sfugge. Freud stesso nota la difficoltà di delineare teoricamente l'affetto e, dunque, lo statuto affettivo dell'angoscia: «noi la chiamiamo uno stato affettivo, benché non sappiamo neppure cosa sia un affetto»¹⁰. In fondo, non possiamo che accogliere con una certa confusione quel cortocircuito che sottrae al soggetto i suoi riferimenti abituali: la sua configurazione topica e la sua collocazione discorsiva. Allora, se l'angoscia è l'irruzione dell'opacità pulsionale nella superficie narcisistica, ciò che essa ci mostra è l'impossibile sussistenza dell'ego rispetto a sé stesso, il suo essere etero-costituito non solo a partire dalla trascendenza simbolica dei *faits sociaux*, ma altresì a partire dagli affetti, che al pari di questi ultimi s'impongono "come se fossero cose".

Qui il sociale e il pulsionale s'incontrano nella loro exteriorità rispetto alla psiche, il che ci permette d'intendere l'angoscia, in termini adorniani, come un momento materiale, «oggettività che pesa sul soggetto»¹¹, sebbene non integrabile nelle coordinate epistemologiche che permettono la nostra esperienza dell'oggetto. Non vogliamo con questo postulare un in sé all'interno del soggetto, ma isolare il risvolto somatico di un'oggettualità "non spiritualizzabile" al fine di attribuirgli, come direbbe Adorno, il suo primato. Esso è infatti il vero motore dinamico di una coscienza che non può che respingerlo in quanto sua contraddizione attiva. In questo senso, per tracciare una teoria della soggettivazione è necessario passare previamente dall'entificazione di un corpo che va incontro a undestituirsi della sua trascendenza, ed è proprio da questo lato che riscontriamo un primato: «fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto»¹².

Troviamo così nella vita psichica, grazie all'affetto, l'ineludibilità di uno scontro con un polo oggettuale, ed è in questi termini che la psicoanalisi può dirsi materialista, allontanandosi dal realismo, che vorrebbe quietare il non-identico nella materia con la pretesa di avercela a portata

⁹ Lacan (2003, 203).

¹⁰ Freud (1981, 61).

¹¹ Adorno (2013, 18).

¹² Ivi (165).

di mano, per dirigersi verso il “reale”, materialità inquieta che non si concede aprioristicamente al soggetto. Grazie a questo registro coniato da Lacan intravediamo un'affinità tra la psicoanalisi e i risultati gnoseologici di Adorno, registro che lo psicoanalista francese denota spesso nei termini di un resto o di uno scarto, proprio per segnalare la posteriorità, il suo non poter essere “presente”. La sua temporalità è assimilabile alla *konstante kraft* dell'insistenza pulsionale, il costante ripetersi di un incontro mancato, ciò che torna sempre «in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la *res cogitans*, non lo incontra»¹³. Ma non c'è nessuna apprensione diretta e “positiva” di questa realtà residuale, dato che non vi è alcuna omogeneità assoluta tra questo reale e le reti significanti del nostrouniverso simbolico. È solo in quanto resto di tale universo che possiamo postulare un reale, il che vuol dire che per contornarlo bisogna attraversare l'«insistenza dei segni a cui ci vediamo comandati dal principio di piacere»¹⁴.

Ciò significa, in termini adorniani, che il linguaggio non è solo una barriera che c'impedisce di giungere al non-identico, ma che è solo dal suo interno che possiamo tastarne i limiti. È solo a partire dal linguaggio che il non-identico può essere esperito: esso non è muto, ma «comunica con ciò da cui il concetto lo divide. È opaco solo per la pretesa totalizzante dell'identità a cui oppone resistenza. Come tale tuttavia è alla ricerca del suono. Grazie al linguaggio esso si scioglie dal bando della sua ipseità»¹⁵. In questo modo possiamo rifiutare due concezioni opposte ed entrambe svianti: un reale che è tale solo in quanto “instaurato” dal simbolico e un sostrato neutro – da sempre presente – indifferente rispetto ad ogni supporto significante, il quale non potrà che aggirarlo e ricoprirlo.

§2. Verso la Dialettica

L'opera di Adorno è piena di echi freudiani. Lo vediamo in una consapevole operazione di salvaguardia teorica – ad esempio ne *La psicoanalisi revisionistica* – come nell'utilizzo esplicito o implicito di vari assunti metapsicologici. In particolare, ci interessa il ricorrere di questi assunti nella *Dialettica negativa*, dove l'intera trattazione di Adorno sul “momento somatico” poggia sulla tesi psicoanalitica che vede nella coscienza un'«energia pulsionale deviata»¹⁶. Adorno non fa che riproporre questa tesi, ponendo come soggetto la ragione – «svilupata geneticamente dall'energia pulsionale come sua differenziazione»¹⁷ – l'io – «deviato dall'energia libidica diffusa»¹⁸ – o, appunto, la coscienza. Insomma, Adorno fa sua la visione freudiana sulla genesi dell'io, non solo per integrarla in questa sede alla sua critica dell'antinomia kantiana¹⁹, ma per rintracciare la naturalità obliata dalla ragione, la quale, come leggiamo nella *Dialettica*, «è naturale in quanto energia psichica deviata a scopi di autoconservazione»²⁰. Una “coazione naturale” che pur imponendosi è destinata al misconoscimento, lasciando alla ragione la possibilità di una riflessione sulla propaggine solidificata di questa coazione, ovvero l'io in quanto apparato del pensiero identificante (*identifizierendes Denken*).

Per Adorno, possiamo scorgere in questo rispecchiamento la pressione del polo oggettivo: «il costante, il permanente, l'impenetrabile dell'io è mimesi di quell'impenetrabilità del mondo

¹³ Lacan (2003, 49).

¹⁴ Ivi (52).

¹⁵ Adorno (2013, 147).

¹⁶ Adorno (2013, 237).

¹⁷ Ivi (206).

¹⁸ Ivi (243).

¹⁹ È in fondo lo stesso Freud di *Al di là del principio del piacere* a porre il problema della nascita della coscienza in «polemica con il teorema di Kant» Freud (1976, 49) collocandosi a pieno titolo fra quei riferimenti teorici che serviranno ad Adorno e Horkheimer per tracciare una preistoria della soggettività.

²⁰ Adorno (2013, 258).

esterno per la coscienza percettiva, che la coscienza primitiva ha avvertito»²¹. Il permanere dell'io, conseguente al principio d'identità, sarebbe dunque ricalcato sull'imporsi di un'opacità esterna e compatta, al contempo motore e modello dell'entificazione dell'istanza egoica. Ora, questo elemento non integrabile sfugge alla coazione identificante, dal momento che questa si è sviluppata sotto la sua pressione, ma ciò non significa che siamo di fronte a due linee che corrono parallelamente. È infatti la stessa coscienza ad essere abitata da un momento materiale pur non potendolo intendere se non come qualcosa di esterno, e la prova di questa convivenza è anzitutto la possibilità di esperire una resistenza al principio identificante: «unicamente se è a sua volta anche non io, l'io si rapporta al non io»²². In questo senso, scorgiamo un processo dialettico che la coscienza traduce automaticamente in una contrapposizione fra esterno e interno, ed è qui che la trattazione adorniana si avvicina alla teoria psicoanalitica degli affetti. Infatti, ogni volta che quest'ultima cerca di descrivere il suo oggetto non può che ritornare su una simile contrapposizione. È ciò che vediamo emblematicamente nel caso della rimozione, che per Freud «corrisponde a un tentativo di fuga dell'Io di fronte alla libido percepita come pericolo»²³.

Questo pericolo libidico presenta molte assonanze col non-io che secondo Adorno abita la coscienza. Collegamento suggerito dallo stesso filosofo francofortese laddove sembra descrivere l'«impulso» prendendo come modello la pulsione freudiana. Similmente al *Trieb* l'impulso rappresenta infatti il perfetto punto d'incontro fra psichico e somatico, in quanto «rudimento di una fase in cui il dualismo di mentale ed extramentale non era ancora per niente stabilizzato»²⁴. Ma soprattutto, per Adorno come per la psicoanalisi, questo elemento che «oltrepassa la sfera della coscienza alla quale però anche appartiene»²⁵ non può che presentarsi come un fattore invasivo. Abbiamo allora un movimento dialettico: l'autorappresentazione dell'io si struttura a partire da questa pressione esogena/endogena, al contempo, l'io si trova non solo impossibilitato a convivere con questa istanza ma è costretto a figurarsela secondo un modello «topico», ovvero come il debordamento esterno/interno di un limite.

Nei testi freudiani assistiamo continuamente a questo tipo di rappresentazioni, come in *Al di là del principio di piacere*, con la famosa «vescicola» proposta da Freud per rendere un'immagine elementare dell'organismo vivente da cui si genererà l'apparato psichico. Anche in questo schema elementare troviamo una separazione fra interno ed esterno. Separazione al contempo topica ed economica, dal momento che non abbiamo semplicemente un dentro e un fuori, ma una sostanziale discontinuità energetica fra le due dimensioni, il che ci mostra la più semplice rappresentazione di un sistema retto dal principio di piacere: il compito costante di questo organismo minimo, di questa vescicola, sarà di «restaurare la sua forma, intendendo con questo non una certa forma (ovoide o cubica), ma il fatto di avere una forma. Essa cerca dunque di restaurare il suo limite, di richiudersi, di cicatrizzarsi. E ritrovare la sua forma è la stessa cosa che ritrovare il suo livello energetico di base»²⁶. Questa rappresentazione semplice e indicativa, che per Freud dovrebbe testimoniare il momento germinale della coscienza, si pone a metà fra un organismo e un sistema psichico, presentandoci contemporaneamente il limite del corpo e quello dell'io.

Ma nel momento in cui passiamo dalla vescicola a un apparato psichico «formato» – e quindi da una rappresentazione all'altra, seppur di qualcosa che ci concerne maggiormente – incontriamo una difficoltà nel situare l'esterno, ciò che minaccia potenzialmente questa omeostasi topica ed energetica. Ora il «fuori» è un esterno-interno, un pericolo pulsionale immanente percepito come estraneità radicale, il che ci riporta a quel momento materiale presente nel soggetto segnalato da Adorno. Ma è solo sottraendo questo pericolo pulsionale ad ogni equivoco adattivo o biologizzante che possiamo intersecare il percorso adorniano, osservando questo particolarissimo affetto alla

²¹ Ivi (162).

²² Ivi (181).

²³ Freud (1978, 369).

²⁴ Adorno (2013, 204).

²⁵ Ibidem.

²⁶ Laplanche (2022, 53).

luce del non-identico.

§3. Quale pulsione? Quale angoscia?

Una certa lettura biologizzante della teoria pulsionale vorrebbe situare la psicoanalisi alla stregua di una “morale naturale”, di una “pastorale”, la cui dimensione «non è mai assente nelle civiltà, e non manca mai di offrirsi come rimedio al suo disagio»²⁷. Lettura suggerita in diversi episodi dallo stesso Freud, come leggiamo in *Al di là del principio di piacere*, dove tratteggia con entusiasmo le analogie tra la sua scoperta e quella di Weissmann²⁸, arrivando a definire la sua teoria pulsionale un “corollario dinamico” della teoria morfologica del biologo tedesco. Eppure, abbiamo molteplici elementi per definire una sostanziale dissimmetria fra l’universo pulsionale e un presunto *telos* organico.

Anzitutto, come ha spesso sottolineato Lacan, bisogna soffermarsi sulla “parzialità” delle pulsioni, sul loro essere «parziali rispetto alla finalità biologica della sessualità»²⁹. In questo senso, se il campo della sessualità si dispiega solo tramite pulsioni “parziali”, viene squalificato un presunto adeguamento istintuale che farebbe combaciare la sessualità col bisogno: l’“obiettivo” pulsionale sarà allora quello della ripetizione, del ritorno rispetto a un circuito, e non della finalità riproduttiva, della «totalizzazione biologica della funzione»³⁰. Inoltre, non possiamo assimilare gli stadi libidici a una pseudo-maturazione naturale, dato che questi assumono il loro ordine e la loro disposizione grazie alla castrazione e alla sua insita retroattività. Non vi è dunque uno sviluppo ordinato della cosiddetta genitalità, poiché le stesse tappe che ci condurrebbero a essa sono altresì scomposte, organizzate solo in un secondo tempo e, appunto, per retroazione.

Non bisogna infine dimenticare il fattore rappresentativo della pulsione, che discosta l’epistemologianegativa di Freud tanto da un meccanicismo naturalistico quanto dall’inconscio prepsicoanalitico. Come sottolinea Ricoeur:

l’investigazione freudiana non si perde in un realismo dell’inconoscibile perché rinuncia a cogliere l’essere delle pulsioni e resta nei limiti delle rappresentazioni coscienti ed inconscie della pulsione; il suo inconscio, a differenza di quello dei romantici, è essenzialmente conoscibile, perché i “rappresentanti rappresentativi” della pulsione sono ancora dell’ordine del significato ed omogenei di diritto al campo di dominio della parola³¹.

Arriviamo così al punto che ci preme maggiormente, dal momento che senza il fattore rappresentativo non potremmo comprendere neanche il lato “energetico” delle pulsioni, ovvero l’affetto, così come non potremmo comprendere l’angoscia, l’affetto più “elementare”, il più vicino al somatico e, proprio per questo, il più esposto a un’interpretazione biologizzante. Possiamo infatti notare come tra i diversi elementi che dividono le teorizzazioni freudiane sull’angoscia, l’insistere di Freud sui contenuti rappresentativi, ovvero sulla mancata elaborazione psichica di una tensione energetica, costituisce sicuramente un punto fermo. Al riguardo, Freud si discosta ben presto da una teoria della nevrosi d’angoscia strettamente fisiologica, visibile ad esempio negli scritti di Wilhelm Reich, dove la risoluzione della nevrosi è perseguibile scavalcando i fattori repressivi che ostacolano il soddisfacimento sessuale. Per quanto riguarda Freud, troviamo qualcosa di simile nell’Abbozzo B del 1893³², ma fin dagli stessi scritti inviati a Fliess emerge il tema della rappresentazione, spostando

²⁷ Lacan (2008, 104).

²⁸ «Fu Weissmann a introdurre il concetto di divisione della sostanza vivente in una parte mortale e in una parte immortale. La parte mortale è rappresentata dal corpo nel senso stretto del termine – dal “soma” – il solo soggetto a morte naturale. Viceversa, le cellule germinali sono virtualmente immortali, in quanto atte, date certe condizioni favorevoli, a svilupparsi in un nuovo individuo, o, per dirla diversamente, a circondarsi di un nuovo soma» Freud (1976, 73).

²⁹ Lacan (2003, 171).

³⁰ *Ivi* (174).

³¹ Ricoeur (2007,121).

³² «Da ciò che ho detto si ricava la completa prevenibilità delle nevrosi, ma anche la loro completa incurabilità. Il compito

una profilassi medica tesa a scavalcare i fattori repressivi verso una terapia “storica” che vede nell’angoscia il sostituto somatico di una rappresentazione assente. Già in questo periodo, con l’elemento simbolico della rappresentazione psichica, abbiamo dunque una teoria incompatibile con quella *puramente* fisiologica di Reich.

Insomma, a Freud risulta chiaro, e molto presto, che per scongiurare la crisi d’angoscia non è sufficiente garantire la scarica dell’accumulo energetico attraverso l’orgasmo. Ma i problemi non finiscono qui. È proprio all’interno dei testi freudiani, infatti, che le cose si complicano, chiedendoci per certi versi di prendere parte, vagliando criticamente le innovazioni che un testo fondamentale come *Inibizione, sintomo e angoscia* ha apportato a ciò che l’ha preceduto, dividendo una prima teoria dell’angoscia da una seconda. Seconda teoria che, come ha osservato Jean Laplanche, risulta al contempo più funzionale – «poiché Freud si sforzerà molto di più di ritrovare una certa funzione per l’angoscia, di trovarle, possiamo anche dire, una utilità»³³ – e più “oggettiva” – facendo «dell’angoscia nevrotica la ripetizione di un pericolo o di una reazione ad un pericolo oggettivo»³⁴.

Freud ci consegna dunque, con questo saggio del 1926, una teoria per certi versi “adattiva”, a partire dal ruolo primario che assume la *Realangst* (angoscia di fronte a una situazione “reale” di pericolo) rispetto alla *Triebangst*. Ma nel momento in cui la tesi adattiva viene ad imporsi il rapporto fra paura (*Furcht*) e angoscia (*Angst*) si problematizza, nel senso che siamo costretti ad attribuire un primato a uno dei due affetti:

l’angoscia, quella dell’essere umano, è una antica paura un tempo utile e poi diventata inadeguata, tranne per il fatto che ha cercato secondariamente un nuovo oggetto o un nuovo pericolo come pretesto? Oppure l’angoscia – inadeguata rispetto ad un pericolo reale, qualunque essa sia – potrebbe essere il fenomeno primario?³⁵

Non possiamo più limitarci a prendere atto di una distinzione fondata sul criterio del rapporto con l’oggetto, così come leggiamo nell’*Introduzione alla psicoanalisi*³⁶ e come troviamo ribadito in *I.S.A.*³⁷, ma dobbiamo interrogarci sulla loro relazione a partire dall’elemento adattivo. Ora, se a livello ontogenetico è lo stesso Freud dell’*Introduzione* a squalificare la tesi di una paura adattiva presente fin dall’infanzia, con *I.S.A.* s’impone la ricerca di un pericolo “reale” all’origine dell’angoscia, il che porterà la costruzione freudiana a strutturarsi attorno all’angoscia di castrazione. Ogni angoscia diventerà allora la ripetizione/riproduzione di un pericolo esterno, il timore dell’evirazione. Esemplare, a riguardo, il ritorno di Freud in questo testo sulle zoofobie del piccolo Hans e dell’uomo dei lupi:

Già in passato ho attribuito una volta alla fobia il carattere di una proiezione, dal momento che essa sostituisce un pericolo pulsionale interno con un pericolo percettivo esterno. Ciò porta il vantaggio che dal pericolo esterno ci si può proteggere mediante la fuga, ed evitando la percezione, mentre non c’è fuga che serva contro il pericolo che sorge dall’interno. La mia osservazione non era sbagliata, ma rimaneva alla superficie. La pretesa pulsionale non è infatti un pericolo in sé stessa, ma solo in quanto

del medico si concentra così unicamente sulla profilassi. La prima parte di questo compito, cioè il prevenire il trauma sessuale del primo periodo, coincide con la profilassi contro la sifilide e la gonorrea, poiché questi sono i pericoli che minacciano chi rinuncia alla masturbazione. L’unico sistema sarebbe autorizzare il libero rapporto sessuale fra la gioventù maschile e le ragazze in stato libero: ma a ciò si può ricorrere solo se vi sono innocui metodi antifecondativi» Freud (1963, 63).

³³ Laplanche (2022, 61).

³⁴ *Ivi* (63).

³⁵ Laplanche (2021, 12).

³⁶ «Evito di addentrarmi più a fondo nel quesito se il nostro uso linguistico intenda designare con “angoscia”, “paura”, “spavento” la stessa cosa o cose chiaramente differenti. Penso solo che “angoscia” si riferisce allo stato e prescinde dall’oggetto, mentre “paura” richiama l’attenzione proprio sull’oggetto» Freud (1978, 356).

³⁷ L’angoscia «possiede un carattere di indeterminatezza e di mancanza d’oggetto; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura» Freud (1981, 96).

porta con sé un vero pericolo esterno, quello della castrazione³⁸.

Da qui sarà possibile discriminare fra un'angoscia adeguata (*Zweckmässig*) e un'angoscia inadeguata. Adeguata, in quanto adattiva, sarà l'angoscia che risponde a un pericolo reale esterno, così come l'angoscia-segnale autoprodotta dall'io, vera erede di tale funzione adattiva. Inadeguata sarà invece l'angoscia automatica, l'inutile debordamento pulsionale che coglie l'io impreparato.

Con Laplanche, condividiamo lo scetticismo verso questa deriva funzionale, dal momento che mette in secondo piano l'intrinseca pericolosità della pulsione. Scetticismo che ci avvicina, per certi versi, alla posizione di Winnicott, che vede nell'angoscia di castrazione una sorta di deviazione rispetto a un'angoscia primigena: «fear of castration by the rival father becomes welcome as an alternative to the agony of impotence»³⁹. Ma invece di situare questa “*agony of impotence*” in un'altra situazione primordiale di pericolo, ad esempio nel trauma della nascita (soluzione rigettata dallo stesso Freud), ci concentriamo sull'intrinseco legame di pulsione e oggettivazione, sull'angoscia in quanto «affetto che sorge quando il soggetto incontra la pulsione e si ritrova a esserne oggetto»⁴⁰. L'angoscia di castrazione sarebbe allora secondaria rispetto all'angoscia pulsionale in quanto sua elaborazione simbolica. È interessante, a questo punto, vedere come Laplanche scombini la gerarchia a cui giunge Freud con *I.S.A.*, questionando lo statuto del pericolo all'origine dell'angoscia:

il problema sarà sapere quale sia questo pericolo e se sia oggettivabile al di fuori dell'angoscia, il che ci porterà a domandarci se l'angoscia, al limite, non sia apprensione del pericolo... costituito dall'angoscia stessa in quanto sviluppo. L'angoscia-preparatoria sarebbe preparazione e prevenzione contro l'angoscia-sviluppo-e-debordamento, quella che in fin dei conti sfocia nello spavento. Questo è un altro aspetto della distinzione tra “angoscia-segnale” e “sviluppo d'angoscia” (oppure “angoscia automatica”). E ci si può domandare se vi sia ancora altro da cercare dietro l'angoscia automatica o se questa non sia il culmine, l'“omega”, di ogni pericolo⁴¹.

L'omega di ogni pericolo sarebbe dunque un corpo che si trova oggetto della pulsione non potendola integrare in alcun funzionamento. Oggettivazione che la teoresi lacaniana ha associato al carattere di taglio insito alla struttura dell'oggetto *a*, in quanto «separazione di un pezzo di corpo che si stacca dal corpo e di cui appunto il corpo è oggetto»⁴². Abbiamo dunque, per Lacan, un'irruzione pulsionale che si presentifica tramite la separazione degli oggetti *a*⁴³, lembi di reale che si “prelevano” autonomamente, donandoci un referente corporeo di ciò che lo psicoanalista francese indica nel suo celebre schema della divisione. Ed è a partire da questo resto sacrificato all'azione simbolica che gli oggetti freudiani vengono ripresi da Lacan, nel suo decimo seminario, in quanto oggetti *a*, portando la castrazione ad assumere il suo valore in quanto fenomeno separativo⁴⁴ e facendo precedere

³⁸ Ivi (55-56).

³⁹ Winnicott (1990, 44).

⁴⁰ Pagliardini (2016, 36).

⁴¹ Laplanche (2022, 65).

⁴² Ibidem.

⁴³ Rispetto ai quali è lo stesso attributo d'oggetto a essere sviante, dal momento che parliamo di qualcosa che «sfugge alle leggi dell'estetica trascendentale» Lacan (2007, 45).

⁴⁴ Tesi a cui sembra avvicinarsi anche Freud in *I.S.A.*, mettendo in relazione la castrazione al frazionamento degli oggetti parziali: «l'evirazione è in un certo modo rappresentabile grazie all'esperienza quotidiana della separazione dal contenuto intestinale, nonché alla perdita del seno materno, così com'è stata vissuta durante il divezzamento»⁴⁴. Fino ad equiparare l'evirazione con la separazione dall'organismo materno: «la sottrazione di questo membro equivale più o meno a una nuova separazione dalla madre» Freud (1981, 59). Eppure, Freud finisce per sussumere il frazionamento sotto al modello della castrazione, sarà dunque la separazione a richiamarsi alla castrazione e non la castrazione a prendere il suo valore in quanto fenomeno separativo. Al contrario, nel decimo seminario di Lacan, è il fallo “organo” a divenire centrale, un fallo designificato, che da simbolo della castrazione viene a denotare una componente anatomica: «si tratta della detumescenza che colpisce questo organo nel momento del suo godimento» Miller (2006, 44). «l'organo che, nell'uomo, si negativizza esso stesso nella sua operazione copulatoria» Ivi (45). Portare la causa castratrice a livello corporeo significa testimoniare come l'angoscia di castrazione non veda il suo agente principale in qualcosa d'esterno, in un

l'interdizione edipica da una limitazione inerente al principio di piacere. In questo modo, Lacan indica una congiuntura fra sociale e pulsionale per certi versi anticipata da Freud, quando nel *Disagio della civiltà* riconosce la natura pulsionale del Super-io pur non cadendo in una posizione kleiniana, per cui la coscienza morale avrebbe la sua genesi in una fase pre-edipica, dal momento che «anche i primissimi oggetti incorporati contribuiscono a costituire il fondamento del Super-io o concorrono a far parte della sua struttura»⁴⁵. Per Freud, la dinamica pulsionale in quanto tale non determina il sorgere della coscienza morale, ma è piuttosto l'energia che alimenta la severità del Super-Io attraverso la rinuncia pulsionale, instaurando così una complementarità tra fonti interne ed esterne:

Qui interviene finalmente un'idea assolutamente tipica della psicoanalisi ed estranea al pensiero comune. Essa è di tal genere che ci fa capire perché la questione ci appaia necessariamente tanto confusa e oscura. Dice infatti che in principio la coscienza morale (più precisamente, l'angoscia che poi diventa coscienza) è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. *Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza morale*, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e l'intolleranza e se solo potessimo meglio armonizzare tutto questo con quello che già sappiamo sulla storia dell'origine della coscienza morale, saremmo tentati di giungere al seguente paradosso: la coscienza morale è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza morale, la quale, poi, esige ulteriori rinunce⁴⁶.

In questo testo la soluzione freudiana sarà quella di un compromesso: «ciò significa che nella formazione del Super-Io e nel sorgere della coscienza morale convergono fattori costituzionali innati e influssi ambientali del mondo reale»⁴⁷. Così, l'interdizione edipica e la minaccia della castrazione opererebbero parallelamente all'intensità dell'attacco pulsionale, in una soluzione complementare che non permette di stabilire kleinianamente un primato pulsionale rispetto alla normatività simbolica dell'edipo, ma che apre piuttosto a una visione dialettica.

§4. Lo Schmerz e la mimesi

La psicoanalisi ha sempre posto l'irriducibilità dell'affetto alla storia individuale, riportandolo piuttosto alla specie, ciononostante, non è in quanto scandalo filogenetico in seno all'individuo che l'affetto può indicare il valore sociale della teorizzazione psicoanalitica, ma in quanto elemento dinamico di rottura di ogni topica, laddove «ogni topica è legata all'immaginario, vale a dire al modo in cui un Io si figura (*si figura-essere*) come un tutto, come *il tutto*»⁴⁸. Questa metapsicologia messa «alla prova» dall'angoscia si avvicina per molti aspetti alla revisione di Adorno rispetto alla nozione kantiana di libertà uscita dalla terza antinomia. In entrambi i casi, siamo costretti a mantenere un punto di rottura dinamico rispetto a un piano «metapsicologico»: ogni nostra rappresentazione di un'unità egoica che vuole, si protende, sussume a sé e «sintetizza», sorge dal suo opposto, allora, tanto il concetto di libertà quanto il suo sentimento devono la loro autonomia al polo oggettivo sul quale si sono plasmati. In questo senso, un'azione che si staglia da un piano neutro, disimplicata da qualsiasi condizionamento, è automaticamente consegnata all'ideologia perché immemore della sua natura dialettica. Così per Kant, per cui un'azione è libera nel momento in cui può dirsi indipendente da una costrizione materiale. Ma in questo modo, serrando quel tritico di volontà, coscienza e libertà al riparo dall'eteronomia, «la libertà sfocia nell'invariante uguaglianza a se stessa della ragione»⁴⁹. È

«Altro che proferisce minacce» Ivi (55). Approdiamo così a quella che Colette Soler ha definito una «naturalizzazione della castrazione». Ma una naturalizzazione della castrazione implica una limitazione «naturale» al godimento, un passaggio dall'interdetto a una perdita automatica.

⁴⁵ Klein (1978, 302).

⁴⁶ Freud (2012, 263).

⁴⁷ Ivi (265)

⁴⁸ Laplanche (2022, 72).

⁴⁹ Adorno (2013, 212).

questa la contraddizione che troviamo nel soggetto trascendentale kantiano: laddove questo pretende di smarcarsi dal non-identico tramite una "libertà" depurata da ogni intoppo naturale, esso non fa che prolungare un modello naturale fondato sull'autoconservazione.

Allora, per non restare prigioniero della sua compulsione sintetica, lo schema kantiano ha bisogno d'altro, di un momento somatico «razionalmente mediato e qualitativamente diverso dalla ragione»⁵⁰, qualcosa che lo stesso Kant aveva parzialmente intravisto con la "spontaneità". Ma in lui, questo momento viene inteso come qualcosa di addizionale, privato del suo fondamentale valore gnoseologico. Valore inteso non solo in termini dialettici, per cui «la libertà è concepibile soltanto nella negazione determinata della corrispondente figura concreta dell'illibertà»⁵¹, ma in un senso "rivelativo" tipico dell'affetto psicoanalitico, in quanto «sguardo sul corpo commosso»⁵² che segnalala non proprietà di quest'ultimo da parte della coscienza. Sia Adorno che la psicoanalisi hanno colto l'oblio necessario, da parte della ragione, di questo momento somatico, che «spodesta l'idea guida della gnoseologia di costituire il corpo come legge della connessione di sensazioni e atti»⁵³. Oblio necessario, dunque, alla genesi stessa della coscienza, che pure deve la sua facoltà sintetica a partire dalla resistenza imposta da tale momento.

Così, il dato materiale presente nel soggetto non può che rivelarsi tramite delle incursioni, delle scariche, emergendo da un polo negativo fecondo sebbene esorcizzato. È questo, in fondo, che la psicoanalisi ha scoperto nel dolore. Qualcosa di diverso dall'*Unlust*, puro gioco di equivalenze tra livelli energetici, laddove lo *Schmerz* necessita un riferimento topico al corporeo, al limite e alla possibilità di una sua effrazione traumatica. Si badi bene che in termini psicoanalitici, a questo punto, non avrebbe molto senso discriminare tra un limite corporeo e un limite psichico, è questa la grande lezione del registro immaginario postulato da Lacan: nella loro funzione di protesi immaginaria, il guscio del corpo e quello dell'io si sovrappongono. Ma attraverso questa irruzione di energia incontrollata, "non legata", che minaccia di incrinare l'omeostasi immaginaria, emerge un corpo differente, un corpo pulsionale che s'impone attraverso una scarica interna/esterna. Il dolore di questa scarica è sentito, per così dire, in negativo, tramite quel *quantum* energetico che oltrepassa il controinvestimento attivato dall'io, reazione tardiva e posticcia di un corpo impreparato alla rottura del suo schermo narcisistico.

Così, il soggetto viene affetto da quell'oggettività che gli è immanente e che non può percepire se non come esteriore, e il merito di Adorno, a riguardo, è di aver colto il rapporto dialettico fra il sentimento "interno" di una costrizione materiale e l'assimilazione esterna dell'eterogeneo: «il dolore è la manifestazione "nel" soggetto della mutilazione che è primariamente dell'oggetto, della violenza da lui compiuta nei confronti di ciò che non rientra nella sfera del suo dominio razionale che procede per identità»⁵⁴. Qui, due elementi apparentemente inconciliabili si toccano, ciò che per il soggetto dovrebbe essere il suo proprio e un materiale esterno, opaco e non integrabile. Sotto questa luce, quella coazione pulsionale costrittiva che rivela un corpo passivo e agito, è al contempo fuga dall'automatismo inerente al principio di piacere. Una costrizione, certo, ma liberatrice, nel suo mostrare l'"altro" dall'identità che il soggetto ospita contro sé stesso.

La violenza interna di questa coercizione è una causalità riflessa, «elettivamente affine agli oggetti in quanto sentore di ciò che essi subirono dal soggetto»⁵⁵. È dunque attraverso il dolore in quanto causalità riflessa che troviamo un'affinità con l'oggettuale, e non grazie a una deliberata scelta del soggetto di interrompere la sua attività identificante. Una simile questione ha probabilmente la sua corrispondenza, in termini psicoanalitici, nella critica mossa da Laplanche alla funzione assunta dall'io in *Inibizione, sintomo e angoscia*. Infatti, se quando Freud scrive questo testo gli è chiaro chesia l'io ad essere a tutti gli effetti la sede dell'angoscia, il dato

⁵⁰ Ivi (205).

⁵¹ Ivi (206).

⁵² Green (1974, 180).

⁵³ Adorno (2013, 174).

⁵⁴ Benini (2012, 94-95).

⁵⁵ Adorno (2013, 242).

problematico emerge nel momento in cui non si limita a denotare l'io quale luogo dell'attacco pulsionale, ma a ritenerlo esso stesso, con l'idea di un'angoscia-segnale, un auto-produttore d'angoscia. Allora, l'idea di un'angoscia che si produce dall'io e non solamente nell'io non può che denotare una sopravvalutazione di questa istanza: «sarebbe come concepire che la vedetta, per risvegliare la guarnigione della città, non abbia altro mezzo se non provocare essa stessa una piccola breccia nella muraglia»⁵⁶. Ma in questo modo, optando per una tesi adattiva, la teoria psicoanalitica perderebbe la *sua* via verso la causalità riflessa, rinunciando così alla natura mimetica dell'affetto.

È questa la natura mimetica «il contenuto di verità delle nevrosi»⁵⁷, ovvero il fatto «esse dimostrano internamente all'io la sua illibertà sulla base dell'estraneo all'io»⁵⁸. Estendiamo in questo modo, grazie alla *Dialettica negativa*, il nucleo sociale dell'affetto. La *Dialettica* si rivela in effetti necessaria ai fini di tale estensione per via di un limite intrinseco alla psicoanalisi. Quest'ultima, come nota Adorno ne *La psicoanalisi revisionistica*, raggiunge la sua verità sociale perseverando in un ambiente angusto e apparentemente scollegato dall'interazione dei fatti psicologici e sociali. Da qui le sue critiche: «l'analisi non deve avere come oggetto la dinamica delle pulsioni interna all'individuo atomisticamente isolata, ma piuttosto il processo della vita sociale nella sua totalità»⁵⁹. Ma è proprio nel prendersi carico della specializzazione delle sue ricerche che Freud tocca «l'essenza della socializzazione», dal momento che non ignora l'impossibilità di un'unità organica nella psiche comenella società⁶⁰. Al contrario, Karen Horney – bersaglio privilegiato di Adorno, a cui potremmo aggiungere la totalità dei risultati revisionisti dell'*ego psychology* – trascurando la dinamica pulsionale a favore dell'«ambiente», giunge a una totalità non solo creata a tavolino, ma non poi cosilontana dalla socializzazione descritta da Talcott Parsons.

«Tanto più profondamente la psicologia sonda le zone critiche all'interno dell'individuo, tanto più adeguatamente può venire a conoscenza dei meccanismi sociali che hanno prodotto l'individualità»⁶¹. È per questo che per osservare la portata sociale della psicoanalisi abbiamo scelto un tema così poco sociologico come l'affetto, ma è anche lo stesso motivo per cui la psicoanalisi necessita di un apporto dialettico, quello adorniano, che oltre a non esserle necessariamente immanente, è talvolta in aperta contraddizione con l'antropologia tratteggiata da Freud. In questi termini, l'immagine coercitiva della dinamica pulsionale sarebbe legata indissolubilmente al sociale, e «il contenuto di verità delle nevrosi» sarebbe quello di farci intendere come in un mondo soggetto al principio d'identità, l'unico modo di approcciare l'angoscioso dato materiale insito al soggetto è quello della coazione. Eppure, al contempo, l'affetto allontana il soggetto da un'altra coazione, quella della legalità, rivolto soggettivo di una società amministrata che rimuove il suo altro riducendolo a sé. In questo risiede la sua portata emancipatoria, nel suo alludere, sebbene in maniera impositiva, a un'«idea di libertà come possibilità di non identità»⁶². Solo attraverso quest'imposizione al contempo interna ed esterna, «questa estraneità che il soggetto si porta dietro e che storicamente nega, esso può conoscere l'estraneità dell'oggetto, in quanto si crea tra i due «un'affinità nella differenza, nel non-identico»»⁶³. Allora, la portata sociale dell'angoscia non può che derivare dal suo carattere mimetico, dal suo essere ponte fra due alterità.

⁵⁶ Laplanche (2022, 73).

⁵⁷ Adorno (2013, 199).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Adorno (1976, 14).

⁶⁰ «La separazione di sociologia e psicologia è errata e giusta insieme. Errata, poiché gira la rinuncia alla conoscenza della totalità che prescrive la stessa separazione; giusta nel senso che registra la scissione realmente avvenuta più intransigentemente dell'affrettata unificazione concettuale» Adorno (1976, 49-50).

⁶¹ Adorno (1976, 21).

⁶² Adorno (2013, 214).

⁶³ Benini (2012, 98).

Bibliografia

- Adorno T. W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it., *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi, 2013.
- (1972) *Soziologische Schriften. I*, Frankfurt am Main; tr. it., *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, 1976.
- Benini E. (2012), *Mimesis e corporeità. Saggio su Adorno*, Stamen.
- Freud S. (1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH; tr. it., *Lezioni sulla psicoanalisi*, Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- (1920), *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Wien, Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; tr. it., *Al di là del principio del piacere*, Roma: Newton Compton, Roma, 1976.
- (1926), *Hemmung, Symptom und Angst*; tr. it., *Inibizione, sintomo e angoscia*, Torino: Bollati Boringhieri, 1981.
- (1929) *Das Unbehagen in der kultur*; tr. it., *Il disagio della civiltà e altri saggi* Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- (1950), *Aus den anfangen der psychoanalyse. Briefe and Wilhelm Fliess, abhandlungen und notizien aus den Jahren 1887-1902*; tr. it., *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti 1887-1902*, Torino: Bollati Boringhieri, Torino, 1961.
- Green A. (1973), *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris: P.U.F; tr. it. Roma: Astrolabio, 1974.
- Klein M. (1935), *A Contribution to the Psychogenesis of Manic- Depressive States*, International Journal of Psycho-Analysis, 16; tr. it., *Contributo alla psicogenesi degli stati maniaco-depressivi in Scritti (1921-1958)* Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Lacan J. (1966), *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Scritti*, vol. I, a cura di G.B. Conti, Torino: Einaudi, 2002.
- (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)*, Torino: Einaudi, 2003.
- (1986) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino: Einaudi, 2008.
- (2004) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Torino: Einaudi, 2007.
- Laplanche J. (1980), *Problématiques I. L'angoisse*, Paris: Presses Universitaires de France; *L'angoscia. Problematiche I (1970-1973)* Milano: Mimesis, 2022.
- (1992) *La révolution copernicienne inachevée*, Paris: Aubier; tr. it., *Il primato dell'altro in psicoanalisi. La rivoluzione copernicana incompiuta 1967-1992*, Milano: Mimesis, 2021.
- Maurizi M. (2012), *L'io sospeso. L'immaginario tra psicoanalisi e sociologia*, Milano: Jaka Book.
- Melandri E. (1983), *L'inconscio e la dialettica*, Bologna: Cappelli Editore.
- Merleau-Ponty M. (2015), *L'institution, la passivité. Notes de course au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Miller J-A. (2005), *Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan*, LaCause freudienne, 59, 2005 tr. it., *L'angoscia. Introduzione al seminario X di Jacques Lacan*, Macerata: Quodlibet, 2006.
- Pagliardini A. (2016), *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Teramo, Galaad Edizioni.
- Ricoeur P. (1969), *Le Conflit des interpretations*, Paris: Éditions du Seuil; tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano: Jaka Book, 2007.
- Trincia F. S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- Winnicott D. W. (1990), *Human nature*, London: Routledge.