

Articoli/8:

La retorica che cura

Per un approccio retorico alla psicoanalisi*

Salvatore Di Piazza e Francesca Piazza

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 14/12/2014 Accettato il 10/02/2015

Abstract: The aim of this article is to look at *talking cure* as a typically rhetorical action. We refer in particular to the word's ability to relieve pain or even heal, a capacity already recognized in Greek thought, where the comparison of word and *pharmakon* was widespread. We intend to use the case of the healing word as an emblematic example of the continuity between natural dimension and institutional-cultural dimension. We believe that an investigation aiming to bring these aspects together can find a fruitful reference point in ancient Greek culture. The main advantage lies in our opinion in the fact that a series of dualisms, now so ingrained in modern culture as to be difficult to get over, had less weight in Greek culture. These include the ones between soul and body and between cognition and emotion. We will refer to the whole classical rhetoric and not, as more usually, only to *elocutio*'s components. Indeed, recovering all the conceptual richness of classical rhetoric allows us to consider it as an anthropological reflection and this approach makes the comparison between rhetoric and psychoanalysis more stimulating and productive.

Oceano: «Non lo sai che per il male dell'ira si hanno parole che curano?»
Prometeo: «Se è l'ora giusta per placare il cuore, senza fargli violenza quando è turgido»

(Eschilo, *Prometeo*: 376-379).

1. Quale retorica?

Obiettivo di questo articolo è guardare alla cura attraverso le parole (*talking cure*) come ad un'attività retorica nella quale è possibile rintracciare una forte continuità tra dimensione naturale e dimensione culturale-istituzionale. Da un lato, infatti, il curare può essere visto come un aspetto particolare del consolare, un atto linguistico proprio di tutti gli uomini in quanto parlanti; dall'altro, invece, la capacità di curare e guarire è legata anche a specifiche pratiche culturali più o meno istituzionalizzate, da cui può dipendere la stessa efficacia delle parole.

* Entrambi gli Autori hanno collaborato all'elaborazione generale dell'articolo. Salvatore Di Piazza ha curato in particolare i paragrafi 1 e 3, Francesca Piazza i paragrafi 2 e 4, il paragrafo 5 è stato redatto in comune.

Per fare questo è necessario chiarire a quale idea di retorica facciamo riferimento e per quali ragioni un approccio retorico a tali questioni può risultare proficuo. Va detto innanzitutto che faremo riferimento alla retorica classica nella sua interezza e non, come è più usuale, ai soli aspetti tropici del linguaggio. La diffusa tendenza a circoscrivere il rapporto tra retorica e psicoanalisi (o più in generale *talking cure*) alla teoria delle figure resta vittima di un approccio riduttivo alla retorica che impoverisce di fatto anche la stessa psicoanalisi. Per ragioni che non è possibile qui approfondire, la retorica ha subito nei secoli un processo di restrizione fino all'identificazione con una sola delle sue parti, quella che i latini chiamavano *elocutio*, quasi esclusivamente concentrata sulla nozione di figura o tropo¹. Tale restrizione ha avuto come principale conseguenza un generale impoverimento teorico della retorica con l'esclusione dal suo dominio della nozione di verità. Recuperare tutta la ricchezza concettuale della retorica classica consente invece di guardare ad essa come ad un luogo di riflessione antropologica rendendo più stimolante e produttivo il confronto con la psicoanalisi².

In questa ottica più ampia, che non circoscrive la retorica al solo contesto della persuasione, la cura realizzata attraverso la parola può essere considerata come una delle molteplici attività retoriche³. D'altra parte, ancora prima che la retorica prendesse la forma istituzionale di un sapere relativamente stabile, nella cultura greca la capacità della parola di alleviare il dolore o addirittura guarire, era già riconosciuta come emerge dal diffuso accostamento tra parola e *pharmakon*.

2. Parole che curano

Prendiamo le mosse proprio da questo accostamento. La scena del ferimento di Euripilo nel XV canto dell'*Iliade* mostra che esso era già presente nel mondo omerico:

Patroclo intanto, finché Troiani ed Achei
Combatterono sotto il muro, lontano dalle navi veloci,
Restò nella tenda del prode Euripilo,
*Lo confortava con le sue parole (logois), e sulla grave ferita
Spalmava farmaci lenitivi dei tremendi dolori*
(*Iliade*, XV, vv. 390-394)⁴.

Ai discorsi è qui chiaramente attribuita la capacità di confortare o, più esattamente, quella di procurare piacere, affiancando il potere lenitivo del *pharmakon* in senso stretto. Oltre a questa capacità di affiancare i farmaci, la parola può agire essa stessa come un *pharmakon* in un senso che non è puramente metaforico.

¹ Cfr. F. Piazza, *Linguaggio, persuasione, verità*, Roma 2004.

² Cfr. F. Piazza, *Più che una lontana analogia. Psicoanalisi, techne e retorica greca*, in «Rivista di Psicoanalisi», LVI, 1, 2010, pp. 123-144.

³ Un interessante approccio alla retorica considerata dal punto di vista della molteplicità delle sue funzioni si trova in E. Danblon, *L'uomo retorico. Cultura, ragione, azione*, Milano 2014.

⁴ Cfr. anche *Il. XI*, v. 643.

È probabilmente a questo potere che pensa Gorgia quando, nel celeberrimo passo dell'*Encomio di Elena*, fa della parola

un grande sovrano, che con un corpo (*soma*) piccolissimo e invisibile compie imprese massimamente divine: sa calmare la paura, *eliminare il dolore*, suscitare la gioia, sollevare la pietà (Gorgia, *Encomio di Elena*, 11, 8).

Il termine *soma* non è qui usato in senso metaforico: la parola proferita è un corpo, per quanto piccolissimo, ma un corpo reale. È su questa corporeità che si fonda la sua capacità di agire su altri corpi, e in particolare sulla loro tonalità emotiva.

Si tratta di una capacità spontanea, radicata nella linguisticità della natura umana, che potremmo ricondurre alla capacità di parlare per persuadere che Aristotele considera come la base naturale della *techne* retorica. Nell'esordio della sua *Retorica* Aristotele sostiene che retorica e dialettica

si riferiscono ad oggetti che, in qualche modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza determinata. Per questo *tutti partecipano in certo modo ad entrambe; tutti, infatti, fino ad un certo punto, si occupano di esaminare e sostenere un discorso, di difendersi e di accusare*. La maggior parte lo fa spontaneamente, alcuni, invece, per una pratica che proviene da una disposizione. Poiché sono possibili entrambe le cose, è evidente che si può, anche in questa materia, delineare un metodo; è possibile, infatti, ricercare la causa per cui riescono sia coloro che lo fanno per pratica, sia coloro che lo fanno spontaneamente, *e tutti concorderanno che questo è il compito di una techne* (1354a 1-11).

Tra capacità naturale e istituzionalizzazione tecnica vi è dunque una continuità tale per cui da un lato la prima rende possibile la seconda e dall'altro quest'ultima retroagisce sulla prima⁵. Questa possibilità di istituzionalizzazione tecnica era presente già nella cultura greca come mostra il caso dell'oratore e sofista Antifonte di Ramnunte, una figura interessante e controversa, impegnata nella vita politica ateniese della seconda metà del V secolo⁶. Secondo una testimonianza di Plutarco, infatti,

[... Antifonte] mentre si dedicava alla poesia, compose anche una *Arte del non soffrire* (*Techne alypias*), una terapia (*therapeia*) come quelle che i medici prescrivono ai malati. Allestito un locale nei pressi dell'agorà di Corinto, proclamò pubblicamente di poter curare con i discorsi (*dia logon therapeuein*) chi provava dolore e, apprese le cause, consolava chi soffriva [Plutarco, Vit. X orat. 1 p. 833 c 6 (Antifonte di Ramnute)].

⁵ Sulla continuità tra *techne* e natura in Aristotele si veda anche Lo Piparo 2003, pp. 83-85 e pp. 120-122.

⁶ Cfr. M. Gagarin, Antiphon the Athenian. *Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin 2002; L. Canfora, Il mondo di Atene, Roma-Bari 2012, pp. 308-324; F. Roscalla, *Leikos in azione. L'oratoria giudiziaria attica*, in F. Piazza e S. Di Piazza (a cura di), *Verità verosimili. Leikos nel pensiero greco*, Milano, 2012, pp. 73-102.

Pur consapevoli delle profonde differenze, si potrebbe vedere qui la prima intuizione di quella *talking cure* che sarà il cuore della psicoanalisi moderna⁷.

Per quanto azzardato possa apparire questo accostamento non va dimenticato che lo stesso Freud — profondo conoscitore della cultura greca — fa esplicito riferimento al potere curativo della parola in un passo de *Il problema dell'analisi condotta da non medici* che sembra quasi parafrasare il luogo gorgiano:

del resto non dobbiamo neppure disprezzare la parola. Essa è uno strumento potente, il mezzo col quale ci comunichiamo i nostri sentimenti, la via attraverso la quale possiamo influire sul nostro prossimo. *Le parole possono fare un bene indicibile e ferire nel modo più sanguinoso*⁸.

La forza terapeutica della parola, una forza che Freud non esita a definire “magica”, era già ben presente nel saggio del 1890 *Trattamento Psicico (trattamento dell'anima)*:

le parole sono anche lo strumento essenziale del trattamento psichico. Il profano troverà certo difficile comprendere come disturbi patologici del corpo e della psiche possano venir eliminati attraverso le “sole” parole del medico. Egli penserà che si pretende da lui la fede nella magia. Non ha tutti i torti; *le parole dei nostri discorsi quotidiani non sono altro che magia sbiadita*. Ma sarà necessario prendere una via indiretta, più ampia, per far capire come la scienza riesca a restituire alla parola almeno una parte della sua *primitiva forza magica*⁹.

Che la scienza sia in grado di restituire alle parole quella forza magica che esse possiedono già in parte spontaneamente, mostra bene, crediamo, quella peculiare dialettica tra spontaneità e istituzionalizzazione tecnica cui accennavamo in precedenza.

⁷ Acute e interessanti osservazioni sul ruolo della parola nella psicoanalisi sono ampiamente presenti anche nelle opere di Lacan, di cui non possiamo occuparci in questa occasione. Ci limitiamo a citare il passo seguente particolarmente interessante per l'insistenza di Lacan non tanto sulla parola del medico quanto su quella del paziente: «qu'elle se veuille agent de guérison, de formation ou de sondage, la psychanalyse n'a qu'un médium: la parole du patient. L'évidence du fait n'excuse pas qu'on le néglige. Or toute parole appelle réponse. Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse», J. Lacan, 1956, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in «La psychanalyse», n. 1, pp. 81-166, p. 93.

⁸ S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, O.S.F., 10, Torino 1926, p. 355, corsivo nostro.

⁹ S. Freud, *Trattamento psichico, trattamento dell'anima*, O.S.F., 1, Torino 1890, p. 93, corsivo nostro. Un aspetto che distingue il trattamento psicoanalitico dalle pratiche magiche è quello temporale: la psicoanalisi per Freud sarebbe davvero magia «se potesse agire più rapidamente. Condizione essenziale della magia è la rapidità, si potrebbe dire la istantaneità del successo. E invece i trattamenti analitici richiedono mesi e anni: una magia così lenta perde ogni carattere meraviglioso» (S. Freud, *Il problema dell'analisi*, cit. p. 355).

3. La *techne* retorica

Occorre a questo punto chiarire meglio per quale motivo abbiamo utilizzato l'espressione "istituzionalizzazione tecnica". Il passaggio dalla spontaneità alla tecnica prevede, da una parte, una componente che potremmo chiamare "istituzionale", dall'altra, lo sviluppo di competenze teoriche e abilità pratiche (la *techne* in senso più stretto).

Per componente istituzionale intendiamo un complesso di pratiche sociali che includono sia l'insieme delle procedure che conducono al riconoscimento pubblico dei "professionisti della cura" (esami, ordini professionali, legislazione in materia, codici deontologici) sia le specifiche condizioni (più o meno codificate) in cui concretamente si realizza la relazione di cura. Un caso emblematico di quest'ultimo aspetto è, naturalmente, il *setting* psicoanalitico.

Ci sembra interessante osservare che questi processi di istituzionalizzazione modificano, spesso agevolandolo, il potere terapeutico della parola.

Per quanto riguarda l'altro aspetto dell'istituzionalizzazione, quello della *techne* in senso stretto, è opportuno precisare che ci riferiamo alla nozione greca di *techne*. Solo questa prospettiva consente di evitare che il passaggio dalla spontaneità alla *techne* si trasformi in un dualismo. Per i greci, infatti, tra *physis* e *techne* non ci sono fratture ma un rapporto di continuità, al punto che secondo Aristotele la *techne* è un'imitazione della *physis*¹⁰. Non è casuale che venissero ritenute *technai* sia la medicina sia la retorica, aspetto che rafforza la possibilità di pensare al potere terapeutico della parola.

Sofferamoci, dunque, seppure brevemente, proprio sulla nozione di *techne*. È ancora una volta Aristotele a fornirci le linee guida. In modo necessariamente schematico, possiamo individuare cinque tratti fondamentali della nozione aristotelica di *techne* da cui emerge anche l'affinità epistemologica tra medicina e retorica¹¹.

a) *Sapere per fare*: la *techne* è una forma di sapere intrinsecamente orientato al fare e basato su un *corpus* relativamente stabile di conoscenze. Si tratta di conoscenze non infallibili e tuttavia in possesso di una loro attendibilità (variabile a seconda del tipo di *techne*) e pertanto suscettibili di diventare oggetto di insegnamento. Per queste sue caratteristiche, essa si differenzia tanto dalla *empeiria* (esperienza) — il solo fare non basato su conoscenze stabili — quanto dalla *episteme* (scienza) — il *corpus* di conoscenze stabili non finalizzato ad un fare.

b) *Dominio di azione*: l'ambito di applicazione specifico della *techne* non è ciò che è genericamente possibile (al cui interno si colloca anche il puramente casuale, che sfugge, invece, al dominio della *techne*) ma ciò che Aristotele chiama *per lo più* (*hos epi to polu*). Questa espressione si riferisce ad un insieme, variegato e complesso, di realtà non necessarie e tuttavia dotate di una specifica (anch'essa

¹⁰ Si veda per esempio *Fisica*, 199a 33-b 4.

¹¹ Sul rapporto tra medicina e retorica nel mondo greco si rimanda a S. Di Piazza e F. Piazza, *The words of conjecture. Semiotics and epistemology in medicine and rhetoric*, in «Rhetoric. The Journal of History of Rhetoric» (in corso di stampa).

variabile) regolarità e, pertanto, in grado di divenire oggetto di una conoscenza relativamente stabile e trasmissibile¹².

c) *La dialettica particolare/generale*: l'intreccio, tipico della *techne*, tra conoscenza teorica e finalità produttiva, costringe il *technites*, da un lato, a cercare di ottenere «un'unica concezione generale che includa i casi simili» (*Met.* 981a 5) e, dall'altro, a non perdere mai di vista i casi singoli, cui, in ultima analisi, la sua azione è rivolta. Particolare e generale rappresentano così due poli, entrambi necessari e imprescindibili, entro cui deve muoversi la *techne*. Ad essere in gioco qui non è (come accade invece nella nozione moderna di *tecnica*) unicamente la questione dell'applicazione di una conoscenza generale ad un caso specifico. Il compito del *technites* non consiste unicamente nel riconoscimento di un caso particolare come occorrenza di una certa regola generale. È possibile che egli sia tenuto anche a riconsiderare, fino a metterla in discussione, la stessa la regola in base alle specificità del caso particolare. Dal punto di vista aristotelico, infatti, nel dominio della *techne*, per quanto importante e necessario sia il bagaglio di conoscenze generali è, in ultima analisi, il particolare a condurre il gioco (*Met.* 981a 13-24). È in questa necessità di guardare allo stesso tempo al generale e al particolare che consiste quello che potremmo chiamare lo "strabismo" della *techne*¹³.

d) *Fallibilità e adeguatezza*: una delle caratteristiche peculiari di una conoscenza che deve tenere insieme particolare e universale è la sua intrinseca fallibilità, una fallibilità che tuttavia non impedisce che *per lo più* la *techne* sia in grado di raggiungere i suoi scopi. Tale fallibilità non dipende soltanto da errori o limiti cognitivi ed empirici del *technites* ma anche (ed è l'aspetto più interessante) dalla natura stessa delle questioni in gioco. Ciò che rende affidabile una *techne*, nonostante la sua fallibilità, è proprio la capacità di adeguarsi ai suoi oggetti che non si prestano ad un trattamento rigoroso di tipo algoritmico¹⁴. Si tratta di una forma di sapere che procede per congetture e approssimazioni, un sapere basato su quello che i greci chiamavano *stochazesthai*, verbo il cui significato originario era, significativamente, "prendere la mira e puntare il bersaglio"¹⁵.

e) *Il momento opportuno*: Quando questa attività coglie nel segno diventa *eustochia*, ovvero la capacità di portare a buon (*eu*) fine l'attività di *stochazesthai*. Si tratta di un'abilità particolare, in parte innata e in parte affinata dalla pratica e dall'esperienza, che si intreccia con la capacità di cogliere il *kairos*, (momento/circostanza opportuna)¹⁶. Sapere cogliere il *kairos* significa sostanzialmente sapersi adattare alle circostanze, ed è un'abilità essenziale sia al retore sia al medico, e in più in generale al *technites*. La necessità di ricorrere al *kairos* è la conseguenza diretta del fatto che la conoscenza del caso particolare, che pure è essenziale per

¹² Cfr. S. Di Piazza, *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Milano 2011.

¹³ Cfr. S. Di Piazza, *Congetture e approssimazioni. Forme del sapere in Aristotele*, Milano 2011.

¹⁴ Sulla necessità di adeguare il metodo all'oggetto si veda, per citare solo uno dei passi più celebri, *EN* 1094b 11-28.

¹⁵ Cfr. S. Di Piazza, *Congetture e approssimazioni*, cit.

¹⁶ Cfr. F. Piazza, *Prendere la mira e cogliere nel segno. L'eustochia nella filosofia aristotelica*, in «Forme di vita», n.2/3, 2004, pp. 95-103.

il *technites*, non rientra a rigore nella *technè*, nel senso che, come detto, non è gestibile né prevedibile a priori attraverso la teoria.

4. Parole giuste al momento giusto

Anche l'importanza del *kairos* nella *technè* greca può essere visto come un elemento di forte analogia con la psicoanalisi. In alcuni passi, infatti, Freud insiste sulla necessità, da parte dell'analista, di trovare il *momento propizio* per comunicare al paziente le sue costruzioni, pena il possibile fallimento dell'analisi. È il caso, per esempio, di un passo del *Compendio di psicoanalisi*, dove si legge:

Ci asteniamo dal comunicargli subito ciò che abbiamo indovinato [*erraten*], spesso assai per tempo, come pure non gli diciamo tutto quello che crediamo di aver scoperto. Valutiamo con attenzione quando dobbiamo renderlo partecipe di una delle nostre costruzioni, *aspettiamo il momento che ci sembra più propizio (la scelta non è sempre facile)*. Di norma procrastiniamo la comunicazione e il chiarimento di una costruzione a quando egli stesso ci si sia avvicinato a tal punto che non gli resti che un passo, sia pure il passo risolutivo della sintesi. Se ci comportassimo diversamente e lo *assalissimo con le nostre interpretazioni*, prima che egli sia pronto ad accoglierle, *la comunicazione o resterebbe senza esito alcuno o provocherebbe da parte sua una violentissima resistenza*, che potrebbe creare difficoltà alla prosecuzione del lavoro o addirittura comprometterlo¹⁷.

Non è soltanto l'espressione "momento propizio" che sembra richiamare la nozione retorica di *kairos*, ma anche la descrizione dell'attività dell'analista come un "indovinare" (*erraten*) sembra quasi coincidere con l'attività dello *stochazesthai* di cui si è detto prima. Il verbo *erraten*, come quello inglese *to guess*, indica infatti il processo cognitivo tipico della conoscenza in condizioni di incertezza, quando ci si affida a tracce da seguire e indizi da decifrare¹⁸.

Trovare il *kairos* nel caso della parola che cura significa trovare la parola giusta al momento giusto. Come lo stesso Freud chiarisce, fallire nel cogliere il momento propizio sarebbe come assalire il paziente con le nostre interpretazioni e potrebbe provocare una "violentissima resistenza" compromettendo il processo di cura.

La parola giusta nella cura non è, però, quella che si limita a *spiegare* come stanno le cose, ma quella che è capace di innescare un cambiamento e la parola

¹⁷ S. Freud, *Compendio di Psicoanalisi*, O.S.F. 11, Torino 1938, p. 605, corsivi nostri.

¹⁸ Sul significato di *erraten* e sul ruolo che questa peculiare attività cognitiva svolge nel metodo freudiano, si rimanda a A. Luchetti, *Fantasticare, tradurre, indovinare. Su evoluzione e rivoluzione della metapsicologia*, in «Rivista di Psicoanalisi», 48, 1, 2002, pp. 41-68; M. Gibrinsky, *Indovinare pressappoco*, in «Rivista di Psicoanalisi», 50, 1, 2004, pp. 53-73; G. Vassalli, *La Psicoanalisi nasce dallo spirito della «tecnica» greca*, in «Rivista di Psicoanalisi», 50, 4, 2004, pp. 961-991 e G. Vassalli, *Il punto di vista epistemologico della nozione psicoanalitica di costruzione*, in «Rivista di Psicoanalisi», 54, 3, 2008, pp. 763-769. Per quanto riguarda invece il verbo inglese *to guess* si veda S. Vecchio, *Provarci e riuscirci. Aspetti del conoscere in Peirce*, in «Segno», XXIX, n. 247-248, 2003, pp. 93-108.

che è capace di innescare un cambiamento è quella che sa toccare le corde del desiderio¹⁹.

In altre parole, quella che Freud chiama la *costruzione* dell'analista, ovvero l'insieme delle ipotesi interpretative che andranno comunicate a tempo debito al paziente²⁰, non mira semplicemente né ad una verità astratta né ad una persuasione di tipo puramente seduttivo ma, se vuole davvero curare, deve essere capace di suscitare nel paziente azioni e reazioni²¹. Dal punto di vista di Freud, infatti, la veridicità della costruzione non è indipendente dalla sua capacità di provocare queste azioni e reazioni ed è proprio questa interdipendenza una delle caratteristiche peculiari della nozione freudiana di *verità storica*²².

Soltanto le reazioni del paziente possono rappresentare quelle verifiche indirette in grado di confermare l'eventuale correttezza della costruzione proposta. Una costruzione inesatta lascia *come impassibile* il paziente, quella che invece è riuscita a cogliere la sua verità storica genera in lui un *sicuro convincimento* (*sichere Überzeugung*) che è qualcosa di ben diverso dal semplice assenso o rifiuto puramente intellettuale.

Un esempio di reazione che la costruzione è in grado di suscitare nel paziente è la formazione di *nuovi ricordi* come lo stesso Freud chiarisce nel saggio *Costruzioni nell'analisi*:

la via che parte dalla costruzione dell'analista dovrebbe terminare nel ricordo dell'analizzato; non sempre essa giunge tanto innanzi. Ci capita abbastanza frequentemente di non riuscire a suscitare nel paziente il ricordo del rimosso. In sua vece, se l'analisi è stata svolta correttamente, otteniamo in lui *un sicuro convincimento circa l'esattezza della costruzione*; ebbene tale convincimento, sotto il profilo terapeutico, svolge la stessa funzione di un ricordo recuperato. Rimane da vedere (le indagini future daranno una risposta) in quali circostanze ciò accada e come sia possibile che un sostituto all'apparenza incompleto agisca cionondimeno con piena efficacia²³.

La parola che può curare, dunque, è la parola che, senza abbandonare la pretesa di veridicità, si rivela in grado di agire sulla sfera del desiderio.

¹⁹ Sulla logica del cambiamento in psicoanalisi si veda F. Cimatti, *Quanto fa 25x20? Per una logica del cambiamento psichico*, in «L'ordinarietà dell'inatteso. Atque, materiali filosofia e psicoterapia», Nuova serie, n. 10, 2012, pp. 41-62.

²⁰ Per il Freud di *Costruzioni nell'analisi* il compito dell'analista consiste essenzialmente nello «scoprire (*erraten*), o per essere più esatti *costruire* (*konstruieren*) il materiale dimenticato a partire dalle tracce che di esso sono rimaste. Come e quando lo fa, e il tipo di dilucidazioni con cui comunica all'analizzato le proprie costruzioni è ciò che stabilisce il collegamento tra i due elementi del lavoro analitico, tra la parte che spetta a lui e quella che spetta all'analizzato» (S. Freud, *Costruzioni nell'analisi*, O.S.F., 11, Torino 1937, p. 543).

²¹ S. Freud, *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, O.S.F., 6, Torino 1912, p. 536.

²² Cfr. F. Piazza, *Costruzioni eikota. Verità ed efficacia nella cura psicoanalitica*, in «Rivista di Psicoanalisi», LVII, 4, 2011, pp. 1021-1035.

²³ S. Freud, *Costruzioni nell'analisi*, O.S.F., 11, Torino 1937, p. 549, corsivo nostro.

5. Le parole del desiderio

È un'idea, quest'ultima, profondamente vicina alla prospettiva di Aristotele, per il quale il *logos* da solo non ha il potere di muovere l'animale umano; perché ciò accada è necessario che sia un *logos* capace di intercettare la *orexis*, il desiderio inteso come fuga dal dolore e ricerca del piacere. Nell'antropologia aristotelica, infatti, il *logos*, se considerato indipendentemente da ogni spinta pulsionale, non può rappresentare il movente di nessuna azione. Le facoltà cognitive in senso stretto possono diventare movente dell'azione solo a patto di entrare in relazione con la *orexis*²⁴. Più esattamente, esse possono svolgere un ruolo concreto nella prassi umana solo in quanto hanno come punto di partenza l'oggetto del desiderio (*orekton*) dal momento che «di per sé il pensiero discorsivo (*dianoia*) non muove nulla se non in quanto ha un fine ed è pratico» (EN 1139a 36-b 1). È per questa ragione che – conclude Aristotele – «uno solo è il motore: ciò che è capace di desiderare» (DA 433a 22)²⁵. Non può esserci, dunque, verità in grado di svolgere un ruolo effettivo nella prassi dell'animale umano, se essa non cerca di entrare in relazione con il desiderio. Che tale relazione sia pacifica o, come più spesso accade, conflittuale, ciò che conta, è che essa si realizzi.

Questa verità in grado di toccare le corde del desiderio è, nella prospettiva aristotelica, la verità specifica del dominio retorico. Non a caso, è proprio nella *Retorica* che Aristotele parla di desideri che si formano *col concorso del linguaggio*:

dei desideri (*epithymiai*) alcuni sono a-linguistici (*alogoi*), altri si formano *col concorso del linguaggio* (*meta logou*). Chiamo a-linguistici i desideri che non desiderano a partire da un atto riflessivo. Sono quelli che sono detti naturali (*physei*), come quelli che hanno origine mediante il corpo: ad esempio il desiderio di nutrimento, la sete e la fame, ciascun tipo di desiderio corrispondente a ciascun tipo di nutrimento, i desideri relativi al gusto, all'amore e, in generale, al tatto, i desideri relativi all'odorato, all'udito, alla vista. *Nascono invece col concorso del linguaggio i desideri che desiderano a partire dall'essere stati persuasi*, molte cose infatti noi desideriamo vederle o possederle o perché ne abbiamo sentito parlare o perché ce ne hanno persuaso (Arist. *Rhet.* 1370a 18-27)²⁶.

Occorre aggiungere, a scanso di equivoci, che l'operazione aristotelica non va intesa come l'istituzione di un rigido dualismo tra una sfera del tutto impermeabile alle parole ed una esclusivamente linguistica. Crediamo, infatti, che abbia ragione Lo Piparo quando osserva — a commento del passo appena citato — che «nell'universo umano nemmeno quei desideri che non sono direttamente generati col concorso di strategie verbali rimangono estranei al potere del linguaggio: nascono o possono nascere come desideri a-linguistici (la sete, la fame, l'impulso sessuale, la paura, ad esempio) ma non sfuggono al filtro delle strategie discorsive»²⁷. Sono proprio queste strategie discorsive l'oggetto

²⁴ Cfr. DA 427b 10-27, 432b 15- 433a 22; DMA 700b 15-30.

²⁵ Sul rapporto tra *orexis* e *logos* in Aristotele si veda F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2003, pp. 6-14.

²⁶ Tr. in Lo Piparo, cit., p. 10.

²⁷ Ivi, p. 11.

privilegiato della riflessione retorica che si conferma così come una riflessione eminentemente antropologica.