

Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 13/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A PROPOSITO DELL'IDENTITÀ IN PSICOANALISI

due paradigmi dell'ermeneutica

ABOUT IDENTITY IN PSYCHOANALYSIS

two paradigms of hermeneutics

Vinicio Busacchi¹

(busacchi@unica.it)

Giuseppe Martini²

(gusmart@iol.it)

Abstract: Questo articolo sonda la rilevanza teorica dei due paradigmi dell'ermeneutica, narrativo e traduttivo, nel campo della psicoanalisi, con attenzione particolare alle implicazioni nell'intendimento dell'identità personale. Essenzialmente, si tenta uno sviluppo integrativo del concetto di identità narrativa attraverso un concetto di identità traduttiva-trasformativa. La trasformazione identitaria in psicoanalisi si vale della traduzione dei vissuti emozionali in linguaggio e del linguaggio in vissuti emozionali. Il tempo, il corpo, la storia, la realtà esterna e la realtà psichica sono dimensioni che entrano tutte in gioco in questo processo, che vincola il divenire identitario a quel già dato che mira a oltrepassare. Questa prospettiva pone meglio a riparo la psicoanalisi dalle derive nihiliste implicate in una visione unilateralmente narrativista dell'identità.

Parole chiave: Psicoanalisi. Ermeneutica. Narrazione. Traduzione. Trasformazione.

Abstract: This article explores the theoretical relevance of two paradigms of hermeneutics, narrativist and translational, in the field of psychoanalysis, with particular attention to the implications in the understanding of personal identity. Essentially, an integrative development of the concept of narrative identity is attempted through a concept of translational-transformative identity. In psychoanalysis, identity transformation makes use of the translation of emotional experiences into language and language into emotional experiences. Time, body, history, external reality and psychic reality are dimensions that come into play in this process, which binds the becoming of identity to the experiential datum it aims to go beyond. This perspective protects psychoanalysis better from the nihilist drifts involved in a unilaterally narrativist vision of identity.

Keywords: Psychoanalysis. Hermeneutics. Narration. Translation. Transformation.

¹ Insegna Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Cagliari. Si occupa principalmente di epistemologia delle scienze umane e sociali, di teoria della psicoanalisi, di modelli dell'identità, di filosofia buddista.

CV: <https://people.unica.it/viniobusacchi/curriculum/>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-0410>.

² È psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana; già primario psichiatra, ha insegnato presso le Scuole di specializzazione in Psichiatria di diverse Università italiane

CV: <https://www.idoctors.it/medico/12367/0>.



1 SIGNIFICATIVITÀ DEL NARRARE

L'interesse³ per la narrazione – oggi largamente diffuso non solo in ambito psicoanalitico e psicoterapico, ma anche psichiatrico e medico in generale – è in stretta connessione con quell'esigenza di riconfigurazione, quando non anche ricostruzione, dell'identità che il confronto con la sofferenza fisica o mentale pongono costantemente, tanto al malato quanto ai terapeuti. Quando le basi dell'esistenza risultano minate, il richiamo alle più originarie esigenze di senso si fa forte, essenziale, e precisamente la narrazione ne consente la migliore e più agile esplorazione.

Di fatto è proprio nella rappresentazione narrativa che getta le sue radici una delle più antiche e universali attività dell'uomo. Essa è certamente espressione di un *bisogno-desiderio elementare*, disposto non solo tra esigenza affermativa, lavoro di memoria e spinta creativa: da un punto di vista psicologico, il narrare (che è anche rappresentare simbolicamente) si deve inquadrare come necessità di frapporre uno spazio tra l'irruenza delle emozioni e il Sé che, da un lato, le vive e “subisce” e, dall'altro, le vuole/deve pensare e ordinare per non restarne sommerso (cf. MARTINI, 1998).

La narrazione, al pari del processo simbolico, pone in movimento dinamico tre operazioni congiunte: (1) il *ricongiungimento* (per quanto mobile, non stabile) con una dimensione affettivo-esistenziale profonda, fatta sia di rimemorazione che di sensazioni informi; (2) il *distanziamento* da questa dimensione, secondo un movimento che favorisce tanto un riassetto del/sul Sé quanto l'oggettivazione rappresentazione; (3) e, infine, la *risignificazione*, quale obiettivo dell'intero movimento, obiettivo che sovente si raggiunge nel contesto dell'interrelazione sociale e comunicativa (esprimersi, raccontarsi all'altro), e sotto date condizioni, specialmente in ambito psicoterapico.

Secondo Bruner, occorre supporre nell'essere umano «una sorta di attitudine o predisposizione a organizzare l'esperienza in forma narrativa, in strutture di intrecci e così via» (BRUNER 1990, p. 56). E una tale predisposizione entra in gioco forse già a livello di vita onirica: il sogno può assumersi come una forma primitiva di narrazione, e come la forma (ancora attiva) più strettamente connessa ai meccanismi neurobiologici (cf. OLIVERIO 2009;

³ Questo lavoro riassume le ricerche sviluppate dagli Autori nel libro *L'identità in questione* (2020), specificatamente nei capitoli 5, 8 e 9, e si pone in congiunzione con il testo “Identità narrativa e identità traduttiva: due possibili paradigmi per la psicoanalisi?” pensato (ancora estraendo dalla medesima fonte) per il fascicolo dedicato a Paul Ricœur della rivista *B@bel Online* (2021). Gli Autori tengono particolarmente a ringraziare Weiny Cesar Freitas Pinto per la sua generosa sollecitudine a partecipare al fascicolo sulla psicoanalisi da lui curato per la rivista *Eleutheria*.

BUCCI, 1997, pp. 256-257). Esso può essere inteso originarsi da una sorta di tensione verso la narrazione, quasi che il bisogno che esso mira ad appagare sia proprio «il desiderio di sognare, di produrre e raccontare in modo compiuto e non il desiderio di un oggetto» (MORPURGO, 1998, p. 168).

Si può pensare che il profondo dinamismo di distanziamento-appropriazione posto in atto dal narrare sia implicato nel costituirsi dell'individuo in quanto soggetto sia in riferimento alla vita psichica sia in relazione al mondo della vita, mondo dal quale il soggetto si separa ma del quale vuole riappropriarsi. Raccontare il mondo e raccontarsi favorisce tutto ciò, lo rende possibile. Finché si compartecipava intimamente col mondo e la sua natura, un bisogno stringente di rideterminazione non emergeva, ma il distacco, una volta accaduto, doveva essere colmato fin quanto possibile (dato il carattere doloroso/angoscioso di una simile esperienza). In termini filosofici, se ne può derivare un rapporto di dialettica onto-esistenziale tra linguaggio e realtà di natura, cosicché «la potenza di rfigurazione del linguaggio è proporzionale alla sua potenza di distanziamento» (RICŒUR, 1995, p. 129) non solo in quanto capacità intrinseca al linguaggio, ma capacità dell'esistenza che opera nel movimento dalla natura all'esperienza comunicativa e dall'esperienza comunicativa alla natura. Al centro, certamente, si colloca il linguaggio, con i suoi poteri espressivo, veicolativo, comunicativo, rappresentativo, riconfigurativo: esso, come spiega il filosofo francese Paul Ricœur, «vuol dire il mondo perché lo ha inizialmente abbandonato; esso procede, così, a una specie di movimento di riconquista del reale perduto attraverso la prima conquista della significanza in se stessa per se stessa» (*Ibidem*).

2 INTORNO ALL'IDENTITÀ NARRATIVA

L'interesse per il narrativo che si registra in ambito psicoanalitico, psicoterapico e medico in generale trova rispondenza nella ricerca filosofica contemporanea, in special modo in quella di matrice ermeneutica. La filosofia dell'uomo di Ricœur – che colloca al centro della sua concezione dell'«uomo capace» (*homme capable*) la realtà dell'identità narrativa – spicca tra le «prove» al riguardo, per accuratezza dell'elaborazione, senza derive relativistiche e unilateralizzanti. Il filosofo francese, imbrocca la questione narrativa riconsiderando quelle critiche antisostanzialiste sviluppatesi in epoca moderna (con Locke e Hume) e ulteriormente «drammatizzate» per dir così, dalla lezione dei cosiddetti «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud). Ricœur inquadra l'identità narrativa come forma

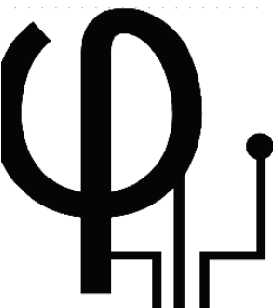
dell'identità umana di cui sia l'individuo che la comunità fanno esperienza attraverso la «mediazione narrativa», mediazione che si genera nella dialettica tra cultura e vita, rappresentazione ed esperienza, storia e finzione, idea e azione (cfr., RICŒUR, 1990). È funzione mediativa in quanto l'identità narrativa oscilla tra il limite inferiore della corporalità e del caratteriale e il limite superiore della vita psichica, motivazionale e sociale. Nello specchio della narrazione, l'individuo “ritrova” se stesso in qualche ruolo, si (ri-)trova (auto-)rappresentato e può comprendersi come colui che è parte di una vicenda, compie l'azione, agisce e interagisce secondo una certa *ratio*. L'effetto che si produce, però, non è la libera rappresentazione narrativa in quanto tale, ma una narrazione che in forza della mediazione tra istanza naturale e affettiva da un lato, e istanza esistenziale e motivazionale dall'altro, può veicolare rappresentativamente il vissuto concreto. È anche per questa ragione che, nello sviluppare la sua concezione, Ricœur non si focalizza in modo esclusivo sulla narratologia, ma guarda anche alle scienze della mente e del cervello. Al tempo stesso, la narrazione emerge quale vero fulcro della sua prospettiva. Nelle “Conclusioni generali” della sua trilogia di *Temps et récit* (1983-1985) ciò è detto nel modo più chiaro:

Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa (RICŒUR, 1985, pp. 375-376).

L'articolazione dell'identità in identità-*medesima* ed identità-*stessa* sarà ripresa in *Sé come un altro* (1990) nell'ambito della questione dell'ipseità. Quel che interessa Ricœur è riattualizzare e focalizzare con esattezza la problematica moderna dell'identità personale.

La concezione ricœuriana dell'uomo che matura in *Sé come un altro* riprende peraltro problematiche antropologiche già investigate in itinerari precedenti (ne *Il volontario e l'involontario*, 1950), con stretto richiamo al dibattito moderno di cartesiana (e poi husserliana) memoria, circa l'entità del soggetto o Cogito governante le funzioni volontarie e involontarie. Già allora, proprio l'approccio fenomenologico rivelava l'enigmaticità di una esperienza del

Cogito integrale e la scissione della corporalità, tra oggettività del corpo e soggettività dell'esperienza di esso – sebbene, a esser precisi, l'approccio fenomenologico in quanto



tale concorrevano, in qualche modo, a “determinare” questa sorta di scissione⁴. Ma, là di là di questo discorso, si registra immancabilmente, nel cuore della stessa esperienza umana, la differenza e fatica “di governo” (diciamo così) tra corpo e volontà o tra natura e libertà. Domenico Jervolino – fine interprete di Ricœur, spiega che

la reciprocità del volontario e dell’involontario, mentre supera ogni dualismo ontologico fra anima e corpo, mette in evidenza una “dualità di esistenza” che caratterizza in modo irriducibile la libertà umana come tale, che è nello stesso tempo attività e passività, “indipendenza dipendente” e “iniziativa recettrice” (JERVOLINO, 1993, p. 13).

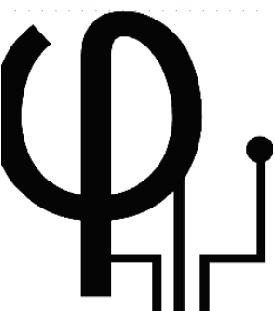
La successiva e più matura filosofia *dell’uomo capace* supera questi enigmi in una sintesi speculativa *ermeneutico-fenomenologica* che assorbe in un modello comprensivo, ma certamente dotato ancora di una forte caratterizzazione *pratica*, le lezioni scientifiche e analitiche, e che al tempo stesso profila una risposta tanto alla sfida antisostanzialista dell’empirismo moderno quanto ai riduzionismi d’epoca corrente. La differenza e correlazione tra identità biologico/sostanziale ed identità storico/narrativa del soggetto, entro cui si inquadra la teoria dell’identità narrativa risponde precisamente a questa esigenza di sintesi comprensiva. È attraverso questa differenziazione che si tenta di contrastare le idee dell’io come costruito illusorio, rappresentazionale, facendo della dimensione narrativa il vero cardine di mediazione a cui sono ricondotti il corporale, l’inconscio, il pulsionale, il “meccanico”, e via discorrendo.

Ricœur ha a più riprese evidenziato la caratterizzazione dell’identità narrativa come forma specifica dell’identità umana di cui un individuo e/o una comunità fanno esperienza attraverso la «funzione» o «mediazione» narrativa generata dalla fusione di storia e finzione (cfr. RICŒUR 1988, p. 295). Di tale possibilità ne possediamo precomprensione intuitiva in quanto “sappiamo” raggiungere una migliore comprensione della vita umana, nella sua natura e condizione esistenziale, proprio attraverso le espressioni narrative di individui e popoli. In aggiunta, cogliamo con maggior senso di intelligibilità, “esattezza” e “profondità” o “pregnanza” una storia di vita quando essa è riproposta seguendo i modelli narrativi (drammatico, “distaccato”, romanzato ecc.) e le strutture narrative (una trama, un protagonista, un antagonista, ecc.) tipiche del resoconto storico o del racconto finzionale.

⁴ «La fenomenologia husserliana [...] – scrive Ricœur nella *Introduzione generale* all’opera *Il volontario e l’involontario* – non ha mai veramente preso sul serio la mia esistenza come corpo, neanche nella *Quinta Meditazione Cartesiana*. Il mio corpo non è né costituito nel senso dell’oggettività, né costituente nel senso del soggetto trascendentale, si sottrae a questa coppia di contrari. Sono io stesso esistente» (RICŒUR, 1950, p. 20).

Con ciò, non si profila una alternativa alla nozione di identità personale, piuttosto se ne articola la ricca e multidimensionale fisionomia, la quale è in parte riflessa (e confusa) dai diversi impieghi della nozione di identità, in particolare dalle due accezioni maggiori, che il latino esprime con *idem* e *ipse*. È «il problema dell'identità personale» a costituire per Ricœur «il luogo privilegiato di confronto fra i due principali usi del concetto d'identità» (1990, p. 204), identità-*idem* ed identità-*ipse*. In *Sé come un altro*, la differenza di concezione e costituzione dietro questi due usi è resa dalla tematizzazione della specifica modalità di permanenza nel tempo, che varia significativamente nell'una e nell'altra e che fa riferimento a due dimensioni proprie dell'esperienza e della condizione umana, ovvero il «carattere» e la «parola mantenuta» (1990, p. 207). Tra la medesimezza del carattere ed il mantenimento della parola data si (ri)produce una chiara tensione tra la dimensione bio-psicologica e la dimensione volontaria e morale della soggettività. Una tensione che solo in forza di una funzione di mediazione continuativa può ritrovare appianamento e armonizzazione; e tale funzione viene precisamente esercitata dalla identità narrativa – la quale, perciò, non è riconducibile alla sola dimensione storico-culturale dell'identità individuale e di un popolo. Di fatto, l'identità narrativa opera oscillando «fra due limiti, un limite inferiore, in cui la permanenza nel tempo esprime la confusione dell'*idem* e dell'*ipse*, e un limite superiore, in cui l'*ipse* pone la questione della sua identità senza il soccorso e l'appoggio dell'*idem*» (1990, p. 214). Questo operare “oscillante” e “tensionale” dell'identità narrativa è la soluzione ‘continua’ alla continua antinomia della dimensione-sostanziale-e-non-sostanziale dell'identità personale. La comune, quotidiana, esperienza umana del mutamento nel tempo, sia del corpo sia della mente, e contemporaneamente della permanenza di “un qualcosa” di sempre uguale e unico (per cui manteniamo inalterato il nostro nome dalla nascita alla morte) rive la concreta fattualità di questa aporia. Specificatamente, è la categoria narratologica del personaggio a costituire la via di intellegibilità e conoscenza dell'identità dal lato della dialettica della permanenza e del cambiamento nel tempo. L'individuo “si ritrova”, “è rappresentato”, “è compreso” come colui che nel racconto compie l'azione e diviene l'oggetto dell'intrigo, secondo una formulazione tale che il racconto non va solo a strutturare l'azione e il contesto d'azione, ma la stessa identità del personaggio; identità che ora si comprende, appunto, come identità narrativa.

L'atto del leggere, del raccontare e raccontarsi permettono all'individuo di comprendersi diversamente e meglio, di ripensarsi, di creare nuove prospettive di senso, di cambiare. La narrazione è creazione di senso e comprensione; la narrazione è creazione, articolazione e sviluppo del sé. Spiega Ricœur:



La definizione della soggettività attraverso l'identità narrativa ha varie implicazioni. È possibile, anzitutto, applicare alla comprensione di noi stessi il gioco di sedimentazione e innovazione che abbiamo visto agire in ogni tradizione. Allo stesso modo, non smettiamo di reinterpretare l'identità narrativa che ci costituisce alla luce dei racconti che la nostra cultura ci propone. In questo senso, la comprensione di noi stessi presenta gli stessi tratti tradizionali della comprensione di un'opera letteraria. È così che impariamo a diventare *il narratore della nostra propria storia* senza per questo diventare del tutto *l'autore della nostra vita* (RICŒUR, 2020, p. 243).

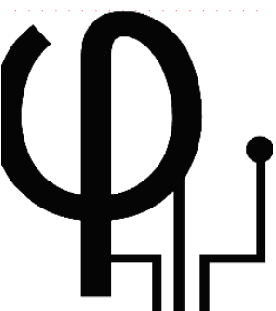
L'importante analisi che Ricœur dedica alla questione della prova in psicoanalisi ne *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud* (1977) conferisce maggior forza argomentativa a questo discorso. In esso Ricœur non semplicemente avvicina la tematica dei “casi clinici” alla nozione di identità narrativa (con la sua disposizione tra storia e finzione), ma pone quest'ultima in funzione di mediazione tra fattualità e rappresentazione.

Seguendo la via teorico-speculativa e pratica aperta dal carattere narrativo del fatto psicoanalitico, emerge uno stato di cose che ha a che vedere con la determinazione, formazione e maturazione dell'identità umana in generale, al di là dei casi clinici, al di là dell'esperienza psicoanalitica, al di là dei dilemmi epistemologici e di metodo.

Ricœur, insomma, ci porta ben oltre la lezione di Aristotele. La dimensione narrativa è la forma sintetica e dinamica meglio comprensiva e vera-veritativa dell'identità personale; essa non solo sussume la sfera della vita psichico-fisica, ma si rende espressiva delle capacità e possibilità del singolo individuo nella ridefinizione di prospettive, significati, valori e progetti d'azioni. Scrive ancora il filosofo francese:

La mia tesi [...] è che il processo di composizione, di configurazione, non si compie nel testo, ma nel lettore, e a tale condizione rende possibile la riconfigurazione della vita mediante il racconto. Più precisamente direi: il senso o il significato di un racconto scaturisce dall'*intersezione del mondo del testo e di quello del lettore*. L'atto della lettura diviene così il momento cruciale di tutta l'analisi. In esso risiede la capacità del racconto di trasfigurare l'esperienza del lettore (RICŒUR, 1994, p. 176).

Certo, a questo discorso si può obiettare che, mentre la storia è raccontata, la vita è vissuta, e che l'atto di lettura (o di racconto o di scrittura) è “sospensione” in un interregno che è comunque provvisorio: o si è personaggi in un racconto o si è persone in una vita. Eppure, questo ‘interregno’ non è semplice sospensione provvisoria dagli affari del mondo, alienazione dalle circostanze concrete, fuga dereistica o “gioco”, ossia operazione puramente immaginifica. È la sostanza stessa della nostra *realtà psichica*, che è diversa dalla *realtà empirica*, e diversa dalla *realtà astratta* o ideale, puramente immaginativa.



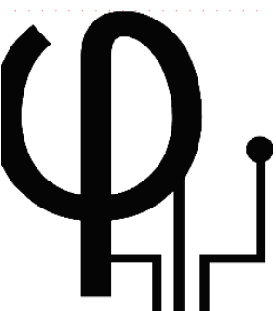
L'effetto di immedesimazione e catarsi, di configurazione e riconfigurazione, che genera il personaggio può giungere (persino) a forgiare e definire la nostra realtà psichica. E questa realtà psichica è referenza effettiva, concreta e vera, sia in riferimento ai fatti del mondo (passati, presenti, futuri) sia in riferimento alle relazioni intersoggettive, sia in riferimento all'esperienza storica e all'orizzonte progettuale di un singolo individuo e di un popolo.

3 LA DIMENSIONE NARRATIVA IN PSICOANALISI

Eccoci così pervenuti al campo della psicoanalisi e alla sua provocatoria modalità di rispondere alla crisi identitaria mettendola in gioco in forma ancor più radicale per estrarne le potenzialità.

In prima battuta si potrebbe affermare che psicoanalisi e narrazione siano legate dalla condivisa funzione di ri-attraversare la perdita e ri-flettere sulla separazione. Roland Barthes, ne *Le plaisir du texte* (1973), sostiene che «*lo scrittore è uno che gioca col corpo della madre*». La notazione è illuminante, e la sua esplicitazione può passare attraverso la nozione, bioniana e winnicottiana, di *contenitore*. Il pensiero, che si costituisce proprio grazie all'espletamento – da parte del corpo materno – di contenimento delle angosce che impediscono lo sviluppo del bambino, può in una fase successiva riesprimere i contenuti che (di nuovo) lo minacciano dall'interno in quanto troppo inquietanti (siano essi depressivi, persecutori, o addirittura segnati dall'euforia maniacale), valendosi del contenitore della 'scrittura' ('scrittura' intesa come procedimento elettivo per materializzare la narrazione). La narrazione, sia che provenga da un altro che da se stessi, avrebbe dunque la funzione, eminentemente *materna*, di consentire un successivo sviluppo del pensiero, così come un tempo la funzione di *revérie* della madre ne aveva consentito la genesi.

Sebbene il termine 'narrazione' non ricorra nella sua opera, Freud è stato unanimemente riconosciuto come un grande narratore e il riferimento alla letteratura è stato sempre costante nei suoi lavori, a partire dal presupposto che poeti e romanzieri siano stati in qualche modo, con la loro attitudine ad esplorare il mondo dei sentimenti, precorritori della psicoanalisi. D'altra parte, soprattutto per come si è espressa in ambito nordamericano, la narrazione ha assunto progressivamente la configurazione di paradigma emergente, parallelamente alla così detta "crisi della metapsicologia". Di conseguenza il termine "narrazione" ha, lì, assunto un significato più specifico e ristretto che pare contrapporsi a quello di "interpretazione".



Sono stati soprattutto Roy Schafer e Donald Spence a ridefinire in tali termini la narrazione in psicoanalisi. Per il primo, che significativamente intitola una delle sue opere più importanti *Retelling a life* (1992), il processo analitico si sviluppa all'interno di precise *storylines* che formano grandi narrazioni: L'Edipo, il Sé grandioso, le vicissitudini della separazione e dell'individuazione e via discorrendo, e inducono a vedere l'analista come co-creatore di un testo (cf. SCHAFER, 1992, p. 178 e SS.). Ne deriva, così, l'idea della psicoanalisi come «metodo narrativo per costruire una seconda realtà» (1983, p. 245), sebbene in verità l'Autore tenga a precisare come l'aspetto narrativo non rappresenti un'alternativa alla verità o alla realtà, ma *la* via d'accesso (cf. SCHAFER, 1992, p. XV). Questa oscillazione, non priva di contraddizioni, tra un costruzionismo radicale e moderato la ritroviamo anche in Spence che, in un suo citatissimo testo, introduce la famosa dicotomia tra verità narrativa e verità storica, giungendo a suggerire l'idea «che la verità si possa creare mediante l'enunciazione» (1982, p. 164) e proponendo conseguentemente di adottare il criterio estetico, della coerenza e della competenza al fine di valutare il «potere di convincimento» di una narrazione. La critica nordamericana a queste posizioni ha soprattutto focalizzato il rischio di condurre la narrazione a trasformarsi nella «cocreazione del passato dell'analizzando da parte della relazione attuale analista-analizzando» (HANLY, 1999, p. 427).

A differenza di quella nordamericana, la critica di marca francese alla narrazione si è rivolta non tanto contro il suo distanziamento dalle idee di verità, storia e realtà psichica, quanto piuttosto contro la sua pretesa di coerenza e esaustività. Jean Laplanche, ad esempio, affronta tali problematiche vincolando il narrativo alla rimozione. L'Autore, muovendo la sua critica agli psicoanalisti “narrativisti” americani, assume (seppure per distanziarsene radicalmente) l'idea di narrativa come «modo con cui l'essere umano è portato a formulare a se stesso, in forma di racconto più o meno coerente, la propria esistenza» (LAPLANCHE, 1998, p. 7), sino a constatare che «dal punto di vista clinico, la narrativa privilegia [...] la costruzione di un racconto coerente, soddisfacente, integrato» (1998, p. 8). Ma – ci domandiamo – la “messa in racconto” ha necessariamente solo una funzione difensiva, o non piuttosto anche creativa e trasformativa? “Messa in racconto” e rimozione debbono necessariamente procedere di pari passo?

Forse, i limiti della narrazione segnalati da Laplanche, possono essere ripensati a partire dal superamento di un'idea ingenua di *linguaggio*. Assume, a tal proposito, particolare rilievo la posizione di Ricœur, il quale sostiene che la funzione narrativa può talora consistere «nell'ispessire, nell'aumentare l'opacità, cioè nel rinviare al mistero ma ancora attraverso il linguaggio» (Ricœur 1986, p. 88). Una siffatta definizione di narrativa implica anche

(o, forse, *soprattutto*) il linguaggio frammentario della poesia e risponde indirettamente all'obiezione di coerentismo avanzata da Laplanche. Come sostiene ancora Ricœur (2003), richiamandosi a Steiner, la destinazione primordiale del linguaggio non è tanto la comunicazione, bensì la manifestazione di un'enigmaticità ai confini con l'indicibile.

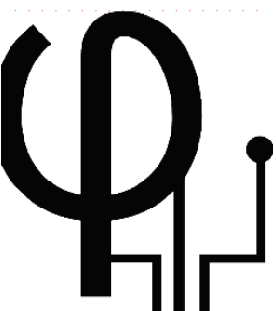
Una concezione di tal sorta non è assolutamente estranea al pensiero psicoanalitico. Basterà ricordare, tra i più significativi, gli studi di Loewald sul linguaggio, volti ad enfatizzare proprio l'«antico nesso tra la cosa e la parola» (1980, p. 163). Posizione analoga è espressa da Ogden nell'invitare a cogliere nel linguaggio in analisi non solo un veicolo di significati e stati d'animo, ma anche «*a medium in wich thoughts and feelings are created*» (1997, p. 1), di modo che l'utilizzo descrittivo del linguaggio dovrebbe dialetticamente coesistere con un utilizzo che conduca ad una modalità indiretta di creazione e comunicazione del significato, relativamente indipendente dal contenuto semantico del linguaggio stesso («*effects created in language*»: 1997, p. 17).

Conseguenza di fondamentale importanza di tali posizioni è che la narrazione risulterà strettamente correlata non solo con la rappresentazione, come sopra si diceva, ma anche con l'*irrappresentabile*. Un tale tipo di narrazione, a forte valenza simbolica e psicoanalitica, mira a connettere il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, poiché lo fa attraverso lo strumento del linguaggio, mira a consentirgliene l'opportuno distanziamento.

4 SUL PARADIGMA DELLA TRADUZIONE TRA FILOSOFIA E PSICOANALISI

Nella ricerca che Georg Steiner sviluppa in *After Babel* (1975, 1992, 1998) si premette che la traduzione sia «formalmente e paradigmaticamente implicata in ogni atto di comunicazione». Questa posizione pone al centro la traduzione non solo come meccanismo, tecnica e dimensione ermeneutico-filosofica ma (a) come strumento sociale e relazionale della pratica comunicativa, come (b) pratica dell'incontro umano, del mutuo riconoscimento, e (c) come mezzo etico-politico dell'incontro e scambio tra culture e popoli.

Prima di Steiner troviamo innumerevoli casi di riflessioni filosofiche sulla traduzione – da Willard V. O. Quine a Walter Benjamin, per rimontare indietro fino a Seneca (come, per altro, lo stesso Steiner ricorda: cfr., STEINER, 1992) –, ma nessun tentativo di costituzione disciplinare. L'indagine steineriana sull'«atto del tradurre» costituisce piuttosto un «campo variegato», un percorso che si interrela con problematiche di linguaggio, interpretazione e, in senso generale, comunicazione. Addirittura, per l'Autore – che pare



qui giocare sulla chiave che Hans-Georg Gadamer offre in *Wahrheit und methode* (1960) –, *comunicare è tradurre* (STEINER, 1992, p. 12): «la traduzione – afferma – è formalmente e paradigmaticamente implicata in ogni atto di comunicazione» (STEINER, 1992, p. 12).

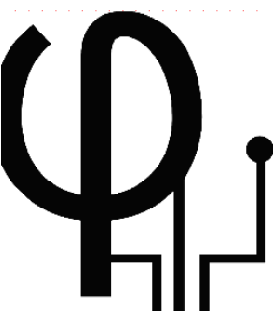
Sarà Ricœur a dare articolazione e sviluppo argomentativo-speculativo necessario per formulare un vero, nuovo, *paradigma dell'ermeneutica filosofica* attraverso una ricerca che si appropria dello sviluppo etico-filosofico prospettato da Domenico Jervolino (2008). Essa allarga la riflessione sulla traduzione abbracciando la dimensione dell'essere umano nella sua totalità, come individuo che si fa persona. È, in particolare, il breve ma intenso saggio *Le paradigme de la traduction* (1999) ad elevare esplicitamente la traduzione a paradigma dell'ermeneutica filosofica. La traduzione non si impone solo come metafora e immagine della dialettica interumana data dalla relazione intersoggettiva, dall'incontro con l'altro, dall'interculturalità, dalle sfide interpretative e comunicative, ma diviene “campo” ermeneutico ed etico (cf. JERVOLINO in RICŒUR, 2001, p. 15).

D'altronde, la resistenza al lavoro di traduzione è piuttosto riverbero delle sfide intersoggettive, del riconoscimento/misconoscimento dell'altro in quanto straniero, in quanto portatore di valori altri o di alterità/estraneità non facilmente accettabili o traducibili. Insomma, l'aporia pratica non è solo determinata da ragioni di etica procedurale: la «sfida etica» della traduzione diviene tanto questione ‘interna’ all'operare (e all'operato) del traduttore quanto questione civica, sociale, politica e via discorrendo. Il seguente passaggio chiave del saggio ricœuriano del 1999 rileva bene ciò:

Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, con il rischio di servire e di tradire due padroni, è praticamente ciò che mi piace chiamare l'*ospitalità linguistica*. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica, che occorre *studiare* per poterle comprendere dall'interno? (RICŒUR, 2001, p. 67).

Quali sono le potenzialità del paradigma della traduzione sul piano della teoria e della relazione psicoanalitica, una volta che esso ha assunto, *in primis* grazie proprio alla rideclinazione in senso filosofico, carattere di universalità?

La riflessione sulla questione identitaria da una prospettiva psicoanalitica, sul suo emergere e disfarsi per poi tornare a riapparire nel corso del processo analitico, ci conduce ad assumere anche in questo ambito come provvisorio punto di arrivo la nozione di



identità narrativa, quale mediazione tra il riconoscimento della sua fluidità e insieme della sua impossibile demolizione. La nozione di identità narrativa, del resto, è quella che meglio si presta a coglierne l'aspetto processuale e a metterne al centro non la sostanza quanto il *divenire identitario*.

Eppure, di questa nozione si debbono evidenziare anche quegli aspetti che non si sottraggono a una ambiguità di fondo che concerne ora la possibilità di una deriva relativista, ora una incertezza etica, ora il rischio di *trappole e abusi*⁵, ora infine la possibilità che il soggetto con i suoi dinamismi inconsci venga rispecchiato solo superficialmente da una identità narrativa che nel corso del lavoro analitico può finire col rivelarsi in realtà “alleata” dei suoi meccanismi dissociativi o “normotici”.

Di qui l'esigenza di meglio vincolarla alla realtà storico-biografica e soprattutto psichica del soggetto, ricomprendendola all'interno di un nuovo paradigma, affine e, al tempo stesso, difforme. Non potrebbe, la traduzione, proprio per il compito che già etimologicamente la impegna (implicito tanto nel *tra* quanto nel [*tra*]ducĕre, e potremmo aggiungere anche *tradĕre*) assicurare questo vincolo di fedeltà al soggetto, questo legame tra l'essere e il divenire, tra passato e futuro, tra la realtà psichica e le trasformazioni verso cui questa stessa preme? E, insieme, non potrebbe, la traduzione, rivelarsi un paradigma in grado di riferirsi all'intero processo psicoanalitico nel suo complesso, senza limitarsi a una semplice e riduttiva equivalenza con l'interpretazione?

Di ciò ne dà, forse, già prova il fatto che il termine ‘traduzione’ ricorra reiteratamente nell'*opus* freudiano (vedasi, ad es., FREUD 1915, p. 49), tanto da far parlare del padre della psicoanalisi come di uno tra i maggiori teorici e innovatori della traduzione (MAHONY, 2001).

In diversi contesti è stata segnalata l'affinità tra il lavoro dello psicoanalista e quello del traduttore (PRIEL, 2003; BIRKSTED-BREEN, 2010; CRAIG, 2010): in particolare Beatriz Priel, rifacendosi a Borges, valorizza il ruolo attivo del lettore proprio nella elaborazione di significati intraducibili e l'idea che il lavoro di traduzione si svolga sempre *contro* un precedente traduttore, concludendone, in consonanza con lo scrittore argentino, come la traduzione non sia finalizzata a una sorta di effetto di realtà, bensì a creare uno scenario e una dimensione esperienziale. Ancora Priel segnala la peculiarità della traduzione dell'inconscio o *dall'inconscio*.

⁵ Con tale termine Ricœur si riferisce al *troppo* o al *troppo poco* di memoria che possono essere assunti come giustificativi di una ideologia o persino di un sistema dittatoriale (ad es. l'insistente e pervasiva narrazione dell'umiliazione della Germania dopo la Prima guerra mondiale al fine di legittimare il nazismo).

In modo del tutto originale il tema della traduzione è stato inoltre sviluppato da Laplanche (1989, 1991) già vari decenni or sono, all'interno del quadro della sua "teoria della seduzione generalizzata" (2004). L'Autore propone di concettualizzare l'inconscio come un "*da tradurre*" *primordiale* (1989, p. 424) e la psicoanalisi come una *de*-traduzione: «l'interpretazione analitica consiste nel disfare una traduzione esistente, spontanea, eventualmente sintomatica» (1989, p. 421), intesa quest'ultima come «molla della rimozione» (2004, p. 11). Sempre Laplanche ha anche evidenziato, rifacendosi al modello tripartito di Jakobson, come sia in gioco una (de-)traduzione intersemiotica piuttosto che interlinguistica o intralinguistica⁶, e soprattutto ha segnalato come il fondo inesauribile alla cui traduzione ogni essere umano è incessantemente impegnato nel corso della sua esistenza sia «questo intraducibile che chiamiamo inconscio, *intraducibile ma ritradotto incessantemente*» (LAPLANCHE, 1989, p. 425, *corsivo nostro*).

5 TRADUZIONE E INTERLINGUA IN PSICOANALISI

A questo punto pare appropriato tornare a riferirsi a Steiner, il quale ha ipotizzato un «modello a quattro tempi» non privo di suggestioni anche per il lavoro dello psicoanalista. La traduzione, suggerisce Steiner, parte da un movimento di *fiducia* (nella significatività del testo che abbiamo dinanzi) e da una *spinta iniziale* al suo approfondimento (primo tempo). A questo segue un'*aggressione* (secondo tempo) consistente in «un atto di incursione e di estrazione» (STEINER 1992, p. 355): «il traduttore invade, estrae e porta a casa» (p. 356). Di qui (terzo tempo) si assiste ad una *mossa incorporativa*: l'importazione del significato e della forma in un campo semantico preesistente (pp. 356-357). Il quarto tempo è il più importante: la *reciprocità o restituzione*. Con esso la vera traduzione potrebbe addirittura superare l'originale e in tal modo evidenziare come «il testo-fonte possieda potenzialità e risorse fondamentali che non ha ancora realizzato» (p. 360).

La dimensione di dialogo *in fieri* della relazione analitica ci consente di trasformare il modello lineare a quattro tempi di Steiner in un modello circolare *a tre fasi*, di cui l'ultima attiva la prima del ciclo successivo. La prima, che si caratterizza in modo vistoso per l'aspetto

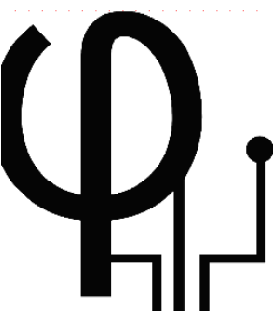
⁶ La traduzione interlinguistica fa riferimento, come nella più comune accezione, al trasferimento da una lingua all'altra, quella intralinguistica (*reformulazione*) ad una diversa versione del testo ma all'interno della stessa lingua, infine quella intersemiotica (*trasmutazione*) al passaggio da un sistema di segni all'altro (JAKOBSON, 1959). La traduzione dal sistema segnico dell'inconscio al sistema segnico del linguaggio viene a situarsi su questo terzo piano.

intersemiotico (dal codice dell'inconscio al codice del linguaggio), pertiene al paziente e si realizza nel momento in cui egli mette in parole, narra e comunica un suo vissuto, un suo sogno o persino un suo delirio (non si trascuri infatti che il delirio esalta l'aspetto traduttivo della trasformazione di una dimensione sensoriale informe in narrazione).

La seconda fase è più complessa: consistendo nel passaggio dalla comunicazione dell'analizzando all'interpretazione (o narrazione) dell'analista, verrebbe a configurarsi come una traduzione intralinguistica. In realtà questo movimento, *all'apparenza* unico, è composto a sua volta di due tempi, ambedue con i caratteri dell'intersemioticità: dalla parola dell'analizzando all'inconscio dell'analista e dall'inconscio dell'analista al suo messaggio verbale. Questo processo fa sì che nella traduzione finale vengano a pesare fenomeni quali la *reverie* (OGDEN, 1997b), il controtransfert concordante e complementare (RACKER, 1968), le identificazioni molteplici, proiettive e non (che depongono tutte per la prevalenza dell'aspetto intersemiotico).

Come la seconda spetta all'analista, così la terza fase, la più importante sebbene tendenzialmente sottovalutata, è di piena pertinenza dell'analizzando, il quale dovrà in prima istanza comprendere il nostro messaggio e successivamente “trasformarlo” in materia emozionale. Essa vede all'opera *il paziente come traduttore dell'analista*. Possiamo così affermare che la trasformazione in materia emozionale è lo specifico della traduzione psicoanalitica sia in quanto esito, sia in quanto metodo. Trasformazione della parola in emozioni significa attivare dinamismi inconsci e incidere in modo accrescitivo sull'inconscio rimosso e non rimosso. Tutti gli strumenti “tecnici” dell'analisi – transfert e controtransfert, processi di identificazione, disidentificazione e identificazione proiettiva, associazioni libere, contenimento emozionale, silenzi, e più in generale il setting e il campo analitico – vanno in definitiva a configurare quello specifico e peculiare “ambiente” in cui si cala la traduzione, linguisticamente intesa, per poter assumere una valenza trasformativa che in assenza di suddetto ambiente non potrebbe attivarsi. La traduzione rimarrebbe allora confinata all'intrasemiotico, producendo razionalizzazione o nel migliore dei casi comprensione, piuttosto che trasformazione.

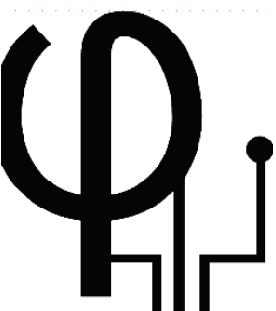
Gli “errori” e le “libertà” di traduzione che possono venirsi a creare in questa terza fase sono essenziali per la riuscita del percorso e ci rendono ragione (su un piano epistemologico, ma anche clinico) di quanto la coerenza dei nostri modelli (o persino l'ecclettismo incoerente) possa essere sovvertita da questa operazione difficilmente controllabile di pertinenza del paziente e dei suoi dinamismi inconsci. Se le nostre interpretazioni possono intendersi come traduzioni intersemiotiche dei vissuti, degli agiti e soprattutto dell'inconscio



dell'analizzando, non è evidentemente a questo livello che può arrestarsi il processo analitico. È l'operazione di traduzione che su di esse esercita l'analizzando stesso a completarlo, di nuovo adottando una procedura che apparentemente si limita all'intralinguistico, per sconfinare nell'intersemiotico. Da una parte l'analizzando cerca di comprendere il nostro discorso e compie uno sforzo traduttivo prevalentemente intralinguistico per integrarlo nel suo modo di intendersi e comprendersi; dall'altra parte la *sua* traduzione (intersemiotica) dovrebbe esitare in una trasformazione affettiva (inconscia), senza la quale il lavoro analitico rimane inerte. Il punto che occorre evidenziare è che non possiamo comunque avere il controllo di questa fase così *decisiva* del processo psicoanalitico. Questo ci appare in tutta la sua evidenza quando, ad esempio, il paziente nel corso della stessa seduta, o più frequentemente nelle successive, riprende quanto ha detto l'analista in un modo totalmente nuovo e (per quest'ultimo) sorprendente, tanto che il primo impulso sarebbe quello di interromperlo per precisare: “non è quanto intendevo, temo che lei abbia frainteso”. Ma è davvero così? *Davvero* il paziente ha frainteso? su un piano intralinguistico, certamente... ma su quello intersemiotico? E comunque: tale “fraintendimento” comporterà un rallentamento, o piuttosto favorirà l'emergere di nuove direzioni del processo analitico? Naturalmente non c'è una risposta univoca che prescindere dalle resistenze messe in gioco...ma anche dalla qualità dei nuovi campi emozionali che il *misunderstanding* può aver generato.

Come può il fraintendimento aprirsi alla risignificazione? E, soprattutto, come il linguaggio, la cui funzione e presenza rimangono essenziali in psicoanalisi, può configurarsi come un *derivato* dei processi emozionali capace a sua volta di reinnestarli?

Può a tal proposito tornare utile il concetto di *interlingua*. Dobbiamo ancora a George Steiner l'introduzione di questo termine, con cui si intende evidenziare (con riferimento alle più autorevoli traduzioni letterarie) la felice forzatura della lingua d'arrivo nelle strutture della lingua di partenza (cfr. STEINER, 1992, p. 376 e 466). Nel contesto analitico, l'interlingua può intendersi come la lingua dell'analista radicalmente trasformata dall'inconscio del paziente: un luogo che non è proprietà di nessuno, ma in cui ritrovarsi. Soprattutto, la costituzione di un'interlingua è coerente con una psicoanalisi che miri a muoversi *ai confini del linguaggio e della rappresentazione*, cioè tenti di non saturare ma di dare spessore simbolico-evocativo al discorso. Un'interlingua che aspiri a confrontarsi con l'intraducibilità dell'inconscio è essa stessa generativa dei processi inconsci e il suo obiettivo diviene dare voce al *non formulato* (D. STERN, 2003), all'inespresso e “aprire” all'intraducibile di arrivo.



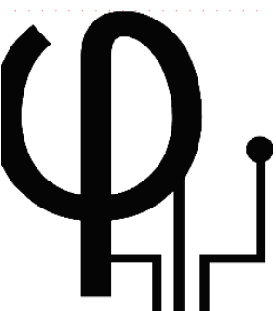
6 DELLA TRADUZIONE-TRASFORMAZIONE IDENTITARIA

Si vorrebbe infine evidenziare un breve passaggio del testo ricœuriano dedicato alla traduzione, che trasposto sul piano della psicoanalisi risulta davvero prezioso:

L'equazione 'comprendere è tradurre' si richiude allora sul rapporto del sé con sé stesso nel segreto, in cui ritroviamo l'intraducibile, che pensavamo di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà/tradimento. Lo ritroviamo sull'auspicio della fedeltà estrema. Ma fedeltà a chi e a che cosa? Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo (RICŒUR, 2001, p. 73).

Ne risulta un movimento a due tempi, più impegnativo di quanto inizialmente previsto: dapprima Ricœur ci invita a metter tra parentesi l'alternativa traducibile-intraducibile nel tentativo di rimanere fedeli al discorso dell'altro. Se ne tentiamo una applicazione alla relazione analitica, questo "discorso dell'altro" lo intenderemo come il discorso del paziente, inclusi beninteso i suoi correlati emotivi. Evitiamo di perderci nel dilemma tra comprensibile e incomprensibile e dimostriamo questa fedeltà cercando di muoverci "empaticamente" e di essere vicini al suo vissuto, al di là della barriera dell'incomprensibile. ...Tuttavia questo tentativo di comprenderne il discorso, di coglierne i vissuti emozionali non è sufficiente. Su questo primo tempo del movimento dell'analista verso il paziente, si inserisce un secondo tempo, che è quello della *fedeltà estrema*: giusto nel momento in cui cerchiamo di applicare l'equazione *comprendere è tradurre* ci ritroviamo ad aver a che fare con quell'intraducibile che pensavamo di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà-tradimento. L'intraducibile permane, persiste, non è stato completamente eliminato dal nostro tentativo di comprensione, dalla nostra adesione al parametro della fedeltà. Dove lo ritroviamo? *Sull'auspicio alla fedeltà estrema*: proprio quando vogliamo essere fedeli fino in fondo al vissuto del paziente, è lì e allora che ritroviamo l'intraducibile. L'"imperativo etico" di comprendere l'altro deve sapersi arrestare dinanzi al riconoscimento di un fondo incomprensibile (o meglio irrepresentabile) che prima che con il delirio o la psicosi (in una declinazione per quanto eclatante assolutamente parziale e specifica) è correlato con l'esistenza.

Forse è possibile operare un ulteriore distinguo. A un primo livello, quando l'analista ha a che fare con sistemi rappresentativi inconsci già dati, ma trasformati dalla rimozione o da altri meccanismi di difesa, la fedeltà sta proprio nella possibilità e nella disponibilità a comprendere il paziente nella sua alterità riconoscendolo portatore di una storia, di una soggettività e, per quanto più ci riguarda, di suoi specifici vissuti emozionali inconsci. Nel



secondo livello, il binomio fedeltà-tradimento si pone molto diversamente, a tratti parrebbe invertirsi. Qui infatti non c'è un testo da comprendere, ma da costruire, la traduzione non si esercita a partire da una rappresentazione che segue le leggi del processo primario per approdare ad una rappresentazione organizzata secondo le leggi del processo secondario, bensì deve pescare in una dimensione di irrepresentabilità per condurla alla pensabilità. Allora, l'esperienza affettiva della condivisione e l'empatia vengono a porre le basi per la fedeltà, laddove il rispetto dell'alterità può risolversi in un lasciare l'altro solo, nella solitudine delle sue angosce, e dunque in un tradimento.

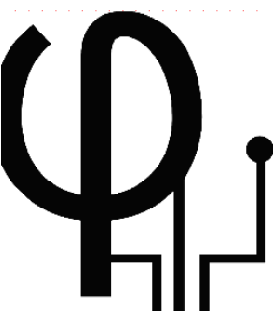
Ci imbattiamo allora nell'aforisma *“il y a un intraduisible devant la traduction et il y a un intraduisible produit et révéle par la traduction”* (2003). Forse è proprio questa l'essenza del processo psicoanalitico: interpretare non al fine esclusivo di chiarificare e così concludere, bensì anche di incrementare l'intraducibile, potenziare il fondamento irrepresentabile dell'inconscio.

Al termine della decostruzione identitaria che ha indotto la domanda di analisi e l'ha attraversata per gran parte può così emergere quella dinamica ricostruttiva che ora, sottraendola alle ambiguità di una identità narrativa (ambiguità che l'eventuale contrapposizione tra identità/verità narrativa e identità/verità storica rafforzerebbe ulteriormente), ci sentiamo finalmente legittimati a cogliere come identità traduttiva-trasformativa.

Per riassumere e chiarire: la trasformazione identitaria in psicoanalisi si vale della traduzione dei vissuti emozionali in linguaggio e del linguaggio in vissuti emozionali. Il tempo, il corpo, la storia, la realtà esterna e la realtà psichica sono dimensioni che entrano tutte in gioco in questo processo, che vincola il divenire identitario a quel già dato che mira a oltrepassare.

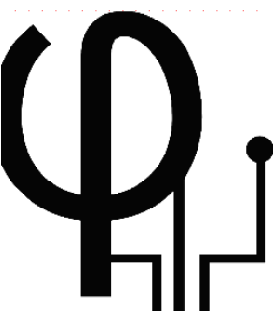
7 PER CONCLUDERE

Che ne è dell'identità personale alla fine del nostro percorso? (I) Tra le operazioni maggiori, abbiamo tentato uno sviluppo integrativo del concetto di identità narrativa attraverso il concetto di identità traduttiva (ove, evidentemente, il concetto di 'traduzione' è da intendersi in un senso più ampio della semplice operazione razionale di 'traduzione' *tout court*). Quali vantaggi ne sono derivati? Intanto un rimando che non privilegia più l'universo discorsivo, ma affianca a questo il riferimento alla materia affettiva, alla memoria e alla storia (al già dato), meglio vincolando l'identità a una pulsione referenziale che la ponga al riparo dalle derive nihiliste e narrativiste. In seconda istanza siamo pervenuti a collocarla tra un



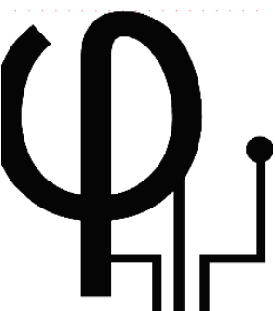
intraducibile di partenza – che rimanda all’opacità del *bios*, del carattere e dell’inconscio irrapresentabile – e un intraducibile di arrivo, che apre invece a un suo rimodellarsi senza fine. Questo, se da un lato impedisce che il percorso identitario si arresti, dall’altro lo consegna a una indefinitezza cui l’esistenza non potrà mai sottrarsi nel corso della sua temporalità. (II) Ciò implica uno stretto rapporto, quasi un’equivalenza tra traduzione e trasformazione: la traduzione non può essere colta se non come modalità trasformativa e nei suoi effetti trasformativi (così come la trasformazione rinvia sempre a un antecedente, che possiamo cogliere ora sul piano biologico-genetico, ora sul piano della corporeità, ora dello psichico, ora della esperienzialità, ora della storicità – piani che si intersecano e correlano, pur rimanendo irriducibili l’uno all’altro, come propone il modello corrispondentista trasformativo).

Ecco perché quando parliamo di identità umana e riflettiamo sulla vita psichica dobbiamo parlare di d’identità traduttivo-trasformativa.



REFERENZE

- AHUMADA, Jorge L. Interpretation and creationism. *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 75, pp. 695-707, 1994.
- BARALE, Francesco. Prefazione. Paul Ricœur e la psicoanalisi. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di F. Barale. Milano, Jaca Book, pp. 5-50, 2020.
- BIRKSTED-BREEN, Dana. Is Translation Possible? *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 91, pp. 687-694, 2010.
- BRUNER, Jerome. *La ricerca del significato*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992 (1990).
- BUCCI, Wilma. *Psicoanalisi e scienza cognitiva*. Una teoria del codice multiplo. Roma, Fioriti, 1999 (1997).
- BUSACCHI, Vinicio; MARTINI, Giuseppe. *L'identità in questione*. Saggio di psicoanalisi ed ermeneutica. Milano, Jaca Book, 2020.
- CRAIG, George. Relative Motion: Translation and Therapy. *Int. J. Psycho-Anal*, v. 91, pp. 717-725, 2010.
- FREUD, Sigmund. L'inconscio. In: SIGMUND, Freud. *Metapsicologia*. O.S.F., v. 8. Torino, Boringhieri, pp. 49-88, 1976 (1915).
- HANLY, Charles. On subjectivity and Objectivity in Psychoanalysis. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, v. 47, n. 2, pp. 427-444, 1999.
- HEBBRECHT, Marc. Translation. *Int. J. Psycho-Anal*, v. 94, pp. 1193-1194, 2013.
- JERVOLINO, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica*. La questione del soggetto in Ricœur. Genova, Marietti 1993.
- LAPLANCHE, Jean. L'interpretazione tra determinismo ed ermeneutica. Una nuova posizione della questione. In: LAPLANCHE, J. *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000, pp. 487-520, 2000 (1991).
- LAPLANCHE, Jean. Temporalità e traduzione. Per rimettere al lavoro la filosofia del tempo. In: LAPLANCHE, J. *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000 (1989).
- LAPLANCHE, Jean. Narratività ed ermeneutica. *Ricerca psicoanalitica*, vol. 11, n. 1, 2000, pp.7-12, 1998.
- LAPLANCHE, Jean. Tre accezioni del termine "inconscio" nella cornice della Teoria della Seduzione Generalizzata. *Riv. Psicoanal.*, v. 50, n. 1, pp. 11-26, 2004.
- MARTINI, G. *Ermeneutica e narrazione*. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- MARTINI, G. *La psicosi e la rappresentazione*. Roma: Borla, 2011.
- MARTINI, G. *Incontrarsi senza comprendersi*: nuove concettualizzazioni dell'inconscio e loro riflesso sulla clinica delle psicosi. Relazione letta al Convegno nazionale S.P.I. (Italia): febbraio 2021.
- MORPURGO, Enzo. Le icone del sogno. In: E. Morpurgo, V. Egidi (a cura di). *La forma segreta*. Sogno arte psicoanalisi. Milano: FrancoAngeli, 1998.
- OGDEN, Thomas H. Some Thoughts on the Use of Language in Psychoanalysis. *Psychoanal. Dial.*, v. 7, n. 1, pp. 1-21, 1997.
- OGDEN, Thomas H. *Reverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio 1999 (1997b).
- OLIVERIO, Alberto. *La vita nascosta del cervello*. Firenze-Milano: Giunti, 2009.
- PRIEL, Beatriz. Psychoanalytic Interpretations: Word-Music and Translation. *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 84, pp. 131-142, 2003.
- RACKER, Heinrich. *Studi sulla tecnica psicoanalitica*. Roma: Armando Editore, 1970 (1968).



- RICŒUR, Paul. *Filosofia della volontà*, vol.1. Il volontario e l'involontario. Genova: Marietti, 1990 (1950).
- RICŒUR, Paul. *Finitudine e colpa*. Bologna: Il Mulino, 1970 (1960).
- RICŒUR, Paul. La questione della prova in psicoanalisi. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., pp. 63-99, 1977.
- RICŒUR, Paul. *Tempo e racconto*, 3. Il tempo raccontato. Milano: Jaca Book, 1988 (1985).
- RICŒUR, Paul. *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica. Milano: Jaca Book, 1989 (1986).
- RICŒUR, Paul. Identité narrative. *Esprit*, n. 7-8, juillet-août, p. 295-304, 305-314, 1988b.
- RICŒUR, Paul. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993 (1990).
- RICŒUR, Paul. La vita: un racconto in cerca di narratore. In: RICŒUR, Paul. *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino. Napoli: Guerini e Associati, 1994.
- RICŒUR, Paul. *La critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, 1997 (1995).
- RICŒUR, Paul. *La traduzione*. Una sfida etica. Brescia, Morcelliana, 2001.
- RICŒUR, Paul. Psicoanalisi e interpretazione. Un ritorno critico. Conversazione con Paul Ricœur. A cura di G. Martini. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., pp. 379-395, 2003.
- RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., 2020.
- SCHAFER, Roy. *Rinarrare una vita*. Narrazione e dialogo in psicoanalisi. Roma: Fioriti, 1999 (1992).
- SPENCE, Donald P. *Verità narrativa e verità storica*. Firenze: Martinelli, 1987 (1982).
- STEINER, George. *Dopo Babele*. Aspetti del linguaggio e della traduzione. Firenze: Sansoni, 1992.
- STERN, Daniel B. *L'esperienza non formulata*. Tirrenia: Edizioni del Cerro, 2007 (2003).

