

OPINIONE

## Attualità psicopatologica del perturbante

Riccardo Galiani<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dipartimento di psicologia - Università degli studi della Campania Luigi Vanvitelli

ABSTRACT

The paper moves analysing the syntagma “inquietante estraneità” (*uncanny, disturbing strangeness*, translation of “inquietanteétrangeté”, “Unheimliche” French’s translation) and some others connected lexical forms. The aim is to investigate some relationship’s dimensions between ego’s functions and what can appears as “stranger” to the ego himself. As a dream and the Fédida’s research seem to suggest, the *formlessness*’ area is an important factor of the stranger’s meaning for the ego.

**KEYWORDS**

**Uncanny – stranger – dream – face - formlessness.**

ABSTRACT IN ITALIANO

A partire da una riflessione sull’uso del sintagma “inquietante estraneità” e di altre forme lessicali collegate a questa traduzione di una traduzione, l’articolo esplora alcune dimensioni della relazione esistente tra le funzioni dell’Io e ciò che all’Io stesso può presentarsi come “straniero”. Il riferimento ad un sogno e ad alcuni percorsi di ricerca consente di individuare nell’area della “alienità” e dell’*informe* un punto di incontro delle dimensioni esplorate.

**PAROLE CHIAVE**

**Unheimliche – straniero – sogno –volto – informe.**

### Introduzione

Un’auto percorre un viale alberato; si ferma davanti a un cottage. Un padre, una madre, una figlia, un figlio, scaricano dall’autovettura i bagagli ed entrano nella propria casa; sono, sembrano, un’ordinaria famiglia benestante. Aperta la porta di casa vi trovano all’interno un padre, una madre, un figlio, all’incirca coetaneo del primo, un bambino in braccio alla madre. Sono evidentemente in fuga, forse profughi, molto probabilmente di origine slava o balcanica; sono sporchi, affamati, disfatti. Sotto le insegne dell’ “io capisco”, “non vi siamo ostili”, il padre benestante prova a trattare un allontanamento degli intrusi per mantenere almeno in parte il possesso delle sue cose, della sua proprietà. L’altro uomo, l’uomo che il nostro sguardo ha già assunto – oltre che come intruso – come estraneo, spara; non vediamo cadere quello che sino ad ora è stato il protagonista della scena. Il volto che ha detto “io” cade dalla nostra parte dello schermo. Vediamo il volto della protagonista macchiato dal sangue del marito; dalla sua bocca esce un rigurgito.

È la scena che apre un film di Michael Haneke, *Le temps du loup* [1]. Per definire ciò che questa scena può aver inteso rappresentare nei fotogrammi che precedono la



**Citation**

Galiani R. (2019).  
Attualità psicopatologica  
del perturbante  
Phenomena Journal, 1, 17-24.  
<https://doi.org/10.32069/pj.2019.1.29>

**Direttore scientifico**

Raffaele Sperandeo

**Supervisore scientifico**

Valeria Cioffi

**Journal manager**

Enrico Moretto

**Contatta l'autore**

Riccardo Galiani  
[riccardo.galiani@unicampania.it](mailto:riccardo.galiani@unicampania.it)

**Ricevuto:** 05 aprile 2019

**Accettato:** 23 aprile 2019

**Publicato:** 08 giugno 2019

deflagrazione che ne segna la fine, per nominare ciò che essa presenta, produce attraverso volti ritratti un attimo *prima* del sopraggiungere dello spavento o dell'angoscia, potremmo costruire questa frase: il turbamento prodotto dall'incontro, in casa propria, con una *inquietante estraneità*.

“Inquietante estraneità” è una locuzione che troviamo non di rado nella letteratura psicoanalitica; riprende l'espressione francese “*inquiétante étrangeté*”, classica traduzione perifrastica del termine “*Das Unheimliche*” introdotta nel 1933 da Marie Bonaparte e mantenuta dalla maggior parte delle successive edizioni francesi dello scritto freudiano “Il perturbante” [2]. Più di quanto non faccia il sostantivo *perturbante* (che è di fatto una descrizione dell'effetto), legando l'inquietudine al confronto con l'estraneità, l'espressione offre la possibilità di alludere *d'emblée* alla dinamica psichica all'origine del fenomeno – la perturbazione dello stato emotivo del soggetto – che, per la sua derivazione dall'azione della rimozione su rappresentazioni un tempo “familiari”, indusse Freud a collocarlo “nell'ambito dell'angoscioso” isolandolo però come una forma specifica d'angoscia.

Traduzione di una traduzione, esito di un duplice confronto sviscerante che Berman [3], richiamandosi ad Hölderlin, ha definito “prova dell'estraneo”, l'espressione “inquietante estraneità” si offre come una nozione, uno strumento operativo che consente di tenere il ruolo che gioca la “familiare estraneità” dello straniero all'interno della catena (intimo/familiare – rimozione – ritorno del rimosso, in termini freudiani) che porta all'esperienza perturbante.

“Lo straniero si trova già dentro”, scriveva Derrida [4], e Kristeva [5] osservava che se in *Das Unheimliche* Freud non individua espressamente nessuna relazione tra l'effetto perturbante e lo “straniero” è perché “ci insegna a scoprire l'estraneità [*étrangeté*] dentro di noi. E questo è forse il solo modo di non perseguitarla fuori”. Non so se anche oggi si potrebbe concludere così, come nel 1989 Kristeva concludeva *Stranieri a noi stessi*.

A trent'anni dalla pubblicazione di questo testo, a un secolo dal lavoro di Freud, sappiamo di soffrire ancora *troppo* della nostra inquietante estraneità, così come ancora “troppo” è il godimento che si ricava dallo straniero/estraneo esterno a noi, dal respingerlo con modalità nuovamente sempre più reali e letali. Io non sono straniero a me stesso e l'estraneo è fuori, posto di fronte a me, distinto e distante, possibilmente su di un'altra sponda, o comunque al di là di un confine.

Si costruiscono cornici per definire e delimitare l'estraneo nella sua estraneità, ma l'intimo timore di incontrare nel nostro *Heim* (il nostro focolare) una forma sgraziata, non curata, animata da una forza “animale” (come l'*Horla* di Maupassant [6]), disumana, in grado però pur sempre di rifletterci su una base di similitudine e somiglianza, è un timore che sopravvive, spingendo a rinnegare la familiarità, ingenerando l'attesa che quella cornice resti vuota; ma tanto l'attesa quanto il rinnegamento sono, è appena il caso di dirlo, unicamente “nostri”. La cornice dell'estraneo inesorabilmente, ripetutamente si riempie, e il nostro rinnegamento trasforma questa prossimità

in una pressione sui confini che delimitano la nostra intimità.

Da bambini ci saremmo attesi di veder spuntare un mostro, *avremmo atteso* lo spuntare di un mostro; da adulti, ciò che appare, *chi* appare all'interno di questa cornice costruita, assume le sembianze di un "ospite inatteso". È l'ospite che aprendo la porta di casa temiamo di trovare insediato al nostro posto con una faccia che, in tutta la sua dissomiglianza, richiama ugualmente, allo sguardo dell'io che si pone di fronte ad esso, l'immagine del proprio disordine, del proprio disfarsi potenziale, del proprio rovescio presente da sempre in potenza.

### **Roberto: l'“habeas vultus” e l'“habeas corpus”**

Roberto non ricorda quasi mai i suoi sogni. Nel corso di una seduta, è il racconto di un sogno in sé a presentarsi inizialmente come sorprendente, per poi divenire, al suo termine, “inquietante”: a Roberto non è mai capitato di ricordarsi così chiaramente qualcosa del giorno prima che ricollega al sogno, ed il fatto che un evento così “secondario” possa incidere sulla sua mente lo turba. L'“evento secondario”, di quelli che solitamente, come usa dire, “finiscono in coda” nella sua memoria (la stessa espressione impiegata per motivare il mancato ricordo di un sogno che sa di aver fatto) è riferito prima del sogno: durante una pausa al lavoro, si è soffermato su di un articolo di giornale. L'articolo parlava di due immigrati stranieri indagati per uno dei numerosi stupri che avevano caratterizzato la cronaca romana di quegli anni. L'articolo lo aveva colpito perché faceva riferimento ad una delle nozioni di storia che ricordava dalle scuole superiori: si intitolava “Habeasvultus”, e la nozione l'*habeas corpus*. La notte sogna di incontrare “il pugile” nell'androne del palazzo dove abita; “faccia da pugile”, spiega, è il modo con cui ampia parte dei media nazionali si riferisce ad uno degli indagati per queste vicende, modalità criticata dall'articolo. Nel sogno era in attesa dell'ascensore, e il “pugile” gli appare davanti nel momento in cui si aprono le porte automatiche. Il pugile lo saluta dicendo, come per ricordargli qualcosa di consueto, che non aveva chiuso a chiave la porta; l'impressione che accompagnava il racconto era che evidentemente non solo si conoscevano, ma “dividevano l'appartamento”. Non era in grado di descrivere il volto; anche nel sogno la faccia che gli appare innanzi, nella cornice dell'ascensore, non rispondeva ad un nome: era la “faccia del pugile”. Considerando il contenuto manifesto un'ulteriore prova dell'assurdità dei suoi sogni, a turbare Roberto è l'incontestabile legame di questa assurdità con un elemento della sua vita vigile: “Non è per un pregiudizio, ma se devo essere onesto, da sveglia a uno con quella faccia probabilmente non aprirei nemmeno la porta, figuriamoci dividere l'appartamento”. L'interrogativo cosciente, fonte di un'inquietudine, era: “Come ho fatto a sognare una cosa così?”, ovvero: “Da dove è entrata?”. L'inquietudine apriva sull'angoscia proprio quando, facendo conto sulla propria immagine di persona “prudente e razionale”, doveva arrendersi all'evidenza dell'esistenza di una via di comunicazione tra questa immagine in cui si riconosceva e quella “faccia” separata da un'identità, privata del proprio volto, di cui aveva letto e che “colpendolo”, producendo in lui una “impressione”,

era diventata, come scrive Fédida [7], un suo “resto di vita”; “la luce della veglia” non solo non era al riparo dall’ “assurdo” del sogno della notte, ma lo spingeva ad essere ripensata attraverso di esso. Il desiderio inconscio aveva attualizzato l’ infantile attraverso le definizioni associate a quella faccia che avrebbe dovuto restare fuori ma che lui si era raffigurata come proveniente dall’ interno, dalla sua casa.

Nel racconto del sogno, l’ identificazione degli immigrati stranieri passa attraverso un’ oscillazione della parola: l’ articolo, ricorda Roberto, parlava “di quei romani ... di quei romeni che ...”. Dopo la separazione dei genitori, Roberto ha trascorso parte della sua infanzia con la madre, tornata nella propria città natale, la città teatro degli stupri per cui i due rumeni di cui si parlava nell’ articolo erano all’ epoca ostinatamente indagati. Del periodo di convivenza con la madre Roberto non aveva alcun ricordo preciso, fatta eccezione per le frequenti richieste, da parte della madre, di aiutarla nella somministrazione di enteroclistmi, con i quali riteneva di combattere la propria costipazione. La psicosessualità, il sessuale, l’ infantile di Roberto, aveva il suo (*habeas*) *corpus* in un punto di fissazione “romano”.

Lo straniero destinato a perdere l’ identità del proprio volto per dare una faccia all’ eccitazione sessuale che deborda e nuoce (la “faccia da pugile” che lo straniero non è, ma con cui è stato identificato) era apparso in una cornice il cui “materiale” (fonetico e semantico) era inaspettatamente prossimo al materiale che compone l’ altra faccia del “familiare” di Roberto. Quella “faccia da pugile” che cancellava il suo volto, lo straniero “romeno-romano” aveva finito per *restituirlo*; per lo sguardo del residente, lo sguardo dell’ Io insediato, lo straniero può percorrere nella sua migrazione strade che lo trasformano in una maschera la cui apparizione lascia intravedere la familiarità di una faccia che ritorna.

“Qualcosa” di familiare ritorna passando per l’ esterno: il ritorno del sessuale infantile rimosso, è di questo che si tratta? Si tratta dello straniero che presta la sua presenza al nostro rimosso, per consentirgli di tornare dall’ esterno e come estraneo? “Il romeno” è ciò che ospita, dà una personalità identificabile come aliena all’ impersonale apparizione del nostro sessuale infantile (la *facies* aggressiva dello stupratore), fenomenologia dell’ asimmetria dei messaggi di quell’ estraneo che è l’ altro seduttore? Se si tratta di questo, forse è ancora troppo poco.

Al di là di Lacan[8] (cui dobbiamo il primo esplicito “è ancora troppo poco” in materia di Unheimliche), è l’ interesse dello stesso Freud [2] per un racconto di Hoffman, *Gli elisir del diavolo*, a metterci sull’ avviso; interesse per quello che Magris [9] definisce un “romanzo dell’ Io ... che si costruisce e si struttura in lotta con gli elementi che lo compongono”, romanzo della compresenza paradossale di una struttura unificata (che si definisce attraverso la scrittura stessa) edel continuo risorgere degli elementi costituenti che persistono nella loro separatezza.

Questo interesse freudiano riconduce a Roberto, al suo smarrimento, alla sua inquietudine di fronte alla via apertasi tra sogno notturno e veglia. La figura del pugile disegnata da parte del discorso sociale riapre una strada interrotta la cui percorribilità a doppio senso smarrisce e turba (come dice Freud a proposito del romanzo hoffmanniano) l’ Io insediato e residente di Roberto, l’ Io al riparo dal sogno. La figura

del pugile, definendo in una faccia l'intima estraneità, entra in risonanza con la traccia intraducibile dell'eccesso del sessuale materno, attorno alla cui iscrizione si è edificato un Io che, nel caso di Roberto, dal montare della propria eccitazione nel corpo di una donna non può che tenersi distante. Lo straniero cui, come sostenuto nell'articolo letto, deve essere restituito un proprio volto ed una propria identità (non più "faccia da pugile", ma un nome) trasforma allora il sogno in potenziale incontro tra quella forma che è l'Io ed il suo non essere forma. Lo straniero diviene una sorta di nastro di Möbius, figura in grado di esercitare una funzione che avvia il rovesciamento dell'estraneità dall'interno all'esterno e viceversa; esso non è la causa dell'esperienza di inquietante estraneità provata dall'Io, ma già una sua messa in forma, una sua possibile significazione. La "causa" è l'inaspettata esperienza di una "parentela", familiarità inammissibile tra la dimensione definita (in un Io, in un corpo, in un'apparenza) del soggetto ed il suo rovescio, condizione in cui la "forma" è *indefinita, disaggregata, scomposta*. Ciò a cui pone di fronte l'estraneo dell'*Unheimliche* è qualcosa dell'ordine di un'inaspettata istantanea di ciò che precede quel lavoro che "fa Io" intorno ai resti del sessuale dell'altro, istantanea di un momento in cui "i confini non sono ancora nettamente tracciati" e "lo spazio in cui l'Io dovrà avvenire" [10] porta ancora netti i segni della presenza fondante, nell'estensione intersoggettiva del sessuale (la sessualità nel "senso allargato", per dirla con Laplanche [11]) di quanto, solo attraverso la divisione in due componenti di quello che Freud aveva individuato come il *complesso percettivo di un essere umano prossimo*, dovrà diventare "l'altra faccia" del prossimo [12].

### **Io/altro/alieno/informe. Conclusione**

Questa faccia, che sta al di là della somiglianza che si inferisce a partire dalle informazioni che si hanno del proprio corpo e dal proprio corpo, è quella del "prossimo propriamente detto ... che compare sotto il segno dell'arbitrarietà, dell'imprevedibilità, del «non proprio»" [13]. Ed è in ragione della sua imprevedibilità, della radicalità della sua alterità rispetto all'Io che, nell'atto stesso della cancellazione del volto (dell'identità) di uno straniero fattosi prossimo, la cornice dell'estraneo può animarsi in una faccia che torna ad offrire (con il favore delle circostanze, come ricordava Freud [2]) alla nostra percezione inquietanti indici di una antica familiarità.

La scena dell'inquietante estraneità, allora, non apre unicamente sulla possibilità di riconoscere la "familiarità" dell'estraneo e le implicazioni strutturanti della coppia Io-altro; il suo oggetto non può essere unicamente il riconoscimento dell'insorgere di quella stessa "stranierità" che per l'*infans* prima, per il soggetto poi, è il sessuale, nel suo essere resto, residuo dell'insediarsi originario dell'alterità in un "noi" ("io") che ancora non siamo ma che da quel momento in poi cominciamo a diventare.

Nell'area dell'esperienza umana cui guarda l'inquietante familiarità dell'estraneo, l'*Unheimliche*, l'*alter* che appare nella cornice dell'estraneo, l'altro-straniero, può essere ad un tempo ciò su cui si fonda il simile e ciò che rimanda a quanto di dissimile, difforme, disumano, resta nel nostro intimo come origine della forma umana

dell'Io.

Quello che sorge continuamente all'interno di una cornice che vorremmo vuota non è solo l'alterità che ci fonda, ma anche l'*alienità* in cui affondiamo; sono i segni del nostro essere stranieri a noi stessi perché alieni a noi stessi. Se l'Io è la forma che ha origine dalla spinta a rappresentarsi la relazione tra ciò che è "proprio" e ciò che è "alieno" (difforme) in termini antinomici, il turbamento che produce l'incontro con la familiarità dello straniero fa di quest'ultimo, lo "straniero/familiare", un inatteso testimone del possibile sospendersi di questo regime di antinomia.

Questa condizione di sospensione non può certo darsi, per l'Io, come duratura, o almeno non può darsi *al di qua* del suo essere divenuta, diceva Fédida [14], uno "stato-limite dell'umanità", stato di oscillazione costante "tra le smorfie dell'anonima normalità che simula gli affetti" e la lenta distruzione delle loro apparenze". Tuttavia è proprio questa clinica che suggerisce la necessità di ricercare strumenti per rappresentarsi quanto l'Io non può rappresentarsi ma che, al di fuori dello spazio di rappresentazione dell'Io, la soggettività umana può transitoriamente essere, senza tuttavia indirizzarsi necessariamente verso la rappresentazione di un "accoglimento gioioso di un «ospite interno»" [15], rappresentazione della sospensione dei confini egoici nei termini di una "quietistica" estasi.

Ci troveremo in questo caso molto prossimi alla direzione indicata dalla ricerca che, muovendo da Bataille e Lacan, Pierre Fédida ha portato avanti intorno allo statuto inconscio di quanto può apparire come inverso della forma, rovescio del volto, come l'*informe*.

George Bataille [16] proponeva di cominciare un "dizionario critico" non dando più il senso, ma "i compiti delle parole". Il compito della parola "informe", ciò che la rende non soltanto un aggettivo che qualifica uno stato di cose effetto della destituzione della forma ma, come scriveva Fédida, un "termine-valore", è il suo "declassare" [16], il suo generare un *metodo di frantumazione*. Il termine-valore "informe" crea un movimento, diviene principio di de-significazione, apertura, *scucitura* del senso composto di qualunque discorso manifesto. Senza questo *movimento dell'informe* [17], principio di messa in tensione massima di quanto, nella parola e nel discorso, si presenta come formato, definito nei confini di un significato, di un'intenzionalità comunicativa, non si va incontro alla propria inquietudine, al proprio turbamento di analisti (che comincia con il *non* comprendere); e senza questo incontro non c'è analisi.

È solo dopo aver attraversato queste tappe che Fédida [18] giunge a fare dell'antinomia *umano/disumano* uno strumento di lavoro che, nel suo rapporto con ciò che Freud ha tratto dall'incontro con l'*Unheimliche*, viene utilizzato per ricordare che un insegnamento della psicoanalisi sta nel valore della messa in discussione di ogni ipostasi dell'Io; il valore, cioè, del movimento in direzione di una forma in grado di far guardare anche a quanto di informe vi è in essa, a quanto di "policefalo/acefalo" c'è nell'*ego* [19], a quanto di alieno vi è nel proprio, di disumano nell'umano.

È unicamente in un processo di crescente ipostatizzazione che, di contro, ciò che

identifichiamo come Io può trasformare lo straniero in *étranger*, “*Ausländer*” cui strappiamo il proprio volto per applicargli la faccia dell’estraneità, dell’infermità, del disumano dell’Io che noi siamo. Apparendoci di fronte, incorniciato da quanto noi abbiamo prodotto e messo in forma come estraneità, l’*étranger* inquieta e turba l’equilibrio dell’Io che siamo perché ha raccolto l’eredità del nostro disumano.

Eppure non si può dire che l’Io che siamo diventati non sia disposto a riconoscere un simile nello straniero; ma forse, a ben vedere, ciò che siamo disposti – e in un certo senso predisposti – a riconoscere di quanto nello straniero fa somiglianza, similitudine, è solo quello che della sua apparenza non fuoriesce dallo spazio da noi delineato come spazio di somiglianza; lo straniero può stare solo nei tratti di similitudine che noi disegniamo per lui. La similitudine dello straniero deve rientrare nella definizione che l’Io se ne è fatta, non può sorprendere con un volto diverso, perché è allora, nella diversità, nella forma aliena (disfatta, non rifatta) del volto dell’altro che, nonostante tutte le difese, si lascia cogliere una *inquietante familiarità*.

Ma in fondo l’Io che, a quanto pare, siamo diventati, delega allo straniero il compito di essere *étranger* perché già conta di poterlo espellere, di poterlo guardare di spalle, mentre si allontana portandosi via la faccia che gli abbiamo dato; nessuno straniero porterà all’interno di ciò che ci appartiene la minaccia dell’informe della nostra costituzione.

Ci penseranno poi i sogni – e tutto ciò che come i sogni lavora – a ripresentarlo di fronte: ha in mano le chiavi della nostra casa, e non le ha sottratte.

## BIBLIOGRAFIA

1. Heiduschka, V., Menegoz, M., Katz, M. (Producers), & Haneke, M. (Director). (2003). *Le temps du loup* [Film]. Francia, Austria, Germania: Bavaria Film, Les Films Du Losange, Wega-Film Produktion.
2. Freud, S. (1919). *Il perturbante*. Trad. it. In: O.S.F., vol. VIII.
3. Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard (trad. it. Quodlibet, Macerata, 1997).
4. Derrida, J., (1993). *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. Milano: R. Cortina .
5. Kristeva, J. (1989). *Stranieri a se stessi*. Trad. it. Milano: Feltrinelli, 1990.
6. De Maupassant, G. (1886). *Le Horla*. Paris: Flammarion.
7. Fédida, P. (1985). Restes diurnes, restes de vie. In :Guyotat, J., Fédida, P. (sous la dir. de), *Événement et psychopathologie*. simep, Villeurbanne, poi (ampliato) In: *Crise et contre-transfert*. P.U.F., Paris, 1992. Trad. it. Resti diurni, resti di vita, in *Crisi e controtrasfert*. Roma: Borla, , 1997; 47-70.
8. Lacan, J. (2004). *Il Seminario, Libro X. L'angoscia, 1962-1963*. Trad. it. Torino: Einaudi, 2007.
9. Magris, C. (1979). Parigi 1931: non leggete Hoffman. In: Hoffman, E.T.A. (1816). *Gli elisir del diavolo*. Trad. it. Torino: Einaudi, 1989.
10. Aulagnier, P. (1994). *La violenza dell'interpretazione: dal pittogramma all'enunciato: in appendice: Vie di ingresso nella psicosi*. Roma: Borla, 1975.
11. Laplanche, J. (2007). *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*. Trad. it. Bari: La Biblioteca by ASPPI.
12. Freud, S. (1895). *Progetto di una psicologia*. Trad. it. In: *Opere di Sigmund Freud* (O.S.F.), 1967-1980; vol. II. Torino: Boringhieri.

13. Balsamo, M. (2005). Homo homini lupus. *Psiche*, 2: 47-55.
14. Fédida, P. (1996). L'état-limite de l'humanité et l'ego fragmenté de l'analyste. In Feher-Gurewich, J., Tort, M. (sous la dir. de). *Lacan avec la psychanalyse américaine*. Paris: Denoël; 59-71.
15. De Renzis, G. (2013). La mente è estatica, di ciò non so nulla. In *Notes per la psicoanalisi*, 1 (Perdite di realtà).
16. Bataille, G. (1929-1930). *Documents*. Trad. it. Dedalo, Bari, 1974.
17. Fédida, P. (1994). Le mouvement de l'informe. In: *La part de l'œil* n° 10. Poi In :Fédida, P. (2000). *Par où commence le corps humain: retour sur la régression*. Presses universitaires de France.
18. Fédida, P. (2001/2009). *Umano/Disumano*. Roma: Borla.
19. Lacan, J. (1978). *Il Seminario, Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, 1954-1955*. Torino: Einaudi, 1991.