

GABRIELLA RIPA DI MEANA

SEMINARIO

[«SCHEGGE» 2007 – 2010]



In copertina: *Schegge*, di Antonio Guerra [fotografia di Giorgio Toneatto]

Prima edizione PDF maggio 2012

Nota editoriale

Sollecitata a pubblicare i seminari che tiene annualmente a Roma [e di cui abbiamo già pubblicato “Il sintomo come legame sociale” – Seminario 2010-2011, disponibile a questa pagina: <http://www.lacan-con-freud.it/RipadiMeanallsintomocomelegamesociale.html>], Gabriella Ripa di Meana si è risolta per un florilegio che copre gli anni 2007-2010 del seminario chiamato da qualche anno “schegge”– per quanto, come ci ha avvertito, alcune delle sue parti siano confluite in libri già editi a stampa.

Sommario

Nota editoriale	3
I.	
PSICANALISI E CIVILTÀ	5
II.	
INCONSCIO E CIVILTÀ	26
III.	
ANALISTA OGGI	49
IV.	
SINTOMO	59
V.	
GELOSIA	74
VI.	
INCONSCIO BASTARDO	92
VII.	
LACAN [1ª parte].....	111
VIII.	
LACAN [2ª parte].....	129
IX.	
DEL SUICIDIO	152
X.	
NOTE E CONTRONOTE	164
Bibliografia di Gabriella Ripa di Meana.....	176

I.

PSICANALISI E CIVILTÀ

25 gennaio 2007

Per provare a conoscere insieme un testo come “Il disagio nella civiltà” di Sigmund Freud (anno 1929-30)¹ è utile dare risalto a un dato preliminare.

Che questo lavoro – nato dopo la rivoluzione dei Soviet (“figlia– cito dal testo – di pure illusioni psicologiche prive di fondamento”) – questo lavoro, dunque, è stato scritto qualche anno prima di una delle più tragiche ferite che siano state inferte alla civiltà: l’immortale ferita del nazismo.

Faccio questa premessa per notare con voi che all’autore di questo testo essenziale, sebbene mancasse l’esperienza di un punto insondabile di depravazione della civiltà, ovvero sebbene gli mancasse un pezzo di esperienza morale e scientifica senza precedenti fino a quel momento, ebbene a questo autore è capitato di scrivere un’opera che – dopo quasi ottant’anni – propone alla nostra cultura la modernità, o meglio, l’attualità di un soggetto umano inesauribile e tragico.

Allora noi, che invece abbiamo saputo e persino patito l’oltraggio (più che il disagio) nella civiltà, abbiamo ancora bisogno di questo libro freudiano. E non tanto per capire o definitivamente spiegare, quanto piuttosto per intendere come sia strutturalmente umana la nostra disumanità.

Non desidero con le mie parole di esordio magnificare la dottrina e l’opera di Sigmund Freud. Non siamo qui per questo e io non vi parlo del disagio nella civiltà per arrivare a questo.

¹ S. Freud, “Il disagio della civiltà”(1929), in *Opere*, 11 volumi, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1966-1979, vol. 10.

Desidero piuttosto dare evidenza al fatto che – nella trama di questo testo, malinteso da Freud stesso (il quale inspiegabilmente lo deprezzava tanto da scrivere in una lettera a Lou Salomè (28 luglio 1929)²: “Nel corso di questo lavoro, ho riscoperto le verità più banali”) – in questo testo inquieto si può cogliere un’urgenza.

L’urgenza di un grande psicologo ebreo colpito nel corpo da un terribile cancro e nell’anima (permettetemi la sfrontatezza di ravvisare una sorta d’infernale simmetria tra il male del corpo e le sconvolgenti intuizioni dell’anima) ... dunque, colpito nell’anima dall’esplosione di un mondo nuovo ... di un mondo rivoluzionario e di massa ... un mondo di utopie grandiose che tentava di uccidere, insieme a dio, il soggetto dell’inconscio, il desiderio e la colpa.

In effetti, all’inizio degli anni Venti, Freud aveva contribuito – con il suo testo: “L’avvenire di un’illusione”³ – a svuotare il cielo dal Dio anelato dal senso comune.

“Questo mio scritto – mette a punto circa 10 anni dopo- verteva assai meno sulle fonti più profonde del sentimento religioso che su ciò che l’uomo comune intende per religione”: per esempio: la spiegazione soddisfacente e rassicurante degli enigmi, la domanda di protezione affidata alla Provvidenza divina e, infine, la consolazione da parte della vita ultraterrena.

Dio è morto intimava Nietzsche.

E Freud, dal canto suo, sosteneva che Dio altro non è se non il Padre immortale presente nell’inconscio di ciascuno: il padre di cui sogniamo, il padre in nome del quale restiamo eternamente infantili e gregari.

Questo dio/padre (aggiungerei: questa versione del padre) che- spiega n- do, proteggendo e consolando – cerca di colmare l’insufficienza dei figli con

² “Eros e conoscenza. Lettere tra Freud e Lou Andreas Salomé” (1912-1936), Bollati Boringhieri, Torino 1983.

³ S. Freud, “L’avvenire di un’illusione” (1927), in *Opere*, cit., vol. 10.

l'illusione di un'ulteriorità gratificante e piena, ovvero con l'abbaglio della propria superiorità onnipotente e giudicante ... ebbene, questo padre si prospetta come l'inverso di un padre, il quale dovrebbe indicare ai figli il valore formativo dell'incertezza, dell'enigma, del desiderio e della mancanza.

Però questo è solo un accenno a un tema che dovremo rimandare a uno dei prossimi incontri: il tema del padre nella modernità. Ci muoveremo allora nell'ispida questione del suo declino e, al tempo stesso, della sua rinnovata religiosa potenza.

"L'avvenire di un'illusione", peraltro, merita ben di più della mia vaga menzione ... ed è perciò che quest'anno Lucio Russo dedicherà il suo intervento proprio a questo straordinario e carente testo freudiano.

Quanto a me, per il momento lo evoco soltanto perché è un testo di cui Freud non si libera facilmente ... nemmeno allorché passa a scrivere un altro testo come, per l'appunto, quello sul 'disagio'.

A partire, infatti, da uno spunto polemico Freud finisce per riprendere la questione religiosa senza mollarla per un buon terzo di quest'opera dedicata all'ampio argomento del vivere e del resistere nella civiltà.

Dunque, perché?

Perché – credo – per lui la fine del dio comune (comune nel senso della credulità comune e della soggezione comune al grande Padrone dei cieli) bene, la fine del dio comune per Freud non ha nulla a che vedere con la fine di alcune condizioni essenziali, tradizionalmente legate al sacro ... ma, cionondimeno, anima e nerbo del profano.

Per esempio: il male, il bene, l'altro, la colpa.

Sì, la colpa da cui dipende così radicalmente *sia* il destino tragico dell'essere umano *sia* però anche la forza e la sfida migliore della civiltà.

Ma prima di affrontare la significativa portata di un simile argomento nella riuscita e nel fallimento della civiltà, dobbiamo mettere in risalto un nodo

teorico e clinico che viene troppo spesso sottovalutato o, peggio, addirittura dato per scontato.

Si tratta del fatto che il pensiero e la teoria analitica sono nati in virtù della vigilanza costante di Freud a non cedere sullo spirito scientifico.

A questo punto, però provo a dirvi che cosa intendo con una simile asserzione.

Mi riferisco al fatto che Freud ha sistematicamente messo in discussione ogni presunta verità definitiva dei propri argomenti senza farsi ricattare dal rischio di perdere la compiacenza del suo interlocutore o di incorrere in polemiche sulla debolezza del suo metodo d'indagine.

Sia ben chiaro: Freud non era affatto indifferente all'esperienza narcisistica di piacere agli altri e di avere riconoscimento o successo ... Tutt'altro.

Però sapeva che la questione in ballo era un'altra. Freud non era un filosofo, né era un moralista o un ideologo era semplicemente uno psicanalista.

Il che vuol dire che era uno che parlava (piacesse o no alla sua vanità) scriveva, teorizzava, fantasticava a partire dai propri incontri quotidiani con i pazienti e cioè a partire da un confronto con qualcosa, con un reale, che riconosceva di essere incapace a dominare.

Insomma, Freud non solo ci ha insegnato e ancora ci insegna come il nostro sapere vacilli di fronte agli enigmi e alle contraddizioni del soggetto, ma ha preteso che ogni analista verificasse la verità di un simile insegnamento nella pratica di una cura astinente di potere terapeutico. Il che peraltro non lo rende più impotente degli altri, ma lo costringe soltanto a misurarsi con l'impossibile.

Allora leggere questo testo di Freud significa innanzitutto leggere il testo di un analista ... del primo che, trovandosi alle prese con l'impossibile dell'esperienza, ha provato a inaugurarne un metodo, una teoria e uno stile.

Ed è questo che fa della psicanalisi (al di là degli innumerevoli paragoni infradisciplinari che si fanno o per liquidarla o magari per redimerla) è questo che la rende un'esperienza unica, comunque distinta e differente.

Così Freud-analista, sospettoso nei confronti delle analogie che lui stesso stava operando tra l'analisi individuale e l'analisi del sociale, scrive: “*È pericoloso non solo con gli uomini, ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti*”.⁴

Ma – non appena fatta questa dichiarazione– Freud si augura che arrivi un giorno in cui qualcuno correrà il rischio di lavorare sulla patologia delle comunità civili, divenute nevrotiche magari proprio per lo sforzo di esercitare civiltà.

E su questa linea – così cominciamo dalla fine– vi leggo la sua ultima pagina attraverso la quale possiamo illuminare a ritroso non tanto il cosiddetto senso dell'intero scritto freudiano, quanto piuttosto la posizione soggettiva da cui nasce la sua indagine e il suo metodo.

Siamo nel 1930, Freud ha 74 anni ed è molto malato.

In Russia sta trionfando l'accanimento terapeutico del comunismo, mentre il prossimo avvento di Hitler rende il clima dell'Europa sempre più minaccioso.

“Sono del tutto alieno dal dare una valutazione della civiltà umana. – scrive – Ho cercato di tenermi lontano dal pregiudizio entusiastico secondo cui la nostra civiltà sarebbe la cosa più preziosa che possediamo o che potremmo acquisire e che il suo cammino ci debba condurre ad altezze inimmaginabili di perfezione. ... La mia imparzialità è facilitata dal fatto che so ben poco di tutte queste cose. Ma questo soltanto, invece, so con sicurezza: che I GIUDIZI DI VALORE DEGLI UOMINI SONO GUIDATI ESCLUSIVAMENTE DAI LORO DESIDERI DI FELICITÀ E SONO QUINDI UN TENTATIVO DI ARGOMENTARE LE LORO ILLUSIONI. ... Mi manca il coraggio di erigermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di

⁴ S. Freud *Il disagio della civiltà* (1929) in *Opere*, cit. vol.10, p.629.

*non saper recare loro nessuna consolazione: perché in fondo tutti chiedono 'consolazione, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti'.*⁵

Ecco dunque, dicevamo, la posizione soggettiva da cui nasce questo lavoro freudiano; ecco che cosa intendiamo quando parliamo non di impotenza, ma senz'altro di uno spirito aperto alla dimensione aporetica dell'impossibilità.

In effetti, Freud analizza il dolore della civiltà a partire da una peculiare formazione scientifica: quella che – senza la vanagloria razionalista e priva dell'illusione religiosa – cerca di far fronte al *reale* (che è spesso l'impossibile da sopportare, ma che è di impossibile da esaurire nel significato e col significato). Il maestro della psicanalisi è munito soltanto della pratica di un sapere che zoppica e che, nella sua limitatezza, si sottrae alle concrezioni idealistiche o totalitarie della dottrina.

Ebbene Freud analizza così questo dolore, nonché la felicità che lo concerne, facendo uso di una scrittura ovvero di una metodologia radicalmente laica. Laica o profana, dunque, se laico vuol dire niente di più (ma anche niente di meno) che 'non confessionale'.

Parliamo quindi di una scrittura sguarnita delle convinte profezie che emanano da ogni Chiesa: prima di tutto, inclusa la piccola chiesa di un sapere analitico che mirasse, per esempio, a diventare ideologico e pastorale.

Il soggetto – secondo la psicanalisi freudiana – non può che essere laico ovvero profano ... in altri termini: inadeguato, impreparato, inconcluso.

In effetti, il soggetto è sospeso all'atto di parola lungo un pensiero che si fa e si disfa.

Laico, dunque, non nel senso di laicista o, meno ancora, nel senso di ostile alla libera fede personale. Laico, oppure profano, è il non specialista cioè

⁵ S. Freud, *ivi*.

chi, per esempio, per la prima volta incontrando un imprevisto o una differenza, non sa come fare ... ma non desiste.

*“La posizione laica è un’incessante ritessitura, è un’infinita rielaborazione. ... Laico è dunque l’inconscio, abitato com’è da mille popoli e da mille idiomi”.*⁶

Così, in effetti, una cosa Freud ci tramanda con sicurezza ed è che (qualunque ne sia la provenienza) i perentori giudizi di valore che enunciamo, le prescrizioni ideali per cui vibriamo e in nome delle quali pensiamo di poter generalizzare, sono prima di tutto guidate dai nostri desideri di felicità ovvero dalle nostre più tenaci e segrete illusioni.

Ecco perché è sempre tanta la presenza intimidatoria dell’utopia!

Non è poca cosa cogliere questo passaggio per comprendere ciò che la psicanalisi intende per ‘laico’.

O meglio vorrei dire che una posizione del genere ha le risorse per eliminare le faziosità clericali del pensiero e dell’atto ... le chiusure di un pensiero che si supponga detentore di verità buone e generali, di un pensiero che si ritenga innocente ovvero esente dall’inconscio e dai suoi tiri.

E di un atto che, per essere tale, non può che lasciar viva e immanente la quota di sorpresa e di spiazzamento che lo ispira.

Certo tutto questo toglie consolazione, ma in compenso – come direbbe George Steiner (che pure a proposito della psicanalisi ha molto da ridire) – da che c’è stato Freud respiriamo più liberamente, sia nella vita privata che nella vita sociale.⁷

Dunque, quanto vi ho detto finora desidera avere la funzione di una premessa.

⁶ G. Ricci, “La posizione laica”, www.nodifreudiani.it.

⁷ Cfr. George Steiner “La nostalgia dell’assoluto” (1974), trad. di L. Cornalba, Bruno Mondadori, Milano 2000.

E di una premessa non soltanto alla conoscenza dello scritto sul disagio nella civiltà, ma ancora di più ai lavori dei nostri incontri di quest'anno.

In effetti, ritengo necessario inscrivere nel quadro di uno stile che si assoggetti a un'unica legge: la dura legge dell'impossibile. Uno stile che si forgia sul canone dell'incompletezza, avviando una teoria che cerchi di arrangiarsi con l'intrattabile.

D'altra parte, in definitiva, l'oggetto scientifico della psicanalisi è un sapere sì, ma inteso nella forma accidentata di un sapere che non si sa di sapere ancora: in altri termini, stiamo parlando del sapere *inconscio*.

*“Osserviamo, quindi, come la mossa freudiana cambi le carte in tavola. Amplifica, infatti, la responsabilità morale del soggetto lanciandola al di là del sapere attuale e proiettandola in un sapere che potremmo definire potenziale ... appunto, il sapere dell'inconscio”.*⁸

Ma siccome questo è un punto importante per procedere nel nostro lavoro d'indagine e di formazione, provo a sottolinearlo con altre parole.

Allora – secondo il taglio etico dell'analisi freudiana – il soggetto è responsabile non solo di ciò che, al momento, sa e controlla (cioè del suo sapere attuale), ma anche e non meno di ciò che, al momento, ignora e che però – d'improvviso – può affiorare inatteso: per esempio, in un sintomo, in un sogno o in un'amnesia, in un lapsus. Perché questo *altro sapere* affiora con la qualità di un sapere imprescindibile per il soggetto ... il quale quindi non se ne può sbarazzare come se nulla fosse.

Ecco perché se ne deduce che la scienza dell'inconscio infligge un'offesa narcisistica alla padronanza paranoica dell'io. In effetti, sebbene il soggetto possa a buon diritto definirsi finito, l'inconscio invece finito non è. Ed è per ciò che la questione dell'infinito condanna il soggetto al disagio in ogni civiltà ... nessuna esclusa.

⁸ Cfr. il sito web di A. Sciacchitano, www.sciacchitano.it.

*

Ma adesso inoltriamoci nel testo cominciando dal titolo per una breve nota.

In tedesco il titolo suona così: “Unbehagen *IN DER* Kultur”. Passo sopra ai termini *UNBEHAGEN* = DISAGIO e *KULTUR* = CIVILTÀ che mi appaiono – dopo tanto lavoro filologico degli epigoni – piuttosto inattaccabili.

Viceversa accade che una questione *vexata* sussista.

Nella nostra lingua, infatti, quell’*IN DER*, messo a cavallo tra il disagio e la civiltà, è stato tradotto con il genitivo *DELLA* (dunque, ‘disagio *DELLA* civiltà’).

Tuttavia questo genitivo sembra stabilire una relazione sintattica nella quale la CIVILTÀ mantiene con il DISAGIO un rapporto meno essenziale e fondativo. Come se, per fare un esempio, al posto del significante DISAGIO se ne potesse mettere anche un altro qualunque.

Per quanto mi riguarda, propendo, invece – seguendo la scia di molti nobili conoscitori di Freud e della sua lingua – per l’adozione del più letterale *NELLA* civiltà, mettendo in risalto così l’esistenza di un DISAGIO inscritto, invece, in modo insostituibile nel cuore stesso della CIVILTÀ.

Dunque – si chiede Freud – che cosa vogliono gli esseri umani dalla loro vita?

Non c’è dubbio. Vogliono LA FELICITÀ.

Ma la felicità ha due facce. Da un lato: l’assenza del dolore; dall’altro: la pura sensazione del piacere.

Perciò, scopo dell’esistenza umana è il PRINCIPIO DI PIACERE. Eppure il suo programma si trova in un conflitto radicale con il mondo intero. Appare assolutamente irrealizzabile.

Tutti gli ordinamenti dell’universo gli si oppongono.

Peraltro il soggetto è pressato da molte sofferenze: quelle del corpo, quelle provenienti dalla natura e – fra tutte, dolorosissime – le sofferenze dovute

alle sue relazioni con gli altri. È perciò che, di fronte a tanti agguati, il compito di evitare il dolore finisce per avere la meglio su quello di procurarsi il piacere.

Questo è il calcolo del PRINCIPIO DI REALTÀ!

D'altronde un fatto è certo: non c'è strada che ci consenta di ottenere tutto quello che desideriamo. Allora non ci resta che governare la nostra vita pulsionale la cui soddisfazione teoricamente ci darebbe la felicità.

Ma il successo di questo autocontrollo è tutt'altro che sicuro!

Non ci resta che fuggire. Per esempio: nella malattia nevrotica, nell'alcol, nelle droghe ... oppure in quel disperato tentativo di rivolta che è la psicosi.

Ma un'alternativa c'è.

Imbattersi nel fascino terapeutico della religione.

La religione, che propone e prescrive un modo uniforme di raggiungimento della felicità. La religione che protegge dalla sofferenza. La religione che diminuisce il valore della vita terrena, deformando l'immagine del mondo reale. La religione che può spingere fino al sacrificio dell'intelligenza costringendo il credente a una sottomissione incondizionata per trovare consolazione.

Insomma – conclude Freud – la religione riesce così a risparmiare a molta gente la nevrosi individuale!

E poi c'è la scienza.

Contavamo sulla scienza per combattere i mali della natura e del corpo. Ma anche la scienza ci ha deluso.

Perché non ci ha dato la felicità!

Gli straordinari progressi ottenuti ci hanno lasciati infelici, come eravamo o forse di più di come eravamo.

A questo riguardo, leggiamo di nuovo il testo: “Il problema fondamentale del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile riuscirà a padroneggiare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva e autodistruttrice degli uomini.

Sotto questo aspetto proprio il tempo presente merita forse particolare interesse. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che giovandosi di esse sarebbe facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo.

Lo sanno: e da qui deriva buona parte della loro presente inquietudine, infelicità e apprensione”.

In verità, grazie alla scienza e alla tecnica, l'essere umano non solo si è protetto dagli effetti distruttori della natura, ma ha addirittura realizzato su questa terra quasi tutti i desideri delle fiabe.

Prima: ideali di civiltà erano gli dèi.

Oggi l'essere umano è diventato egli stesso quasi un dio. L'uomo è diventato una specie di 'dio-protesi', equipaggiato di tutti i suoi accessori ... che pure gli danno molto filo da torcere!

Freud prevede che inimmaginabili passi avanti in ogni campo della civiltà accresceranno ancora la somiglianza dell'uomo con Dio.

Allora, al singolo sarebbe consentita una possibilità di soddisfacimento illimitata?

No. Decisamente, no.

Anzi, la comunità si deve opporre alla libertà piena del singolo. Questo è un passo decisivo nei confronti della civiltà.

In effetti, Freud sottolinea che: *la libertà individuale non è un frutto della civiltà.*

Addirittura: il desiderio di libertà individuale va *contro* le pretese della civiltà.

Perciò (aggiungerei a margine) all'essere umano non resterà che una ricerca infinita.

La ricerca, per esempio, di non smarrirsi annullando la propria soggettività nel branco. Ma, al tempo stesso, di non lasciarsi esplodere nell'entropia di un io senza limiti.

In ultima analisi – continua il testo freudiano – la civiltà è costruita sulla *rinuncia pulsionale*, ovvero sulla repressione o rimozione delle più potenti pulsioni.

Ma la rinuncia pulsionale ha delle conseguenze diffuse di “frustrazione civile”.

E perciò le relazioni sociali tra gli uomini sono ampiamente irrigate dal dolore e dall’ostilità.

Del resto, ciò che è stato represso non si fa mettere da parte senza obiezioni. Anzi.

Tende a insorgere continuamente, spingendo perciò la società civile a difendersi attraverso misure cautelative, severe.

In tutto questo, allora, che ne è della vita sessuale dell’uomo civile?

Freud (anno 1930) risponde che è seriamente danneggiata. Si è ridotta a una funzione in via d’involuzione: perché non solo non è completamente libera, ma addirittura non costituisce più lo scopo capitale della nostra vita e delle nostre sensazioni di felicità.

Rimane, a questo punto, un altro quesito irrisolto: per quale motivo mai la civiltà si pone in così grave antagonismo con la sessualità?

Qual è il fattore molesto che non è stato ancora scoperto?

Ebbene, per provare a rispondere a questo interrogativo il maestro di Vienna si mette sulla traccia di una delle pretese ideali della società civilizzata: una pretesa che notoriamente suona così: “AMERAI IL PROSSIMO TUO COME TE STESSO”.

Ma ‘perché– si chiede Freud – dovrei amare il mio prossimo come me stesso?’ considerando il fatto che, a buon bisogno, l’altro non solo mi è estraneo, ma soprattutto per lo più non merita amore. Inoltre, come se non bastasse, lui non mi ama affatto. Anzi, eventualmente mi odia.

Avrei capito comunque – prosegue – se il comandamento avesse detto “Ama il prossimo tuo come lui ama te”!

Invece, no. La prescrizione è “AMERAI IL PROSSIMO TUO COME TE STESSO”. Il che equivale più o meno a quella che intima di amare i propri nemici.

Ora come si può ritenere possibile una cosa del genere, giacché è incontestabile il fatto e il detto: HOMO HOMINI LUPUS?

*

Dunque (ammettiamolo): bisogna mettere nel conto della vita pulsionale – oltre a una pulsione erotica, volta a conservare – una pulsione altrettanto forte volta, invece, a dissolvere. Perciò oltre a Eros, dobbiamo far fronte alle pulsioni di Thanatos.

Ma, che cosa fa il soggetto quando si sente invaso dagli effetti devastanti della pulsione di morte? Tende inevitabilmente a dirigerla verso l'esterno: cioè, giust'appunto, verso il suo prossimo.

Ora, quella della pulsione di morte, è un'ipotesi che ha incontrato opposizione in quasi tutti gli ambienti, compresi gli ambienti analitici.

Ciononostante, Freud riconosce come per lui abbia acquistato un potere tale da non riuscir più a pensare senza tenerla costantemente in considerazione. Per parecchio tempo aveva trascurato la presenza ubiquitaria di questa pulsione la quale, invece, ha un posto fondamentale nell'interpretazione della vita.

“La pulsione di morte non è affatto un bisogno del cuore per me – scrive al pastore Pfister (7-02-1930) che gli fa obiezione – essa sembra soltanto un'ipotesi irrefutabile per ragioni sia biologiche che psicologiche. [...] Il mio pessimismo mi sembra dunque un risultato, mentre l'ottimismo dei miei avversari una premessa. Potrei anche dire che ho stipulato un matrimonio 'di testa' con le mie fosche teorie, mentre gli altri vivono con le loro teorie in un matrimonio 'd'amore. [...] Lei sa bene che quanto più ampie sono le prospetti-

ve e tanto minore è quindi la sicurezza, tanto più appassionata sarà la presa di posizione degli uomini. Ma su questo punto non vogliamo imitarli”.⁹

D'altronde, nel più cieco furore distruttivo, allorché la pulsione di morte si può dire soddisfatta, la pratica analitica insegna e dimostra come il soggetto *goda* di un piacere narcisistico, elevatissimo.

In effetti, antichi e smemorati desideri di onnipotenza vengono appagati proprio dagli scatenamenti di *Tanathos*.

Così si verifica – impensabile – una tendenza a raggiungere, a dispetto del principio di piacere, una cattiva soddisfazione, nociva e contraria a ogni finalità vitale.

Ecco. Questo è il lavoro della pulsione di morte: una specie di deriva silenziosa verso il dispiacere e verso la dissoluzione. Così se il male può farci godere tanto, sembra proprio che il *bene* sia tale anche perché ci tiene lontani dal godimento.

Tuttavia le risorse della pulsione di morte non finiscono qui.

Infatti – una volta temperata e imbrigliata o (come è meglio dire) inibita nella meta – tale pulsione distruttiva, rivolgendosi, per esempio, agli oggetti può offrire all'io l'opportunità, nonché l'illusione, di dominare la natura.

Come dire, quindi, che una quota significativa della pulsione di morte si trova sempre in gioco anche nei processi di creazione, di cura e di costruzione.

Eppure, resta il fatto che un pericoloso desiderio di aggressione mette in armi ogni individuo.

Ma allora, che cosa cerca di fare la civiltà per dominarlo e per indebolirlo?

La risposta è: la civiltà sostiene e promuove l'instaurarsi della 'coscienza morale.

⁹ S. Freud, "Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister" (1909-1939), Boringhieri, Torino 1970.

Si tratta, in altre parole, della *colpa* ... ovvero della coscienza della propria colpa.

La coscienza morale si abbatte sull'io per bloccarne gli impulsi più arcaici a sopraffare o a demolire l'altro. Il senso di colpa è, quindi, l'espressione di un conflitto. Segnala l'eterna lotta tra l'Eros e la pulsione distruttiva o di morte.

Questo conflitto si accende non appena gli esseri umani sono posti nella necessità di vivere insieme.

E dato che la civiltà obbedisce a una spinta erotica interna che le ordina di unire gli uomini in una massa intimamente coesa, essa può raggiungere tale meta solo per la via di un sempre crescente rafforzamento del senso di colpa.

Ecco qual è – secondo Freud – il problema più importante per il progresso della civiltà.

È questo il prezzo da pagare.

Una perdita secca di felicità grazie all'assunzione del sentimento di colpa!

Osserviamo come Freud annodi così la possibilità del desiderio con la legge.

Osserviamo come in questo discorso pieno di apertura verso la sessualità e il piacere, cada il taglio limitante della legge.

Di quella legge soggettiva che mi lega all'altro rendendome per ciò impossibile un godimento senza limiti.

*

Finita una parte del viaggio nella natura dell'uomo alle prese con i limiti della civiltà ma anche con le sue irrinunciabili risorse (Freud è del tutto tetragono alle utopie di mondi primitivi felici) restano ancora aperti tanti interrogativi sul bene e il male, sul soggetto e l'altro, sull'amore e l'odio, sull'irresponsabilità e la colpa.

Perciò torniamo all'amore per l'altro.

Ed ecco subito un dilemma. In che modo me la caverò abitato, come sono (al pari di ognuno), dalla cattiveria e dalla voglia che mi possiede di raggiungere una soddisfazione piena?

Quando mi cimento nell'amore verso il prossimo, a somiglianza dell'amore che nutro per me stesso, non posso sottovalutare che quanto mi è più prossimo è certamente il mio godimento e che proprio lì, nel cuore di ciò che più mi fa godere, prende piede e s'impone un'insondabile aggressività che mi fa spavento. E perciò davanti a essa arretro e la rivolgo verso me stesso.

Che cosa faccio allora con l'altro, giacché arretro di fronte al male desiderato da me e dal mio prossimo?

Ascoltiamo, in questo senso, un breve commento di Jacques Lacan: *“Una cosa è d'esperienza che io voglio il bene degli altri a immagine del mio. Il che mi costa poco. Dunque ciò che voglio è il bene degli altri purché resti a immagine del mio. Ma ben altro bisogna saper affrontare. Il fatto cioè che il godimento del mio prossimo – ovvero il suo godimento nocivo, il suo godimento maligno – si propone come il vero problema per il mio amore [...]”*

*In effetti, io mi sottraggo ad amare il mio prossimo come me stesso per il fatto che al suo orizzonte c'è qualcosa che partecipa di non so quale intollerabile crudeltà. In questa direzione amare il mio prossimo può addirittura essere la via più crudele”*¹⁰ – cito dal Seminario sull'Etica di Lacan perché mi pare che mostri – incalzandolo logicamente – un lato paradossale dell'ingiunzione etica su cui si fonda la migliore civiltà.

Ma la religione (non c'è che dire) ha risorse davvero insospettabili per consolare il disagio nella civiltà.

Effettivamente la religione si diffonde anche perché dà un senso a tutti gli sconvolgimenti del mondo, inclusi quelli introdotti dalla scienza.

¹⁰ J. Lacan, Il Seminario, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi* (1959 – 1960), a cura di A. Di Ciaccia, trad. di M. D. Contri, revisione di R. Cavasola, revisione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994 e 2008.

Del resto la religione è fatta per guarire gli uomini, cioè perché essi non tengano conto dei diversi registri dell'inconscio e non si accorgano, così, di ciò che non va.

Quale ruolo riveste la religione nella cultura moderna? – si chiede oggi il grande romanziere israeliano, Yehoshua.

La religione aumenta il disagio freudiano o, al contrario, lo attenua? Inibisce le pulsioni aggressive o le incoraggia?

Probabilmente Freud rimarrebbe allibito se oggi vedesse le chiese stracolme di fedeli ... come sono.

Insomma le forti e le grandi ideologie laiche sono crollate come castelli di carta durante l'ultimo secolo, sia in Occidente che in Oriente, mentre la religione si è soltanto affermata.

Ma allora Yehoshua si chiede: Che cos'è quel disagio della cultura che spinge la gente verso la religione? Come mai la cultura non è riuscita a saziare la fame dell'uomo moderno al punto di ricondurlo a cercare ancora una volta consolazione e nutrimento spirituale nella religione?

Viviamo nel tempo dell'epilogo – parafrasato così quanto sostiene, invece, lo studioso George Steiner – che è, come dire, il tempo successivo al *Logos*.

Abbiamo delegittimato l'intelligibile, abbiamo abrogato il significato. La decomposizione moderna non introduce nel vaso infranto dell'io soltanto l'altro, ma una pluralità senza limiti di sé momentanei. L'epistemologia della 'vera presenza' è stata sostituita da quella dell'"assenza".

“ Il risveglio della religione è forse connesso a un senso di calore e di solidarietà insito in essa e a una distinzione più chiara e definita fra il bene e il male di cui probabilmente fa difetto la cultura dei nostri tempi? [...] È vero che quest'ultima possiede un maggior grado di autoconsapevolezza, è più sottile nelle sue critiche [...] ma in fin dei conti è più fredda, narcisista, relativista e

non univoca nei suoi giudizi morali ..."¹¹ – prosegue con pathos il grande scrittore israeliano.

Ma aggiungo di nuovo (creando una sorta di dialogo immaginario tra questi due grandi intellettuali ebrei) la posizione di Steiner, il quale sostiene come la rottura con il postulato del sacro sia rottura con qualsiasi significato del significato stabile e determinabile.

“Questa rottura del patto tra parola e mondo costituisce una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito nella storia occidentale e definisce la modernità stessa”.¹²

Dunque (di nuovo Yehoshua): la posizione laica e sicura di Freud, non ha dato buona prova di sé.

Del resto (ancora Steiner): *“Noi veniamo dopo. Adesso sappiamo che un uomo può leggere Goethe o Rilke la sera, può suonare Bach o Schubert, e quindi, il mattino dopo, recarsi al proprio lavoro ad Auschwitz”*.¹³

Allora: che ne è del senso di colpa? (di nuovo Yehoshua). Ovvero che ne è di quel combustibile spirituale di cui Freud ha rivelato l'importanza per la messa in moto della cultura? Fino a che punto il senso di colpa, sorgente di coscienza, è vivo e attivo nella nostra società?

Il potere del senso di colpa, se non degenera in nevrosi, può condurre l'uomo a una maggiore responsabilità. Lo può spingere verso una più coraggiosa solidarietà e sensibilità morale, nonché a un miglioramento della creatività.

Nelle società democratiche, così ricche di organizzazioni e di istituzioni, quel comportamento morale basato sulla colpa e non sulla vergogna perde di vitalità e di spontaneità, e si trasforma, grazie anche all'azione articolata dei media, in petulante lagnanza contro le istituzioni.

¹¹ A. Yehoshua: *Creatività e civiltà* (p. 21/30) in “I disagi delle civiltà”, Psiche, 2, Il Saggiatore, Milano 2005.

¹² G. Steiner “Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano”, trad. di R. Bianchi, Garzanti, Milano 2006.

¹³ *Ibid.*

Quindi: lagnanza e non appartenenza, discolpa ma, viceversa, vergogna. La vergogna che oggi colpisce tanto a fondo il soggetto davanti a molte delle sue prove.

Così la nostra responsabilità morale si trasforma in una sorta di colpa collettiva: ‘la colpa della sinistra’, ‘la colpa degli intellettuali’, ‘la colpa dei tribunali’, ‘i misfatti dell’accademia’, ‘la corruzione del sistema politico’ ...

Insomma sembra che Yehoshua intraveda proprio nella vittima un soggetto rappresentativo della nostra modernità.

La cultura laica e razionalista – conclude – deve concedere un posto al senso di colpa. Perché esso è fonte di coscienza e strumento di accrescimento della solidarietà e della responsabilità umana.

E tali sentimenti non sono soltanto importanti, ma possiedono un sapore di sacralità.

Se no tutto questo resta nelle mani delle religioni.

*

Naturalmente in un tempo come il nostro – nel quale si tende a inorridire di fronte a qualsiasi menzione di una propria possibile colpa – un tempo in cui il soggetto rivendica diritti di uniformità, di appagamento e di completezza naufragando in un fiume di parole che proiettano responsabilità e autorità fuori di sé ... Ebbene, in un tempo come l’attuale, non è facile accettare il peculiare recupero che della teoria e della pratica analitica fa lo scrittore israeliano.

Così, sulla base di quanto detto e di altro ancora, restano a noi alcuni interrogativi da affrontare con stile profano, ossia con spirito non arrendevole, ma consapevole della quota d’impossibile sempre in gioco tra il finito dell’indagine e l’infinito della conoscenza.

Innanzitutto, chiediamoci.

È in grado il soggetto di oggi di farsi carico del disagio che vive nella civiltà?

Riconosce insomma di esserne un autore o se ne sente piuttosto soltanto un martire?

Pura domanda e niente desiderio ... perché il soggetto postmoderno, si vittimizza?

Perché si mette cioè così al riparo dai rischi legati all'esercizio del proprio desiderio? Lasciandosi coinvolgere nel ciclo inesauribile della domanda? (E la domanda – lo sappiamo – non ha oggetto che la soddisfi!).

A quanto pare, oggi, 'Tutto deve poter essere possibile. Il registro soggettivo dell'interdizione, dunque, è in crisi e quindi la dimensione del desiderio si trova in fallimento.

Infatti, perché un desiderio s'impianti ci vuole che un'interdizione ne sia all'origine. Ci vuole che il soggetto si fondi sull'esistenza di un bordo, di un confine.

Ora, mentre la regola soggettiva nella sua modalità interdittrice può instaurare un'economia del desiderio: in quanto il desiderio sembra caratterizzato e continuamente rilanciato dalla propria insoddisfazione, l'altra regola che, viceversa, prescrive di oltrepassare il limite, per riuscire e per ottenere, non può che fissarsi nell'economia della domanda facendo ricorso a un al di là del principio di piacere.

Senza colpa, senza legge né desiderio, perciò, si costituisce, così, il nuovo soggetto nevrotico, come un soggetto prigioniero dell'onta. L'onta di non riuscire a essere ... né pieno, né compiuto, né bastare.

Stremato allora dalle scorrerie di un eccesso di godimento (dove tutto è consentito, salvo l'asimmetria, il divario, la frustrazione e il difetto) il soggetto-vittima non sa che farsene del senso dei sogni, né di quello degli atti mancati.

Insomma, non sa che farsene del sapere inconscio ... di quel sapere cioè per cui il soggetto è diviso e non esiste un detto al di fuori di un dire, né un enunciato senza l'enigma della sua enunciazione.

Di quel sapere (lo abbiamo visto prima) di cui siamo responsabili e che ci lascia di stucco e ci prende in contropiede.

Sembra proprio che al soggetto attuale non basti l'opportunità – che ci offre la nostra epoca temeraria di spingere fino in fondo il dibattito con l'ignoto.

Sembra che il soggetto di oggi voglia piuttosto abolire azzerare il disagio, salvando però tutti gli espedienti, tutte le risorse ... in altri termini, salvando l'onnipotenza, che ci fa intravedere la nostra attuale civiltà.

II.

INCONSCIO E CIVILTÀ

31 gennaio 2007

Ciò che desidero dirvi stasera parte da un presupposto che cercherò di declinare in anticipo per ridurre all'essenziale i fraintendimenti.

Ridurli all'essenziale, perché i fraintendimenti sono anche essenziali ... ma quelli che animano un buon incontro quando un qualsiasi soggetto parla rivolto a un altro qualsiasi, lasciando che l'inconscio – con le sue carambole – prenda in contropiede ciascuno.

Per contro, mi sembrerebbe inessenziale invece fraintenderci sul postulato che ispira il mio discorso, nella sua teoria e nella sua clinica.

E si tratta di questo.

Ritengo che proprio a partire dal *Disagio* freudiano possiamo autorizzarci a pensare e a sostenere che l'inconscio di ciascuno di noi, in non poca misura, dipenda dai discorsi sociali i quali, di volta in volta, si stabiliscono con l'andar delle mutazioni nel tempo.

Diciamo pure che non c'è legame sociale senza che un discorso lo organizzi. E perciò, in ogni forma di progetto sociale, s'istituisce la dimensione irriducibile propria di qualunque struttura discorsiva.

Mi riferisco alla dimensione della lacuna, dell'incompletezza e della carenza che lasciano ogni discorso insaturo e così destinato all'insoddisfazione.

Quando perciò tutti gli auspici di riforma e di cambiamento conducono allo scacco, o magari al peggio, la psicanalisi è ancora in grado di insegnarci come il pericolo più grave stia nella saldatura che strozza ogni discorso ... appagandolo e tranquillizzandolo nell'utopia acritica della verità.

Dunque: tra gli interrogativi che sottendono ciò che vi dirò stasera ce n'è uno a cui tengo particolarmente e che desidero trasmettere anche a voi che onorate questo seminario con la vostra presenza e partecipazione.

L'interrogativo è questo.

Il discorso analitico è in grado di dare un contributo significativo al 'disagio nella civiltà' di oggi, rintracciando (per esempio) sotto quali fogge e in che misura il nostro sociale faccia emergere un'adesione sconosciuta a un 'mondo senza limite, autorizzando così il sistematico contravvenire alle leggi del linguaggio e della parola? A quelle leggi che peraltro (lo sappiamo bene) ci specificano come esseri umani, caratterizzati dalle implicazioni di ciò che vuol dire parlare.

Del resto, ricordiamoci che Freud pensava all'analisi come a un lavoro di civiltà. Un lavoro capace cioè di indurre il soggetto a elaborare una legge, ovvero un legame sociale con l'altro, sotto l'insegna di una certa soddisfazione delle pulsioni inconse.

Insomma: la psicanalisi si applica per la riuscita, o meglio per il successo di quel particolare legame sociale che viene detto "Inconscio".

Come ricorda l'amico Moreno Manghi, psicanalista:

“Il nevrotico è qualcuno che è stato esautorato dalla politica. Al posto della parola nevrotico potremmo usare 'spoliticizzato' come equivalente di 'spassionato'. Ma questa esautorazione riguarda il linguaggio: nevrotico è chi ha perso il valore d'uso della parola e parla senza efficacia e senza autorità [...] Così, accade che – quando rompe le righe della psicologia di massa per mettersi sul divano – la prima cosa che il nevrotico scopre è la sua miseria linguistica: sintomo clamoroso della mancata cura del suo rapporto con l'altro”.

In questo senso, due esempi per tutti: a un analizzante capita che – esaurita la ruminazione della sua solita storia– libero di associare, si sente vuoto ... non ha più niente da dire.

Un altro, invece, prende male la sottolineatura di un lapsus o di una smemoratezza, se la prende per l'assurdità e la sconvenienza di un sogno ... come se fossero degli errori da evitare.

Ecco un possibile incontro con la propria miseria linguistica!

E allora – fatta questa premessa di dichiarazione d'intenti – proverò a inoltrarmi con voi in alcune questioni contemporanee impegnandomi a non alludere a rimpianti d'epoca che non ho, né a predicare risoluzioni che, se possibile, ho meno ancora. Ma semplicemente provando a fare insieme un giro nelle questioni aperte e sofferenti del tempo nostro, senza viziarmi nell'illusione di un altro tempo che si prospetti privo di sintomi e blindato in una discorsività ideale che non respira.

Dunque: l'individuo soffre, pieno di mali d'ogni tipo.

Soffre di angosce, di fobie, di allergie, di manie.

Ognuno di noi gira per il mondo con una sua dolente zoppia, con qualche sintomo inspiegato che ferisce la sua integrità e il suo ideale d'immacolato benessere.

Patiamo, insomma, tutti di mali del corpo e della mente.

Ma questi mali, però, sono per lo più dei malintesi.

O meglio, sono sempre in qualche misura anche dei dolori dell'anima. Dei discorsi magari negati, più spesso incompresi.

Penso, del resto, che oggi il dolore di vivere sia, in più di un senso, maledetto. E lo definisco maledetto, innanzitutto, perché il dolore di vivere è detto male.

Ma ... detto male, perché?

Cominciamo a riflettere.

Intanto perché viene dato in pasto alla psicologia e alle sue definizioni: che lo spiegano, lo classificano, lo predicano, lo condannano o lo assolvono.

Insomma se ne appropriano, rendendolo comune e scontato.

Simultaneamente, o in alternativa, viene consegnato alla medicina: perché lo tagli o lo spenga ma soprattutto perché, quanto prima, lo strappi di dosso a chi lo porta e glielo alieni.

Sofferamiamoci su un modesto esempio.

L'allergia. Mai come oggi è il suo tempo. Dunque: allergia, parola-chiave, *passpartout* per accedere all'universo dell'esautoramento, al mondo regressivo dell'oggettività e dell'innocenza: io non c'entro, anzi praticamente ero lì solo di passaggio ... è l'allergia, proprio lei, questa temibile sconosciuta che mi ghermisce e mi altera!

L'allergia, come l'intolleranza alimentare (altro mito delle nostre ossessioni dietetiche) è un nome detto male, che ci siamo abituati ad affibbiare al lavoro dell'Altro.

Sì al lavoro dell'Altro (come dice la grana filologica della parola stessa: $\alpha\lambda\lambda\omicron\sigma$ e $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$) di un altro però che non è così esterno a ognuno di noi, ma è viceversa la nostra anima ... occulta e ammutolita.

È quell'aspetto della nostra anima, l'inconscio, che scrive su di noi i suoi appunti, chiose di senso, le quali spuntano fuori sotto la foggia di piccole, insistenti, capillari rovine e, per lo più, assorbono il nostro discorso in una monotona lagnanza.

Così, come accade sempre quando parla l'inconscio, si mobilita l'esercito della tecnica che prescrive suggestioni ... miracolose e tassative, suggestioni che appagano la nostra creduloneria facendo leva su una parola magica che s'impone come una chiave ... come una chiave d'entrata, una chiave d'uscita ... e poi, di nuovo, una chiave d'entrata e poi d'uscita e così via di questo passo.

D'altronde, il dolore ci fa precipitare in una sorta di diminuzione di status se non, addirittura e non di rado, nell'angoscia esiliare di una diminuzione morale.

E questo perché appare 'debolezza morale la fragilità dell'efficienza, la perdita dell'energia e del vigore, il complicarsi o lo svanire di un'affamata grinta vitale.

È perciò che ci sembra meglio disfarcene affidandolo per intero alla tecnica e allo specialista il quale sa e quindi ci esonera da un nuovo impertinente sapere.

Insomma, possiamo dire che i mali sono detti male proprio perché ricevono per lo più definizioni corrive, consolatorie, approssimative, omologate e uniformi ... ma anche perché sono disdetti nella loro valenza inconscia, nel loro altro senso, inimmaginabile e inopportuno.

Incappiamo frequentemente in parole che diffidano dei mali, oppure adottiamo significati che li manipolano. Sproloquiamo discorsi che li esiliano.

Mentre, al contempo, ci troviamo a essere assuefatti ai lemmi diagnostici con cui i mali vengono identificati, inventariati, catalogati e ripartiti.

Abbiamo per tutto una diagnosi!

Ma non sottovalutiamo le diagnosi.

Perché le diagnosi orientano, circoscrivono, individuano.

E non basta: le diagnosi arginano.

Fanno da argine, per esempio, all'angoscia di chi cura e anche a quella di chi è curato.

Le diagnosi si servono della chimera di un sapere ... e, non di certo, di un sapere esaustivo, tuttavia di un sapere approvato, globale e condiviso.

Inoltre va aggiunto pure che le diagnosi contrastano gli arbitri del non voler sapere, rintuzzano le pretese dell'ignoranza la quale affetta l'essere umano, in particolare quando si trova di fronte all'enigma di un suo dolore sconosciuto.

Ma a questo punto, un interrogativo si fa strada: attraverso la diagnosi il soggetto che sa? Che cosa viene a sapere?

In realtà, mi pare che in questo nostro mondo siamo a tal punto dominati dalla necessità di far riferimento a una dottrina igienica e democraticheache dia un nome comune al mal comune – che finiamo per aggrapparci alle valutazioni diagnostiche anche al costo di deformare una parte saliente del nostro discorso soggettivo ... discorso immanente a ogni singolo corpo malato.

Sembra proprio, infatti, che rinunciamo molto facilmente alla nostra verità più intima e distintiva se siamo messi di fronte al miraggio di accaparrare un altro po' di vita e un altro brandello di modesto benessere.

Del resto, c'è da dire che la supertecnologia dei nostri tempi questo miraggio ce lo fornisce a piene mani, con l'autorità di chi lavora per il nostro bene e dunque sa ... sa chi siamo e sa cosa vogliamo!

Ma, come se non bastasse, oggi i mali sono detti male anche per un motivo opposto ... almeno apparentemente opposto: cioè per l'enfasi che si attribuisce loro.

D'altronde, non c'è da stupirsi: la nostra anima è sempre a caccia di demoni, a caccia di idoli, ed è comunque alla ricerca di simulacri o di parvenze minacciose provenienti dal sottosuolo delle avversità e del danno.

Pensiamo a quando il dolore affligge un soggetto nella sua totalità oppure raggiunge solo una piccola parte del suo corpo: e notiamo come questo dolore gli infligga una sensazione insopportabile, sprofondandolo nello smarrimento.

Il dolore, in effetti, rivela un non-senso, non soltanto del corpo ma dell'esistenza stessa.

L'essere umano non lo può negare, solo difficilmente lo può dimenticare, raramente gli può sfuggire, mai lo può evitare.

Ora, la nostra civiltà, piena di padronanza e di tecnologia, sembra avere sempre più difficoltà a sopportare il dolore, questo indomabile della soggettività umana, che resiste sempre alla medicina, alle tecnologie e ai buoni propositi dell'altro.

Il dolore, peraltro, si presta anche a diventare oggetto di un vero e proprio culto: di un culto negativo magari ... ma che aizza il soggetto e lo rende definitivamente morboso.

E oggi noi siamo morbosi di competenze, d'informazione, di saperi intolleranti su tutto ciò che può fare bene o male ai nostri mali.

Così, succede che anche se siamo sensibili e sottili indagatori dell'animo umano – mentre ci dedichiamo ai riti raccomandati sulla salute e sulla malattia – finiamo a volte per trascurare la conoscenza.

La conoscenza di sé e dell'altro.

Finiamo, insomma, per trascurare qualsiasi tentazione altra, qualsiasi scioglimento nel territorio enigmatico e sfuggente del senso, dell'atto mancato o del sogno.

Basta che ci sia di mezzo il corpo che soffre, per esempio, che si ammala, perché ci assalga un'unica preoccupazione: quella di trovare un senso tecnico ai mali, ai nostri mali.

Ma anche quando soffre la nostra psiche, ormai e sempre di più, facciamo appello alla operatività e alla tecnica.

Ci è così difficile tenere viva la distinzione tra la vita e la sopravvivenza, ovvero tra la vita dell'inconscio e del suo giudizio (il quale a volte fa molto male) e la vita dedicata soltanto a non morire ... per pura consuetudine a vivere!

In questo quadro, grande protagonista del nostro tempo è il soggetto ipocondriaco.

Si tratta di un'anima condannata a tessere una vera e propria religione della malattia: una domanda insaziabile che gira intorno a qualunque male possibile ... evocandolo, fantasticandolo, rivelandolo, preconizzandolo.

L'ipocondriaco – appostato in ciascuno di noi, che siamo (nessuno escluso) tutti medici e psicologi – celebra e fa omaggio a un sistema dettagliato d'informazioni ... tecniche e visionarie, insieme.

L'ipocondriaco è seguace di quel male assente pronto a emergere dal nulla in qualsiasi momento, per lui, come un demone in agguato, come uno spettro da inseguire, un nemico da bersagliare ... ma anche un compagno di strada da non abbandonare.

L'ipocondriaco è figlio della nostra cultura medica, la quale inconsciamente ha paura: e ha paura della sua potenza tecnologica, dei suoi smodati orizzonti scientifici.

E la paura che ha è l'altra faccia dei suoi sogni di gloria e di salvezza.

Pacificazione dei conflitti, livellamento delle differenze sessuali, uniformazione dei comportamenti fino a profetizzare l'unisessualità.

Non più pene d'amore e abolizione dell'aggressività.

A questo riguardo vi segnalo un libretto rivelatore.

Si chiama “La libertà della vita” e ci mostra due studiosi e scienziati di pregio a convegno: Giulio Giorello e Umberto Veronesi.¹

“*Mi sforzo di vedere il bene in ogni nuova conquista scientifica*” – dice l'uno.

E l'altro, di rimando: “*Ma senza la differenza sessuale, persino l'omosessualità perderebbe il suo aspetto trasgressivo*”.

E a lui, di nuovo, il medico del cancro (cioè il grande clinico che ha saputo farne intravedere una via d'uscita futura) ebbene, a lui (allo studioso della scienza) Veronesi (auspicando una sorta di ‘soluzione finale come la clonazione) risponde: “Ma in larghissima misura l'omosessualità ha già perso di trasgressività!”

Senza la volontà di una differenza sessuale non vi sarebbe stato neppure il Peccato originale ... Adamo sarebbe stato solo e non avrebbe mai gustato il frutto proibito. Insomma avremmo potuto avere una società meno lacerata, potremmo azzardare a dire: quasi felice”.

Ecco vediamo all'opera come sia possibile saturare un discorso!

¹ Giulio Giorello e Umberto Veronesi, “La libertà della vita”, Cortina, Milano 2007.

*

Ma, a questo punto, vi invito a riflettere su un aspetto ulteriore di questa male-dizione postmoderna.

Per esempio: mentre le situazioni drammatiche abbondano e ci piovono addosso da ogni dove, ognuno di noi è meta di un lavoro capillare di orientamento, quasi di un'impresa di evangelizzazione: condotta dal diffuso soggetto mediatico che ci informa e che, a poco a poco, ci saccheggia della nostra sensibilità.

Ci vengono prescritte le inquietudini, le affezioni dello spirito, persino le emozioni.

Il sistema d'informazione, da cui dipendiamo, rifila a quanto accade sempre un attributo d'anima, una sorta di precetto emozionale da cui è davvero arduo sfuggire.

E, mentre tutto questo accade, la dimensione del tragico viene proscritta.

Ma perché?

Ebbene, proprio per lo scandalo etico che una simile dimensione implica.

Il tragico, in effetti, mette a nudo il soggetto nella sua pretesa d'invadere il territorio di eros con thanatos, di mescolare la gioia della morte con la paura della vita.

È il tragico, in altri termini, a porre in campo gli essenziali paradossi della speranza.

Del resto (cito da Cristina Campo):

"A chi va nelle fiabe la sorte miracolosa?"

A colui che senza speranza si affida all'insperabile".²

² C. Campo, *Gli Imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.

Vale sottolineare, insomma, che il soggetto ha la necessità tragica di soffrire, e insieme il bisogno di continuare a sperare.

E ha bisogno della speranza, proprio allorché si sfaldano le sue migliori promesse, i suoi sogni e le sue illusioni.

Auspica non meno di poter disperare, sia pure nella vampa del benessere e nella pienezza della stabilità.

Invece, a ben vedere, gli eventi sanguinosi non sono di per sé sufficienti a costituire l'elemento tragico.

Qualche anno fa Ceronetti scriveva sulla “Stampa”:

“Tutto quel che viene facilissimamente e incessantemente definito tragedia e tragico non passerebbe la cruna d'ago che separa lo spiacevole, lo sciagurato, il maligno e le conseguenze accidentalmente serie di un evento dai deserti purificanti dove l'essenza del Tragico aspetta, guarda, ed enigmaticamente sorride.”

Ecco che siamo arrivati a una delle parole chiave dell'esilio moderno: enigmaticamente ... dunque, enigmaticità.

In definitiva è l'enigma il grande escluso, il 'bandito', direi quasi l'appetato del nostro tempo informato: per meglio dire, del nostro tempo spiato.

È l'enigma ... il reietto.

In effetti, questo sistema di microspie, questa rincorsa allo svelamento in termini di sempre maggiore informazione, come spiattellamento della notizia, ha contribuito a esiliare il tragico nella sua distintiva qualità di registro immanente alla logica e all'etica dell'enigma.

Quando apriamo la televisione o sfogliamo i giornali ci troviamo per lo più a essere orientati emotivamente su quanto ciò che stiamo ascoltando o leggendo dovrà turbarci, indignarci o scandalizzarci.

Ci viene spiegato che è drammatico morire, diventare orfani, tradire; che è tragico un incidente; che un personaggio è ridicolo mentre un altro, viceversa, è sacro.

Quel che desidero enfatizzare perciò, è l'arrendevolezza, una specie di condiscendenza, a cui c'inducono simili imbeccate a sentire, a gioire, a cruciarsi o a tremare.

Siamo incalzati dalla smania di aggiornamento e quindi ingurgitiamo pacchi di trepidazioni preconfezionate e di versioni degli eventi corrette psicologicamente.

Soluzioni interpretative già bell'e pronte per essere incamerate con il minimo di critica e d'insubordinazione dialettica.

Siamo in costante fregola di opinioni e lascivamente palpeggiamo temi scabrosi (come direbbe la poetessa Szymborska).

Sembra che nulla resti in sospeso, nulla in attesa o, come si direbbe alla francese: *en souffrance*.

Sembra cioè che nulla sopporti di rimanere sconosciuto, sofferente, in sospeso ...

C'è stato un tempo in cui era imperativo dissimulare ... dissimulare desideri malassortiti agli ideali della persona: desideri eccessivi o degradanti.

Oggi invece dobbiamo far fronte alla prescrizione di dire tutto, di essere trasparenti, di dire pubblicamente ciò che ieri era ritenuto fuori luogo.

Ma allora che cosa accade al soggetto che sembra non poter più rimuovere ciò che magari rifiuta? Cosa ne è della rimozione ... antica difesa dell'anima schiva e segreta, vestale di conflitti rifugiati nell'ombra?

Credo proprio che ci tocchi ammettere la sua crisi a beneficio, però, di un'altra difesa dell'inconscio.

Mi riferisco al cosiddetto meccanismo della sconfessione (del rigetto) che si alimenta nella *Spaltung*, ovvero nella scissione.

La scissione produce una simultaneità tra il rifiuto di certe rappresentazioni e la loro affermazione, come se contenuti radicalmente in contraddizione potessero coesistere senza influenzarsi a vicenda.

La difesa inconscia, figlia del nuovo legame sociale, si presenta oggi meno nevrotica e più perversa ... la conoscenza a cui ci ha abituato il trionfo della tecnologia e della logica binaria ha perso in problematicità e in ombra, ma in compenso ha acquisito in bipolarità ed evidenza.

Un po' come capita al piccolo perverso il quale, quando vede ciò che non vuol vedere, lo sconfessa rigettandolo ... e intanto si arrampica sugli specchi del feticcio che ha la funzione di rimediare al buco, facendogli perdere però la vista dell'invisibile.

'Tutto bene' è la parola d'ordine.

Se mi saluto con un altro lo devo assicurare in anticipo: 'tutto a posto' 'tutto bene'.

Me ne sarà grato.

Non c'è niente di cui soffrire, non si deve consumare il proprio tempo per soffrire: di conseguenza non bisogna dissiparsi nella sospensione, nel dubbio e nell'attesa.

Perché l'attesa è, in verità, un ingrediente essenziale del tragico ... senza attesa tutto si trasforma in dramma, in ridicolo o in patetico.

Si parla molto di tragedia, ma nulla che la concerna ci lambisce davvero.

Siamo in un mondo di risposte, in un tempo di rimedi e di assicurazioni, in una cultura in cui ci si abitua e ci si rassegna al consumo dei mali: soluzioni rapide, uscita dai guai senza costi simbolici, senza costi cioè che lascino un segno di ferita e di perdita nel cambiamento.

Ecco perché sostengo che la dimensione del tragico è nel nostro tempo psicoticamente 'fuorclusa'.

Ma chiudere fuori dalla nostra rete simbolica il tragico non è senza conseguenze e conseguenze molto rilevanti.

Significa innanzitutto esporsi alla fiacca risorsa espressiva della depressione.

Ebbene sì: fuori il tragico, dentro la depressione!

In effetti la depressione, non per caso, oggi si presenta sotto fogge epidemiche ... diventando così un modo diffuso e generico di dire male i nostri mali.

Voglio dire, insomma, che la depressione- la quale affligge l'uomo e la donna moderni precipitandoli nell'accidia del vivere ... senza misericordia che non sia farmacologica – ebbene la depressione è uno degli esiti sintomatici del trionfo della ragionevolezza e, aggiungerei, del mito della scienza.

*

Cerco di spiegarmi meglio.

Intendo il trionfo della ragionevolezza nella sua qualità di padronanza di un ego autosufficiente, ottimizzante, prudente e riparatore.

E aggiungo, il mito della scienza, intesa come strumento sempre più acefalo, mosso al raggiungimento di una potenza progressiva e di un mondo senza limiti.

Del resto: l'euforia scientifica (che preferiamo chiamare scienziata) nonché la pervasività terapeutica sono caratteristiche dell'ultimo scorcio del secolo appena passato e già delle prime avvisaglie di questo.

Esse, in effetti, condividono una peculiarità: sollecitano il soggetto moderno a esperire la perdita quotidiana e strategica della dimensione formativa dell'impossibile.

Dell'impossibile che dà identità all'atto mentre lo compiamo; dell'impossibile che causa, per difetto di spiegazione, un sogno;

dell'impossibile che, limitando l'arroganza del nostro io, rende infinito il desiderio che lo sottende.

Ma allora, che cosa consegue al rifiuto (o meglio al diniego) di questo confine della soggettività?

Provo a rispondere.

Ne consegue, penso, l'abolizione di quella cesura che rende attuabile (per fare un esempio) la dimensione soggettiva dell'iniziazione.

E, con il termine d'iniziazione, mi riferisco al processo (fondato sulla peculiarità linguistica dell'essere umano) grazie al quale una certa quota d'inaccessibile si rende indispensabile ... e questo allo scopo fondamentale di rilanciare ancora.

Dunque vi parlo di dimensione iniziatica dell'inaccessibile, pensando all'occasione che la vita di ciascuno ha di mutare davanti a un limite: no, meglio, proprio grazie al limite.

Grazie al limite posto, per esempio, alle nostre aspirazioni ermeneutiche, costrette a fermarsi di fronte a quel velo insensato che ci tiene lontani dall'eccesso di senso.

Ma consentitemi di soffermarmi su un esempio.

La lettura abituale che si fa dell'avventura edipica (come di un interdetto a toccare la madre rivolto dal padre al bambino) non è che la versione mitica di un fatto di struttura legato al linguaggio.

Equivale cioè a segnalare, con un divieto, che 'non tutto è nelle cose.

Però quel 'non tutto è nelle cose che il padre ricorda al bambino e alla madre (il che vale solo se lo esperisce su se stesso) non deve far vivere nell'inganno che, invece, 'ormai tutto sia nelle parole.

Insomma la certezza perduta nel registro delle cose potrebbe venire ingannevolmente recuperata in quello delle parole.

Ebbene il quadro edipico (tanto degradato oggi in scenari di amozzi incestuosi tra genitori e figli) ha una posta in gioco ben più alta e complessa, nonché tradizionalmente mancata.

In effetti: sebbene noi siamo condannati a dirci siamo anche destinati a non poterci dire interamente.

In definitiva, possiamo sostenere che – per il fatto stesso di dire – ogni dire è sbarrato dall'impossibile.

Sembra, invece, che sfondate le barriere dell'impossibile non ci resti che scivolare nell'impotenza. Anche se la nostra appare come un'impotenza appagata. In effetti, è satura di oggetti reali ed è oppressa dalla sovrabbondanza di risorse virtuali e funzionali.

Senonché questi oggetti hanno perso l'ombra, l'implicito e la nostalgia.

Così il virtuale, per esempio – che trova sempre l'oggetto – finisce per fare appassire il desiderio, la sorpresa e lo scandalo.

Insomma l'onnipotenza del virtuale ci assegna all'euforia che, del resto, è l'altro volto della malinconia.

Vi propongo le parole di George Steiner che scrive: “*Dobbiamo, come avrebbe detto Emily Dickinson, mantenere l'anima in uno stato di terribile stupore*”.

E poi con sdegno aggiunge: “*Non c'è nulla di naturale nella nostra situazione attuale.*”

Non c'è nessuna logica, nessuna ovvietà, nessuna dignità nella nostra comune convinzione che tutto è possibile ...

*L'ottusa magnanimità della nostra abitudine all'orrore è un radicale scacco all'uomo*³.

³ G. Steiner: *Nel castello di Barbablù*, Garzanti, Milano 1990.

In definitiva – sottomessi come siamo all'imperio di godimenti illimitati, dove la regola è 'produci', 'fai', 'intraprendi', 'risolvi', 'raggiungi', 'riesci' a qualsiasi costo materiale e morale non finiremo per smarrire l'esperienza dell'insufficienza?

E non ci spegneremo, poco a poco, nel vuoto del desiderio dell'altro?

Dell'altro, ovvero dello straniero che io stesso sono a me stesso.

Dell'altro, ovvero di quel ritaglio significativo che muta la direzione della mia lingua, quando meno me lo aspetto, provocando inediti effetti di senso.

Perché (vedete) è proprio il desiderio dell'altro, cioè le leggi di quel discorso inconscio che ci abita, ci unisce e ci slega, a fare ostacolo alla piena autoleSIONISTA del mio godimento.

È lui che si fa legge per me e, al tempo stesso, causa di me.

Ma noi, ci dobbiamo occupare soprattutto di far fronte (in penuria come siamo di una legge del limite) al sistema protettivo e divorante di una macrorisorsa tecnologica e informatica che ci tutela con la molteplicità di strumenti che ha ... capaci di appagare ogni domanda, di azzerare ogni impazienza, di colmare ogni beanza.

Almeno virtualmente, infatti, non ci sono intralci al raggiungimento della meta. Non serve mai, quindi, un rito di passaggio, un'iniziazione soggettiva.

In breve, si può sostenere che le leggi della parola (le quali ci rendono responsabili di ciò che più ci sfugge nel nostro stesso dire) ... ebbene, queste leggi vengono accantonate in nome dell'urgenza, della padronanza e della pronta conquista.

*

Dunque, la scienza: grande risorsa, certo, ma – una volta uscita dai laboratori, dagli esperimenti o dalle sublimi investigazioni del sapere e una volta ridotta a profitto di massa – la scienza può diventare anche sciagura.

Sciagura per quella quota di nonsenso e di non misurabilità necessaria all'anima del singolo non meno che all'anima della collettività.

Ebbene, che cosa propone agli esseri parlanti, alle persone desideranti e dolenti che noi tutti siamo la tecnologia postmoderna?

La tecnologia postmoderna trascura il soggetto eccentrico con il suo ego apolide (quel soggetto che fa dire a Freud che L') ma non meno tradisce anche quell'antico detto latino, secondo il quale NIHIL IMPOSSIBILE VOLENTI.

La tecnologia postmoderna fa una sfida incontinente: rifiuta infatti il soggetto dell'aforisma classico, soggetto indiviso e reso compatto da una volontà ... sia pure senza desiderio; ma rifiuta a maggior ragione il soggetto freudiano, soggetto diviso, tra coscienza e inconscio, tra enunciato ed enunciazione, un soggetto il cui discorso non è possesso di un io unico e padrone, perché l'inconscio affiora, disperso tra i frammenti di quanto il soggetto dice e che lo voglia o no – disdice.

La tecnologia postmoderna, quindi, fa una sfida incontinente soprattutto perché si fa scudo di un discorso senza soggetto, di un discorso che aggrega sapere, potere e verità producendo un motto che potrebbe suonare così: NULLA C'È CHE NON SIA POSSIBILE.

E questo è ciò che vale per la nostra civiltà: che un discorso acefalo si omologhi al raggiungimento di una progressione incalzante, quantificabile e oggettiva.

Tengo a precisare che queste riflessioni non dimenticano lo stile aperto, contraddittorio e raffinato dello spirito scientifico, da cui ciascuno di noi ha molto e ha sempre da imparare.

Desidero però ricordare che il soggetto moderno vive sommerso negli effetti sintomatici, patologici, della scienza piuttosto che nei suoi postulati scettici dove la migliore ricerca si alimenta, si corregge e si ridimensiona.

Perciò, al riguardo, vi propongo un'ulteriore considerazione.

Esistono protocolli elaborati dal lavoro scientifico che provano a indicare e a codificare delle vie di massa da percorrere. E tali protocolli dovrebbero idealmente venire affidati ai singoli operatori perché esercitino flessibilità e rettifica, via via, con l'esperienza.

Ma – mi chiedo – un simile proposito si può rispettare in un clima scienziasta che esclude, per definizione, il soggetto dell'inconscio che è il solo a far dell'errore una risorsa e di una risorsa una contraddizione e un rilancio?

Non so, ma tendo a dubitarne.

Infatti, osservo che per lo più veniamo, investiti da una marea di prescrizioni, di risultati e di consigli protocollari che ci rendono bulimici, insaziabili ... e al tempo stesso perduti al vaglio di un discorso dissonante, tangenziale e trasverso.

Riceviamo ogni nuova regola, ogni recente sapere, al pari di un comandamento da assorbire per arrivare più lontano, per funzionare con maggiore efficienza e con piena soddisfazione.

Viviamo sotto la dittatura di un *know how* senza precedenti.

Incameriamo espedienti inediti, affiniamo le nostre tecniche di apprendimento, ma tendiamo a trascurare quanto e se queste innovative norme del benessere abbiano a che fare con le esigenze della nostra oscura soggettività.

Sì, perché credo che quest'ultima non abbia poi così tanta fretta di arrivare, né di sapere, né di capire, né di accaparrare.

E in questo senso, ecco pronta una *vexata quaestio*: che fare con la scienza dei risultati?

Laddove l'enunciato mira a far sparire l'enunciazione, il detto mira a cancellare il dire, il sapere valido per tutti a spegnere la singola anomala verità? Che fare?

Una delle caratteristiche del timbro sociale imposto dal discorso della scienza, che va nel senso della tecnicizzazione è la sopravvalutazione dell'efficacia.

Questo perché il sapere scientifico è di tipo 'operatorio', cioè acconsente e mira alla padronanza e alla predizione del reale.

Ciò che fa ormai criterio di validità, anche di valore, è che la cosa marci, che funzioni! C'è soltanto da imparare a 'gestire al meglio la sua efficacia, valorizzando la sua gestione.

La matematizzazione della scienza non è la sostituzione di un nuovo linguaggio all'antico.

È semplicemente la rottura radicale dell'essere-al-mondo-grazie-al-linguaggio.

Così, non restano che parole a uso operativo.

Ma allora la psicanalisi (potrebbe obiettare qualcuno) pretende di sottrarsi alle misure e contromisure dell'efficacia?

Sì, perché come si potrebbe mai calcolare il risultato ottenuto da un soggetto spezzato nell'atto di parola, alle prese con un detto inesistente al di fuori di un dire, nonché diviso da sé proprio mentre parla di sé?

A questo punto vi riferisco qualche altra riga di G. Steiner che ha dedicato al tema del linguaggio nella modernità molto della sua limpida e raffinata elaborazione di saggista e studioso soprattutto di letteratura. "A mano a mano che la coscienza occidentale si è resa più indipendente dalle risorse del linguaggio per ordinare l'esperienza e dirigere il lavoro della mente, le parole stesse sembrano aver perso in parte la propria precisione e vitalità.

... La costante inflazione di gettoni verbali ha talmente svalutato l'atto un tempo numinoso della comunicazione scritta che non vi è quasi modo per ciò che è valido e autenticamente nuovo di farsi sentire ...

Parliamo anche davvero troppo, con troppa facilità, rendendo comune ciò che è personale, fissando nei luoghi comuni di una falsa certezza ciò che era provvisorio, personale e quindi vivo sul lato in ombra del discorso”.

Non c'è dubbio, del resto, che la società di massa senta il bisogno di specializzazioni e di luoghi comuni e che lo sperduto soggetto del nostro tempo li richieda.

Richiede d'imparare a vivere la propria soggettività senza badare alle conseguenze insospettate e straniere di quanto (per ciascuno di noi) significhi pensare e parlare.

In effetti, la possibilità di parlare non va da sé, perché parlare è amare, è odiare, è contraddirsi, è ascoltare e desiderare.

Parlare è dunque fonte di complicazioni e di contrarietà.

Quando si parla, infatti, entra sempre in gioco qualcosa che ci sfugge, un punto di enigma essenziale che non possiamo gestire, né riusciamo a comandare.

È perciò che gli sprofondamenti depressivi, così come gli eccitamenti maniacali, invece di subire soltanto la cattiva dizione del discorso corrente dovrebbero venire intesi fondamentalmente come dei messaggi indirizzati al nostro orecchio privo di profondità ... alla nostra sorda attualità la quale tutto può, per scienza ricevuta.

Ma di questo stesso nodo che cosa fa la religione, col suo lavoro edificante, con cui tenta di sciogliere le antinomie etiche, annettendosi a sua volta l'amministrazione dell'impossibile?

La religione cosa fa con i suoi millenni di affascinanti storie con cui prova ad abolire la paura, a rimediare allo smarrimento, a proteggerci dall'ignoto?

Perpetra certo, oltre ad alcuni delitti, molte cose mirabili.

Ma un prezzo alto lo chiede e lo chiede proprio al soggetto dell'inconscio, soggetto com'è al desiderio.

D'altronde, grazie alla scienza, il soggetto dell'inconscio vaga, male ascoltato, in debito di etica, in debito cioè di quell'ossigeno senza il quale non c'è che la nevrosi a farci vivere.

Freud (ricordate?) sosteneva che la religione può prendere il posto della nevrosi.

Ma – alla luce dei nuovi tempi – a me pare invece che la lasci intatta ... soltanto più mascherata forse e soddisfatta in una sorta di inebetimento mediatico di massa.

Il discorso religioso (come quello tecnologico-scientifico) censura la dimensione del desiderio singolare e propone che il soggetto si fondi su un desiderio universale.

Lo sollecita così a perdersi in una morale eterodiretta dove la morte dell'inconscio è – senza lacrime e senza rimpianti – garantita.

*

Per concludere questo mio volo di Icaro, destinato a squagliare le sue ali nelle vicinanze del sole, cerco di perdere quota con un po' d'imprudenza lambendo, per pochi minuti ancora, qualche ulteriore sfumatura del tema di stasera.

Così vi ricorderò che chi soffre è sempre alle prese con la propria storia e con la propria lingua, inscenate come sono in ogni singolo fantasma ovvero in un timbro inconfondibile di distinzione e di riconoscimento.

Eppure dobbiamo constatare che ogni soggetto porta il peso del particolare legame sociale in cui la sua nevrosi è iscritta.

Ora, il legame che ci unisce – annodato com'è nella pratica di un godimento senza limiti – si configura come svantaggioso per il desiderio soggettivo.

vo in quanto il desiderio è proprio il contrario del godimento ... perché quest'ultimo sfonda, per antonomasia, le barriere del principio di piacere.

Ed è perciò che un'emergenza è diffusa: un'emergenza insaziabilità, depressione, angoscia e astinenza.

In un tempo di idealizzazioni cognitive– che mirano all'esistenza di un io dominante e padrone, di un io allenato a equipaggiarsi di tutte le risposte possibili per eludere dubbi, enigmi e aporie– come vengono accolti i mali del nostro essere eccentrico e diviso?

Ecco: penso che vengano riparati, fuggiti, ammutoliti dallo spirito diffuso della terapia come pratica prescrittiva dell'adattamento. Grazie a essa viviamo così a lungo ... sia pure detti così tanto male.

Ma allora la memoria dei mali con la loro spezzata verità – che così difficilmente si orienta tra i numeri e i protocolli della scienza oppure nel regime predicatorio di queste nostre religioni– come si trova a errare nelle maglie del discorso analitico, a sua volta così spesso dogmatico e assordato dalla paura che ha di venire aggredito e di morire?

Infine: è possibile dire bene i mali, restituendo loro in tal modo una sorta di benedizione: cioè, una buona dizione, appunto?

È possibile una buona dizione che sia capace di dar senso ed enigma alle fogge più ottuse della nostra gioia e del nostro dolore?

Ecco questo e altri sono gli interrogativi che ci aspettano in quanto autori divisi della modernità, ma anche in quanto persone che nella loro vita hanno scelto di lasciarsi provocare e tentare dalla cura dell'altro.

Viceversa, finché condividiamo per inerzia e per assimilazione quel modo scolastico e massimalista di dire male i mali ci troveremo, credo, impercettibilmente (quasi senza accorgercene) a maledire noi stessi.

Ma a tenere aperto un simile interrogativo può aiutarci la psicanalisi ... con il particolare modo che ha di accostare e di indagare il disagio nella nostra civiltà?

Forse.

Non può vivere di rendita, però.

Perché la sua rendita è in crisi, in quanto troppo spesso vi è stato attinto senza stile, grazie a un sistema snob e parassitario di sicurezze acquisite o di filiazioni scontate.

A volte sono stati più utili i detrattori che i fanatici alla sua sopravvivenza.

È perciò che mi sento di sostenere che solo se sarà in grado di lasciar vivo – cioè irraggiunto e insignificato – il cuore speculativo del dubbio e il centro creativo della contraddizione, lasciando inviolata l'insufficienza del pensiero; e inoltre solo se saprà declinare con rispetto e con discrezione il senso e il dissenso dei mali, solo se non si farà schiacciare dal fatto che il maggior numero di persone respinge un'etica dell'atto mancato (la quale è e dovrebbe restare la sua etica) ... solo allora penso che la psicanalisi potrà riproporsi come un rarità necessaria ... per il suo stile critico e tagliente capace di trasformare in responsabilità ciò che – inatteso – proviene dall'inconscio.

In effetti: amplificare la responsabilità morale del soggetto, lanciandola al di là del suo sapere cosciente, significa proiettare l'avventura di ciascuno verso un sapere potenziale: verso un altro sapere di cui non ci si può sbarazzare e che è in sé la radice di un sapere inedito e non finito.

III.

ANALISTA OGGI

27 settembre 2008

In che tempo viviamo oggi?

Poche parole per dire che viviamo in quella che definirei una maledizione postmoderna.

Intendo significare così il fatto che tutto quanto non resta inquadrato nei ranghi bene/detti della ragione e del buon senso tende a trovare parole e nomi che lo classificano, che lo quantificano e quindi, per miseria linguistica, lo maledicono.

Accade, per esempio, che ciascuno di noi sia bersaglio di un lavoro capillare di orientamento, quasi di un'impresa di catechizzazione, condotta da un soggetto mediatico diffuso.

È un soggetto che – mentre ci informa – a poco a poco ci espropria della nostra sensibilità.

Ci vengono prescritte le inquietudini, le affezioni dello spirito, persino le emozioni. Il sistema d'informazione da cui dipendiamo affibbia sempre a quanto succede un attributo d'anima, una sorta di precetto emozionale che non ci offre scampo.

Siamo nella civiltà del godimento, siamo nella civiltà di una scienza e di una comunicazione che puntano a colmare ogni lacuna o anomalia dell'essere.

Allora la dimensione del tragico si trova a essere proscritta, innanzitutto per lo scandalo etico che implica.

E a questa dimensione non bastano gli eventi sanguinosi, da cui del resto siamo accerchiati.

In realtà, davanti a essi restiamo per lo più opachi o indifferenti ... perché da essi è radicalmente escluso l'enigma. L'enigma è il 'bandito', l'appestado del nostro tempo informato: per meglio dire, del nostro tempo spiato.

Questo sistema di microspie, questa rincorsa allo svelamento attraverso una sempre maggiore informazione e chiarificazione ha contribuito a esiliare il tragico.

Quando apriamo la televisione o sfogliamo i giornali ci troviamo a essere orientati su quanto ciò che stiamo ascoltando o leggendo dovrà turbarci, indignarci o scandalizzarci.

Ci viene spiegato e raccomandato che è drammatico morire, diventare orfani, tradire; che è tragico un incidente; che un personaggio è ridicolo mentre un altro, viceversa, è sacro.

In simili imbeccate a sentire, a gioire, a crucciarsi, a tremare si consuma la pratica di una violenza sottile che insidia il nostro animo e la nostra cultura intima molto più di quanto verosimilmente crediamo.

In fretta ingurgitiamo pacchi di trepidazioni preconfezionate e versioni degli eventi psicologicamente corrette. Soluzioni interpretative già bell'e pronte per essere incamerate con il minimo di critica e d'insubordinazione dialettica.

Sembra che nulla resti in sospeso, nulla in attesa. Sembra cioè che nulla sopporti di rimanere sofferente, in quanto imprevisto o provvisoriamente indefinito.

Tutto è subito sciorinato, definito, capito ed esaminato. La parola d'ordine è: 'Tutto bene'.

Si punta spasmodicamente a un attualissimo bene di consumo: la soluzione rapida, ovvero l'uscita dai guai senza costi simbolici che lascino un segno di ferita, di malinconia o di cambiamento.

E così, sebbene si parli molto di tragedia, nulla che la concerna ci lambisce davvero. Sembra proprio che nel nostro tempo la dimensione del tragico sia psicoticamente fuorclusa.

Ma il fatto di chiudere fuori dalla nostra rete simbolica il tragico non è senza conseguenze e molto rilevanti. Significa innanzitutto esporsi alla fiacca risorsa espressiva della depressione. Fuori il tragico, dentro la depressione!

Non per caso oggi la depressione ha assunto le sembianze di un'epidemia e affligge l'uomo e la donna moderni precipitandoli nell'accidia del vivere: esito sintomatico della razionalità e della scienza all'apice del loro trionfo.

Trionfo della padronanza di un ego autosufficiente, ottimizzante e prudente. Trionfo di un sapere, strumento di progressioni illimitate in ogni campo dell'investigazione umana.

La depressione si propone come un modo attraverso cui il soggetto della nostra civiltà tenta un'uscita dalla scena congestionata dell'utile, del rendimento e dell'agire rifugiandosi in una sorta di autoesilio pieno di barriere e di inibizioni.

In un mondo senza limiti come l'attuale l'individuo – per l'appunto indiviso – pretende di risparmiarsi la cesura soggettiva cadendo nella scissione e nella più straniante frattura.

Allora non gli resta che progredire a qualsiasi costo smentendo ogni forma di dolore ed eludendo ogni tipo d'insufficienza o di antinomia.

È così che il taglio depressivo (preferisco: malinconico) della vita è disagio patito da anime illuse. Anime che non tollerano né l'euforia tecnica e progressista, né la lacuna o il risvolto tragico dell'essere.

Ma è proprio in questo quadro che s'inscrive quella particolare forma di esultanza terapeutica la quale – ispirata alla diffusa e attuale mania scienziata – divulga un inganno. Che al soggetto moderno sia consentito di risparmiarsi un'esperienza strutturalmente formativa: l'esperienza delle frontiere poste dalla dimensione tragica dell'impossibile.

Con il termine di 'impossibile noi evochiamo il funzionamento per ciascuno di un'istituzione fondamentale dell'anima, la quale riesce a respirare soltanto davanti a un limite: o meglio proprio grazie a un limite che induce il

soggetto a non precipitare in un eccesso di senso, perdendo ogni contatto con il suo prezioso velo di nonsenso.

Parliamo della perdita del limite immanente alla forma che ha bisogno di parole insature e di oggetti in ombra. Il limite alla pienezza e all'evidenza per lasciare esistere l'implicito e l'evanescenza.

Oggi è in corso un passaggio particolare dell'economia psichica: il passaggio dalla rimozione al diniego o sconfessione.

Si tratta di un paradosso psichico, in base al quale alcuni soggetti sanno qualcosa e simultaneamente non la sanno o non vogliono saperne niente.

La *Verleugnung* non è altro che il sistema per ottenere quel che si vuole e quel che si crede ... al costo, per esempio, della scissione dell'io. L'io si spacca in due entità separate e reciprocamente straniere.

Parliamo dunque della difesa tipica della perversione (esibizione del godimento, feticismo del corpo, voyeurismo mediatico che ci induce a una passività e a un potere senza limiti: sono tutte pratiche del godimento, come tentativo permanente di oltrepassare i limiti del principio di piacere).

In effetti dobbiamo ricordare che non c'è godimento sessuale senza un limite, senza una legge, una perdita, una rinuncia (insomma senza la rinuncia al godimento incestuoso), dobbiamo constatare che un godimento non velato al soggetto con il velo primario della rimozione, in generale non è tollerabile.

Il soggetto moderno gode fundamentalmente di un godimento non sessuale.

Per esempio, con la tossicomania il godimento sessuale si vede contestare, per la prima volta, il suo valore dominante, il suo posto di riferimento d'obbligo di tutti gli altri godimenti. In realtà, era proprio la sessualizzazione del godimento a tutelare il soggetto dal 'troppo' di godimento. Perché la sessualizzazione del godimento suppone la rimozione.

E invece oggi (come accennavamo all'inizio) viviamo una grave carenza della rimozione. E proprio questa crisi della rimozione ha per lo più come ef-

fetto l'angoscia. E l'angoscia (come sappiamo) fa sintomo a più livelli nel nostro tempo (v. attacchi di panico, tra gli altri).

Oggi viviamo nell'abolizione dei limiti: niente deve essere più impossibile. Insomma ciò che oggi viene trascurato è quell'oggetto perduto originario il cui carattere sfuggente sostiene la ricerca del nostro desiderio. E sembra scomparso così, insieme a esso, anche il soggetto dell'inconscio (il soggetto che si esprime nei sogni, nei sintomi, nei lapsus, nelle sbadataggini, nelle dimenticanze ecc). Il soggetto che si anima nella ricerca del desiderio e di frammenti ulteriori di verità.

Oggi, quindi, ci si pone un problema.

Il punto in cui siamo del nostro sviluppo culturale, ci consente o no di tenere conto che siamo determinati dalle leggi del linguaggio?

Naturalmente non per rassegnarci o per sottometterci a esse come a una sorta di fatalità, ma piuttosto per prestarci ad altre scritture, ad altri esercizi di stile vitale?

Oggi sembra proprio che si neghino sempre di più le leggi della parola, in nome di parole fuorilegge. Accantoniamo tutto questo in nome dell'urgenza e della pronta conquista; ci permettiamo tutto in nome del consumo, della tecnologia e della scienza.

Irrinunciabile scienza! Che pure può diventare sciagura quando strappa all'anima la sua incommensurabilità.

Il nostro tempo, invece, si alimenta delle impotenze della legge simbolica.

È dunque nel buco di desiderio, nella sua crepa, che si aggirano senza legge i tossici dell'oggetto bell'eppronto ... da ingerire e da espellere.

Allora, in definitiva e schematicamente, qual è l'aspetto più esplicito della domanda di cura?

È quello che – attraverso la medicina e la psicoterapia – mira a trasformare l'impossibile del sintomo nel possibile della norma.

Esiste tuttavia un aspetto sommerso della domanda di cura, consegnato fondamentalmente al sistema indiziario del sintomo, quando c'è e quando riesce a lottare.

È concessa (sembra dire questa domanda implicita) una via diversa da quella letale per arrangiarsi con l'impossibile del desiderio?

Questa oggi è la domanda che può arrivare da un analista. Spesso arriva da noi come in un'ultima spiaggia. Arriva una sofferenza che non ha accettato di diventare trattabile. E questo fa sì che la nostra sia un'esperienza dura.

Non siamo infatti all'inizio di una grande invenzione né stiamo raccogliendone i suoi frutti più splendidi. Siamo piuttosto in un tempo che si vorrebbe di fine, ma che credo invece sia di rilancio. E proverò a dire qualche perché.

La cura?

L'analista oggi si trova innanzitutto di fronte a una radicale contraddizione: la legge in grado di frenare il godimento che tipo di rapporto ha con il godimento stesso?

È pensabile di armonizzare il godimento inconscio con la legge etica adeguata a barrarlo? Credo che resterà sempre un'incongruenza.

E questo è uno dei punti veramente ardui in cui incorre una cura (cosa che sa bene chi lavora con le anoressie e le tossicomanie).

I soggetti che ci raggiungono scalpitano e alcuni, in particolare, temono la quota di disadattamento che questo lavoro comporta. Un disadattamento fecondo, ma per lo più spiazzante ed eversivo.

Un'analisi è destinata a fare i conti con la dura opposizione dei soggetti all'emergere involontario, accidentale, inconscio della propria verità sconosciuta, nonché con la riluttanza alle disillusioni indispensabili al mantenimento di un'etica corretta e di lungo corso.

E invece, che cosa cerca di mettere a disposizione di un soggetto una cura psicanalitica?

Innanzitutto: un luogo di incontro in cui il soggetto possa scoprire che il suo discorso e le sue parole meritano di essere ascoltati prima ancora che interpretati e spiegati.

Inoltre: un luogo di parola improntato al rilancio in forma di enigma di tutte le questioni chiuse che assillano il soggetto. Un ascolto sensibile all'incalcolabile, al non programmabile, a ciò che eccede i numeri e le strategie dell'autonomia e della sovranità.

Un'attenzione libera e fluida quanto più possibile, perché nell'ascolto dell'inconscio dell'altro l'analista si lasci prendere in contropiede dalle formazioni estemporanee del proprio inconscio.

E, ancora, un'analisi mette a disposizione di un soggetto: una situazione in cui si senta ascoltato e inteso quale portatore di un messaggio, di un discorso, di un desiderio e non tanto, o non unicamente, di una richiesta e di un bisogno.

Una speciale accortezza, infine, posta sulla lingua e sul linguaggio soprattutto nella loro qualità d'indicatori di una dimensione altra, imprevedibile, ignorata: la dimensione dell'inconscio.

Ma una delle questioni centrali del nostro lavoro in questo nostro tempo è che un'analisi non può che essere priva di miraggi.

Un'analisi non può che vanificare le richieste magiche o seduttive dei pazienti, così come il ricorso a soluzioni terapeutiche confortanti e massificate.

E allora: come può venire scelta nella sua qualità di cura non religiosa e non scientifica?

Come può un'analisi venire scelta oggi ... un'analisi che è un discorso non finito, o meglio infinito, parziale in quanto irriducibile all'universale; un sapere non normabile, non appartenente a nessun codice?

Come preferire oggi (in tempi affamati di senso) il cammino di un'analisi che mira alla riforma dell'intelletto e ha accesso alla dimensione etica ... e pure in nome di nessun Ideale?

Fare un'analisi per esempio significa rendersi conto del fatto che il desiderio inconscio va molto più lontano delle intenzioni consapevoli dell'individuo. E che solo nell'aspetto mancato, fallito, dell'atto si dà a vedere e a significare un desiderio soggettivo, il quale altrimenti rimarrebbe sepolto e inascoltato.

Così una questione che, senza l'intoppo dell'atto, si sarebbe risolta a spese della verità del soggetto (quindi dal nostro punto di vista, male) in tal modo si trova abbastanza felicemente aggirata.

E non è da poco ribadire che il soggetto non è nulla prima che l'inconscio parli. E che solo quando l'inconscio parla – venendo ascoltato – il soggetto, solo in quel momento, riesce ad apprendersi.

In altri termini ciò di cui analizzante e analista fanno esperienza è che il soggetto è responsabile del proprio inconscio.

Ma questo è un punto a tratti intollerabile di un'analisi.

Credo che in esso risieda una delle ragioni per cui siamo autorizzati a dire che la psicanalisi è una pratica di élite.

Non sono infatti i suoi contenuti il problema (anzi questi sono stati saccheggianti a man bassa dalle psicoterapie) quanto piuttosto il particolare uso dell'esperienza della responsabilità.

Ma se questo è un problema credo anche che sia qualcosa di irrinunciabile in questo lavoro ... sia per noi che lo facciamo che per chi ne fa con noi l'esperienza unica.

Oggi viviamo nell'ossessione del successo, della riuscita. Questa ossessione riguarda quanto mai le cure naturalmente. Gli insuccessi, nella fattispecie, vengono sempre più regolati per un verso attraverso il ricorso legale al giudice, mentre per un altro verso ricorrono all'argomento medico psicoterapeutico dell'intrattabilità del paziente.

Di conseguenza, risulta davvero speciale e imbarazzante la proposta analitica.

Quest'ultima passa per una definizione peculiare dell'inconscio e dell'atto. L'atto mancato, per esempio, secondo il particolare taglio del nostro ascolto è mancato alla frode della coscienza ma è riuscito per i suoi effetti di verità.

Dunque l'analista è allenato a sapere che ciò che accade nell'après coup e durante la cura non è che un effetto del suo inconscio non meno che di quello dell'analizzante.

Non si può tirare indietro, difendendosi a buon mercato. La cosa in questi termini non lo interessa, ma soprattutto non lo riguarda.

Dunque ciò che accade è sempre e comunque un'occasione di conoscenza nel registro dello spiazzamento e dell'enigma.

L'analista riconosce cioè nell'errore un atto dell'inconscio capace di contenere a volte importanti, spinose, imprevedibili e inconciliabili verità.

Non se la può cavare, quindi, con le derive prognostiche dell'intrattabilità del caso. Deve e vuole restare in gioco soprattutto nel fallimento.

Credo che tutto questo faccia della nostra pratica un'esperienza non confessionale, ma anche non sanitaria (se – come oggi accade in questo campo – l'imperio, in caso di fallimento, è quello dello scarica-barile).

Credo che tutto questo sia molto desiderabile per chi sta male e lotta per non morire.

Non nascondiamoci che si tratta di un'esperienza ardua, perché lungo e doloroso è distinguere la responsabilità dalla colpa. In questa distinzione risiede il cuore di ogni analisi (prima di tutto di quella dell'analista) e questa distinzione appartiene a un processo che non è mai compiuto.

È viceversa solo l'inconscio che alla sua incompiutezza annette caratteri di conoscenza e infinità.

È perciò che ogni volta l'esperienza può rivelarsi sorprendente come è sorprendente la prima e unica volta.

Senza idealizzazioni però.

Perché l'inconscio con le sue trovate (e con la paura che a volte ci incute) esaurisce (preferisco dire: consuma). Perché il soggetto nel suo lavoro verso l'infinito del linguaggio si spende e, intanto, si esilia. E questa è un'eredità difficile.

Per chi sta male, però – oppresso da sintomi tenaci e distruttivi – fare l'esperienza che di quei sintomi (nella loro qualità di formazioni dell'inconscio) non ha la colpa ma la responsabilità ... e ce l'ha insieme a un altro ... costituisce una possibilità rara di uscire dal circolo forzoso del successo e del fiasco, dei buoni e dei cattivi risultati.

Questo circolo è improntato alla stessa pienezza e allo stesso sistema di godimento senza limiti che sostiene il sintomo e l'alimenta, impedendo al soggetto di uscire dalla servitù e dalla colpa.

Oggi un'analisi per potersi dire riuscita deve aver lasciato all'analista il senso rinnovato di un lavoro compiuto anche nell'errore e persino nell'ottusità ... ma non come misfatti da negare, viceversa come occasioni per comprendere, per riscrivere e cambiare.

Che un analizzante interrompa la cura, che abbia più cadute nei punti ciechi della sua nevrosi, che resti avvinto all'analisi con una richiesta inesauribile, oppure che se ne vada relativamente soddisfatto del cammino intrapreso: in ogni caso l'analista non si può nascondere che quel che è accaduto lo riguarda e che lo coglie ogni volta stupito e impreparato nel cuore della sua soggettività.

IV.

SINTOMO

11 dicembre 2008

La scheggia di stasera parlerà del sintomo.

Ve ne propongo una definizione che la pratica e la teoria analitica mi hanno spinto a prediligere col tempo.

Premetto che il termine sintomo viene dal greco συμπτωμα che significa 'avvenimento fortuito, accidente'.

Nel linguaggio medico, il sintomo è un fenomeno elementare con cui si manifesta uno stato di malattia.

Il sintomo viene apprezzato in medicina come il segno di una latenza patologica e comunque di un'irregolarità, più che casuale, effettuale di uno stato morboso da eliminare.

Io invece vi propongo un'altra ipotesi.

Vi propongo di pensare al sintomo come a uno degli accidenti che fondano l'essere umano.

L'essere umano nella sua identità di essere parlante, soggetto alla propria domanda e al proprio desiderio, insomma destinato – per insufficienza essenziale – a dipendere dall'altro e dal suo irriducibile mistero.

Dunque, il sintomo sarebbe, per il soggetto, identità ... Identità se consideriamo il fatto che ciascuno di noi è consegnato alla propria mancante singolarità o anomalia.

Detto questo, nulla toglie al sintomo la sua peculiarità di presentarsi come un errore, come un evento maldestro e doloroso della nostra condotta ideale.

Appartiene per struttura al grande sacco dei sogni e degli atti mancati ... alla dimensione del fortuito e dell'accidente (come la sua etimologia vuole), ma di un accidente basilare, irrinunciabile, essenziale.

È un fenomeno soggettivo, il sintomo: costituisce cioè l'espressione di un conflitto inconscio. È l'insegna di esigenze interne che non trovano mediazione (di desideri e di rappresentazioni che vivono in contrasto dentro di noi ... di forze pulsionali in antagonismo).

Lottano cioè nell'animo di ciascuno l'amore di sé e l'amore per l'altro, le pulsioni dell'io e le pulsioni sessuali ... mentre la pulsione di morte – silenziosa e inesorabile – tenta di disaggregare tutto questo ... e tende a ritornare al nulla.

Insomma, il conflitto che anima ogni sintomo trova la sua particolare e singolare declinazione nel quadro di uno scenario remoto, ignorato ... eppure, sempre attivo.

È attivo sotto fogge mascherate al punto da apparire irriconoscibili: ossessioni, ruminazioni della mente, fantasie espresse dal corpo oppure tracce, impresse nel corpo.

Il corpo ... proprio attraverso le differenti impronte del suo dolore, parla: ma parla una lingua difficile, aspra, intrisa di reale ... e con reale intendo alludere a quelle scorie di senso, impossibile da dire altrimenti o da pensare.

Eppure la nostra civiltà è tutta protesa a far sparire il sintomo a vantaggio della serialità normativa della malattia.

E questo accade soprattutto perché il sintomo produce nuova conoscenza.

In altri termini, si fa carico di un sapere e di un discorso, aboliti i quali, si spegne la luce della singolarità di ognuno di noi e del nostro dissenso.

E con dissenso, intendo una nuova impreveduta esperienza di senso.

Insomma, la zoppia del soggetto – alle prese con il suo disagio *nella* civiltà – cerca di farsi intendere fondamentalmente proprio attraverso le formazioni sintomatiche.

D’altro canto, è palese come ogni legame sociale – che non miri a forgiare tiranni o padroni – abbia bisogno proprio d’incongruenze, di contraddizioni e persino di punti di frattura!

Il soggetto del desiderio – che il sintomo, appunto, ha la pretesa di non annientare – ha un bisogno essenziale di lacunosità e di mancanza: di mancanza dell’essere e di sfuggenza dell’avere.

Combattere tutto questo con il tarlo del benessere e con l’ansia riparativa delle sanatorie tende a far scivolare nei deliri del troppo pieno e del troppo vuoto, negli apparati di omologazione del senso ... il quale – così – perde le sue punte, i suoi enigmi, il suo nonsenso.

Certo, oggi più che mai, rischiamo di non capire che cosa s’intenda con l’idea che il desiderio umano si trova per sua stessa struttura annodato a un oggetto sempre in perdita.

E noi rischiamo di non intendere questa cosa di cui facciamo tutti esperienza – ma esperienza negata – perché oggi tutto quello che non colma e non rassicura, non è.

Rimpinzati e costantemente in campana perché nulla ci spiazzi o ci disorienti davvero, tendiamo a dimenticare, per esempio, la poesia che ci abita, la quale soltanto riesce a sapere e a cantare l’esperienza negata. Eppure senza quel tanto di necessaria poesia non potremmo né amare né conoscere!

Così diventiamo grettamente pragmatici, contabili ... anche nell’ascolto, soffocando in tal modo ogni pervietà e, di conseguenza, qualsiasi episteme.

Perciò, oggi, lo stile egemone di ascolto è tecnico ovvero tende a risolvere i problemi, a spegnere il sintomo senza ascoltarlo, a togliergli cioè il dissenso ... affibbiandogli un contenuto, una strategia, una miglioria, un contegno.

Insomma la cultura globale cerca di ridurre il sintomo a un errore da eliminare ... oppure da significare secondo correttezza, espropriandolo di unicità e di personalità.

Per esempio, una delle smanie attuali è quella di prevenire. Ora, non c'è che dire, la prevenzione ha le sue buone ragioni ... tuttavia credo che, se e quando la prevenzione previene il sintomo, tende a favorire subdole patologie: e patologie, figlie della normalità.

Spesso, ci viene obiettato, siamo tanti (di massa) come non classificare (anche al rischio d'impoverire i sintomi)? Come non generalizzare e uniformare?

Va bene, possiamo rispondere, uniformiamo pure ma non facciamo finta che questo non abbia degli effetti sulle persone e non facciamo finta di produrre atti neutrali o addirittura a-ideologici!

Perché questo non è vero! È piuttosto proprio così che la tecnica sanitaria e la psicologia hanno contribuito e contribuiscono ideologicamente alla normazione e all'appiattimento dell'uomo e della donna contemporanei.

In realtà – dimenticando per un momento la massa e pensando a ognuno ... a ognuno di noi – constatiamo come le diverse fogge del legame sociale non possano non essere sintomatiche ... anche solo semplicemente perché l'essere umano domanda e desidera fin dalla nascita.

E la domanda e il desiderio, per definizione, fanno sintomo: mettono cioè subito in campo la nostra dipendenza dall'altro e la sua dipendenza da noi ... il suo insondabile mistero, ma anche il nostro.

Del resto – ancor prima di nascere – siamo parlati e significati sia dall'ambiente che troviamo, che dalla genealogia in cui ci inscriviamo.

Quindi, ogni sintomo non solo racconta una storia (quella peculiare storia) ma soprattutto si fonda sullo scenario di un particolare fantasma ... fatto di sconosciute schegge che ci rendono unici nella nostra ripetitività.

Ma del fantasma parleremo meglio in seguito. Accenno soltanto al fatto che in esso si trova scolpita la testimonianza di come ciascuno si arrangi – a modo suo – con quanto d'inammissibile lo riguarda.

E questo significa che gli esseri umani (uno per uno) segnalano, soprattutto col sintomo, qualcosa che sfugge alla presa della conformità e della normalità (quella, sì, invece, sempre più spesso patologica).

Ma vediamo perché dico questo.

Dico questo, innanzitutto, sulla base della mia esperienza di analista: esperienza non tecnica, ma etica: il che equivale a dire che è un'esperienza di responsabilità, parziale e di parte ... ossia dalla parte di un soggetto trascurato che, oggi più che mai, è il soggetto dell'inconscio.

E questa mia pratica quotidiana mi ha insegnato che la normalità di oggi, per esempio, è sostenuta da molte delle grandi patologie.

In effetti – una volta che il sintomo ha perduto il suo nucleo eversivo ed enigmatico – è proprio la serialità delle *sindromi* (ovvero l'insieme strutturato e massificato dei sintomi) a imporsi: si dispiegano sotto i nostri occhi condotte uguali, modelli clonati di comportamento, individui malati con stile patologicamente corretto.

Penso al conformismo seriale di anoressie e di bulimie, oppure all'appagamento diagnostico in cui si accomodano spesso i ciclotimici e i depressi.

Tra farmaci e stretta classificatoria sembra che non abbiano più niente da sapere né da interrogare.

Sembra, comunque, che non sappiano cosa farsene degli spaesamenti dell'inconscio.

La malattia, la classificazione e la terapia rendono irresponsabili e autorizzano alla delega.

In queste situazioni patologiche è proprio il sintomo che è andato perduto, mentre è la cattiva nominazione (una vera male-dizione) che è stata trovata.

Viceversa, proviamo a chiederci qual è il sintomo doloroso, ma fecondo, di una bulimia irrigidita nei suoi rituali di abuso e di consumo.

È forse il rituale stesso? O non piuttosto la sofferenza interrogativa e tragica che, a volte, spiazza il soggetto spingendolo a brancolare nel proprio discorso alla ricerca di qualcuno che non lo conosca già in anticipo?

Ebbene penso che i rituali bulimici e anoressici si prospettano ormai come forme letali della normalità postmoderna.

Mentre, all'opposto, possiamo chiamare *sintomo* l'eventualità che qualcosa spinga il soggetto a sopportare un dolore e un enigma.

Del resto – se la bulimia e l'anoressia sono (come io vi propongo) forme contemporanee di normalizzazione soggettiva – accade che s'infrangano proprio nel momento in cui si dispongono a trasformarsi in interrogativo, in metafora o in questione.

Ed è anche in questo senso che, credo, vadano intese le parole di una donna – la quale ha provato e riprovato a morire di magrezza – e che in seduta dice così: *“Prima mi sentivo un tutt'uno con le anoressiche ... oggi, invece, mi sembra di non aver niente a che spartire con loro. Oggi mi sento diversa, distinta, con i miei problemi”*.

E poi – il giorno dopo aver incontrato in sala d'attesa una ragazza appartenente al fronte uniforme delle anoressiche – mi racconta questo sogno: *“Mi siedo su uno scoglio e mi accorgo di avere la gamba sinistra più magra della destra, ma intatta, mentre la destra è più conforme al mio corpo, tuttavia è piena di cicatrici ...”*.

Le chiedo che cosa ne pensa di questo suo sogno e lei – dopo essersi smarrita qua e là in alcune associazioni vaganti – mi dice che quando era molto malata di anoressia, si sentiva bene, non le mancava nulla ... mentre ormai si sente una donna ferita, contraddittoria, sofferta ... come quella gamba destra (aggiunge), martoriata dalle cicatrici: sorta di sfregi della conoscenza, tracce di un percorso difficile e dolente.

Ecco che forse questa donna ha cominciato a trovare il suo sintomo: non è più un'anoressica, è una persona che soffre in un rapporto controverso con il desiderio, un rapporto spaurito con la sua verità ... ma sempre epistemogeno ovvero fonte continua di interrogativi, di esplorazione e di conoscenza.

È accaduto sere fa che al telegiornale si parlasse di attacchi di panico. L'audience veniva tranquillizzata ricordando che sono diffusi, che li hanno anche le persone importanti (Bondi, per esempio, si dava per guarito, rilasciando una testimonianza a proposito di un suo prima e di un suo dopo la cura).

L'esperto spiegava che gli attacchi di panico sono delle informazioni sbagliate ricevute dal cervello ... anche perché la gente non fa che essere informata di cose che fanno paura ... e tutto questo produce errori di comportamento cerebrale che si riescono però a raddrizzare e a guarire.

Ma aggiungeva poi, per rassicurare, che gli attacchi di panico si guariscono coi farmaci.

Del resto è reale il fatto che, per questi famigerati attacchi, esistono farmaci di eccellenza. Le crisi si stemperano, diminuiscono, a volte addirittura scompaiono e le persone riescono a superare le proprie odiose disfunzioni.

Dunque tutto è bene quel che finisce bene.

Ma – così – la mia angoscia, la mia unica angoscia, che mi afferra e mi impedisce di prendere un aereo, che mi fa schivare il vento, che mi fa correre ai ripari in mezzo a una piazza troppo vuota o troppo piena ... la mia angoscia deve togliersi dai piedi, deve sparire? Anche se, con lei, sparisco anch'io ... con il tormento che mi dà la pressione di un nuovo sapere, di un inedito desiderio, magari, di un'insostenibile speranza?

Insomma, nel ripetuto richiamo attuale a questi segnali di angoscia – male-detti dal discorso comune come attacchi di panico – sembra proprio che si

profili esclusivamente la dimensione persecutoria di questa esperienza: il registro dell'attacco, appunto.

Smarrito (direbbe Hillman) il dio Pan, ne sperimentiamo la presenza soltanto attraverso i disturbi psicopatologici.

Sembra abolito ogni valore a questo sentimento spaesante, che per molti aspetti è una chiave indispensabile per la conoscenza: conoscenza di quanto ci può essere di intimo nell'alterità e di quanto c'è di alienante nell'immanenza.

Pensiamo, adesso, a un sintomo somatico (a una grande sciatica, per esempio, oppure a un cupo mal di denti che ha tutte le carte in regola per essere consegnato al dentista).

Del resto, la sciatica è anch'essa lavoro per l'ortopedico, l'osteopata, il fisioterapista, ecc. ecc.

Eppure nel momento in cui vengono affidati – l'una e l'altro – soltanto all'impianto diagnostico e terapeutico della tecnica, quei sintomi si trovano perduti al proprio nucleo tematico e semantico, perduti alla fantasia che contengono, perduti all'impertinenza di identità che coprono o deformano.

Peccato, che il soggetto individuo si rassegni a mancare l'opportunità di sentirsi diviso: diviso in parti plurime, alternative e contraddittorie .

Peccato che in un'esperienza somatica dolorosa non sia disposto a trovare anche un'emozione dell'essere, e soprattutto, al contempo, una forma sorprendente di cura!

Si può uscire, da un dolore indagato, narcisisticamente contusi ... ma anche meno ipocondriaci e più ricchi di mondo.

È un possibile viaggio di cui non si parla mai, oggi, in cui si parla soltanto di viaggi reali, continui, imperativi, identificativi.

È perciò che in ogni sintomo resta vivo e impenetrabile un nucleo d'incurabilità che si presenta sotto forma di ostinazione a non cedere agli ac-

cerchiamenti del simbolico: alle sue interpretazioni, come ai suoi tentativi di manipolazione semantica oppure di traduzione codificata e categoriale.

Ma è anche questo uno dei motivi per cui ogni forma sintomatica viene incalzata dal sistema sanitario e mediatico pervasivo nel nostro tempo.

Del resto, sappiamo bene come per rendere onore al mito della qualità della vita (definita tale da un consenso unanime che tende a fare di tutt'erba un fascio) poco importa quale costo di verità sia richiesto al soggetto, né quale costo di soggettiva alienazione.

E stabilire questo prezzo non è indifferente per il contributo che ognuno di noi può dare o non dare al farsi e al disfarsi della nostra civiltà!

Peraltro possiamo constatare ogni giorno come il falso bisogno di essere diretti dall'alto delle tecniche e delle competenze (per ricevere solo da lì suggerimenti o sollecitazioni all'identità) abbia attecchito sia nella pratica della responsabilità civile che nell'esperienza della collettività.

Rispetto a ognuna di queste istanze, infatti, si conviene che il concetto d'inconscio non abbia ragion d'essere, né esista.

Siamo abituati a pensarci individui (cioè non divisi) e a pretendere di conseguenza indivisa la nostra domanda e offerta di civiltà.

Penso che questo sia un poderoso equivoco, ma tra i più stabili e i più intoccabili.

Dunque: individui noi, individui gli altri, siamo inevitabilmente votati a sistemi paranoici di comunicazione e di conoscenza.

Il sintomo invece spezza, interrompe il circuito paranoico, disturba, sbaglia e sostanzialmente opera fuori-scena: il sintomo è dunque una formazione *oscena*, ma densa di spunti di verità.

Ecco perché la perdita di un sintomo può spesso trasformarsi in un'esperienza di lutto per un soggetto, cioè in un disorientamento per un'imprevedibile scomparsa.

E questo accade soprattutto se non abbiamo acquisito, al posto di quel sintomo, un rapporto costante e spiazzante con la lingua dell'inconscio e con le sue formazioni.

Accade soprattutto se il soggetto non è riuscito a sostituire il sintomo con l'esperienza provocante della propria extraterritorialità ... e non con le trovate normalizzanti della cura o addirittura con l'impianto più ottuso della malattia.

Ma, a questo punto, nel tentativo di chiudere gli effetti eventualmente irritanti di questa scheggia al riparo di un grande poeta vi propongo di saccheggiare con me il *Coriolano* di Shakespeare alla ricerca di quel sintomo malinteso in cui può sprofondare un'ipotesi individua di civiltà.

Coriolano, dunque.

È un personaggio irrorato dalle divisioni dell'inconscio.

Un personaggio unico ... ma non in-diviso. Un soldato invincibile, ma una persona, invece, fallibile.

È un uomo raro per coraggio e per intransigenza, è sprezzante e altero, ma è soprattutto un soggetto che inciampa: che inciampa nelle aporie di psiche ... nelle contraddizioni irrisolvibili dell'anima.

Caio Marzio ha un nemico di guerra, un avversario ancora insuperato ... sempre da sgominare. E ne parla così: "*Confesso d'invidiare il suo valore [...] [Aufidio, odio dell'anima mia] se dovessi essere diverso da quello che sono, non vorrei essere altro che lui*" (I.1: 229-233).

Ecco un'accezione dell'Altro, dello straniero ... dell'antagonista, che noi stessi siamo e che parla per noi. Ecco una versione dell'inconscio!

Ma ecco anche come l'integerrimo Coriolano – che insegna a tutti come si sta al mondo – è un uomo di passione e quindi è continuamente parlato dalla sua più contrastante intimità.

Ascoltiamolo ancora, mentre parla a Cominio, suo amico e suo generale:
“Lascia che ti stringa tra le mie braccia, come quando stringevo la mia fanciulla; felice in cuore come il giorno delle nozze, quando calò la sera e le fiaccole ci scortarono fino al letto!”(1.6: 29-32).

Soffermiamoci, per inciso, un solo momento per constatare che oggi parole così – se venissero pronunciate mai – riceverebbero subito una diagnosi o un’appartenenza! Niente di più niente di meno: tutto finirebbe qui.

Invece, la verità del soggetto diviso è disappartenente e lascia che il sintomo sia ... con tutto lo spaesamento che dà.

Coriolano, infatti, vuole *essere* il nemico che desidera uccidere e odia il popolo per cui combatte fino allo stremo di sé: lo disprezza con la foga dell’iniquità, rasentando addirittura la degradazione. Lui non perdona al popolo il diritto che si arroga all’irresponsabilità, ma il popolo a sua volta non gli perdona l’alterigia dei doveri e le scostanti pretese della nobiltà.

Escono dalla sua bocca insulti di fuoco contro le masse di Roma.

Pronuncia su di loro verità inascoltabili, di una precisione indicibile, che finisce per dire di lui almeno quanto dice di loro.

Diventa smodato di verità ... e da quel punto breve è il passo che lo conduce all’infedeltà: infedeltà verso la propria stessa causa e non meno delirio di aristocrazia.

Ai componenti del Senato, ai tribuni e a rappresentati del popolo romano la divisione, invece, sembra mancare.

Il loro compito è l’interezza che (Shakespeare ci insegna) non va d’accordo con l’etica.

Si presentano perciò come creature compatte, facinorose ... quindi imprecise e sempre schiave.

Coriolano si potrebbe definire, dunque, un soggetto sintomatico, mentre gli altri, no.

Gli altri cambiano opinione, ma senza conflitto, senza dolore o vergogna: vanno dove soffia il vento e ogni volta sono convinti, interi, rispetto alla posizione che sposano ...

Coriolano invece è sempre sofferente, bruciante e inquieto.

È simultaneo nelle sue contraddizioni e quindi gli capita di star male (“*la mia anima soffre*” – dice in più di un punto): Coriolano soffre perché sceglie e – mentre sceglie – naturalmente sbaglia e si abbaglia.

Lui cambia alleanze, tuttavia ne coglie l’assurdità, ne ha pena, non nega la tempesta che lo scuote.

In un certo senso riconosce come sia umano essere folle.

“O mondo, la tua volubile ruota! Amici giurati, che sembravano avere in petto un unico cuore; [...] d’improvviso, per un dissenso da nulla, esplodono nella più aspra inimicizia. Allo stesso modo i nemici più fieri, che passavano le notti divorati dall’odio a macchinare come distruggersi l’un l’altro, per un caso qualunque, per un niente diventano amici del cuore [...] Così accade anche a me: odio la città in cui sono nato, amo questa città nemica” (IV. 4: 13-20).

Sottolineo inoltre il fatto che Coriolano si offende, proprio perché le parole dell’altro non gli sono mai indifferenti, anzi lo raggiungono al cuore della sua stessa divisione dove coesistono in contrasto le sue anime plurivoche ...

Erompe di ferita insanabile e di sdegno quando un tribuno lo chiama: ‘traditore!’

Lingua bugiarda, gli grida senza freno Coriolano ... e non bada al fatto che questa indignazione gli garantirà l’esilio.

Lui, l’eroe della patria, lui potrà mai essere un traditore?

Ebbene sì, quell’uomo da poco (che pretende di essere indiviso) ha in realtà toccato con quella parola inascoltabile, con quella parola iniqua, un punto segreto della sua più misteriosa verità.

Perché Coriolano effettivamente tradisce.

Ripudia cioè il suo popolo e si unisce al nemico, bramato e ammirato.

Ma presto anche Aufidio lo chiamerà ‘traditore’ ... quando lui gli proporrà un altro patto, vinto da un’imprevista conoscenza d’amore.

Ecco l’uomo diviso: ecco che cosa vuol dire un sintomo.

Caio Marzio Coriolano non è tutto racchiuso nella propria immacolata coerenza, come vorrebbe lui (diminuendosi) e come lo vorrebbero gli altri (diminuendolo). Coriolano è molto di più di questo lugubre ideale perché – grazie al fatto che riesce a esporsi alle erranze del desiderio – intuisce qualcosa che le comunità indivise dei Volsci e dei Romani non possono né intuire né comprendere.

E di questa intuizione Coriolano si prende la più radicale responsabilità che gli altri gli fanno pagare con la morte.

Il desiderio, d’altronde, non è mai esperienza autarchica e solitaria, ma è esperienza di enigma tra sé e un altro.

Il desiderio sta asserragliato nel sintomo e – sebbene remoto – allude a una scheggia di verità che per definizione lo trascende e, di sorpresa, coinvolge la verità di qualcun altro.

E la verità ad Aufidio – preso in contropiede dalla proposta di complicità che gli viene rivolta dal suo imperterrito nemico – gli scappa dalla bocca senza remore ... una verità simmetrica a quella di Coriolano, quindi una verità osce-na, fuori luogo come la sua: “*Nel vederti ora qui, nobile creatura, il cuore mi balza in petto più felice di quando vidi la mia sposa varcare per la prima volta la soglia della mia casa*”.

Tuttavia Aufidio non tollera a lungo le conseguenze del suo demone e della sua ombra.

In conclusione, possiamo verosimilmente sostenere che l’alterigia intrattabile dell’eroe di Corioli, così come il suo passaggio folle al campo nemico, siano dei veri e propri sintomi: delle formazioni dell’inconscio, delle pantomime del desiderio, espressioni di scenari rimossi e stranieri ... irraggiungibili diversamente da così.

Certo che nei sintomi di Coriolano c'è una cattiva versione del suo desiderio di unicità, c'è probabilmente lo spettro di una madre vorace e fanatica, odiata quanto amata: una madre intransigente e spietata come Roma (la sua patria adorante che lo usa, lo rifiuta e minacciosamente lo pretende).

“Se avessi una dozzina di figli, tutti a me egualmente cari [...] – proclama con materna tirannia, Volumnia – preferirei che undici morissero nobilmente per il loro paese, piuttosto che uno solo si estenuasse nei piaceri lontano dai campi di battaglia” (I.3: 22-26).

Quale nodo più sanguinario di questo tra una madre e la patria? Ascoltiamolo ancora: *“Il seno di Ecuba, quando allattava Ettore, non era più bello della fronte di Ettore, quando schizzava sangue sprezzante sulle spade greche”* (I.3: 43-45).

Certo, il sintomo di Coriolano è il suo scacco, ma è anche la faccia crudele che si nasconde nell'etica di ogni soggettiva responsabilità.

Diviso dalla legge di un altro desiderio ossia dal desiderio di un altro e-nuncia una volta di più il suo conflitto con queste parole: *“tacete, sentimenti! Spezzatevi fino all'ultimo, vincoli e diritti della natura! [...] O quegli occhi di colomba, capaci di sedurre gli dei? M'intenerisco, non sono fatto di una creta più dura degli altri. [...] Non sarò così sciocco da obbedire agli istinti, ma starò saldo come un uomo che ha costruito se stesso e non conosce altri legami di sangue”* (V.3: 24-37)

E, sotto gli ulteriori colpi dell'incontro con la moglie, dice: *“Adesso, come un povero guitto, ho dimenticato la mia parte e m'impapero in modo vergognoso. Parte migliore della mia carne, perdona la mia durezza; ma non chiedermi per questo di perdonare i Romani. Oh, un bacio lungo quanto il mio esilio, dolce come la mia vendetta! [...] quel bacio io l'ho portato con me, cara, e le mie labbra fedeli l'hanno conservato fino a questo momento”* (V.3: 40-48)

E, in questi termini, erompe l'emozione nei confronti della madre inginocchiata davanti a lui: *“Ma cosa fai? T'inginocchi davanti a me? [...] E allora*

la spiaggia infuriata scagli i suoi ciottoli contro le stelle; allora i venti ribelli frustino coi cedri superbi il sole fiammeggiante, sì che, uccidendo l'impossibile, ciò che non può essere diventi facile impresa” (V.3: 56-62).

Ecco quel che contiene in sé un sintomo: il tentativo di uccidere l'impossibile ... il suo fallimento, ma anche la tensione eversiva, creaturale, insita in qualsiasi soggettiva impresa.

V.

GELOSIA

15 gennaio 2009

Ricordate?

La scorsa volta dicevamo che se al soggetto è dato qualche breve reperimento del proprio desiderio (forma intima della sua verità), fondamentalmente lo può trovare nel sintomo.

Sì, nel sintomo ... spiacevole, tragico e inopportuno.

Eppure sembra che sia grande l'oltraggio che ci fa il dolore!

Dolore e malattia – disturbi del comportamento, deroghe dalla consuetudine, malinconie o follie – vengono per lo più accolti con disapprovazione ... se non addirittura con sospetto morale.

L'essere individuo, insomma, si vergogna della sua ombra.

È inefficiente l'ombra? È improduttiva l'ombra? È incalcolabile l'ombra? Sì.

Ma soprattutto ha il grande torto di alludere all'alterità, ovvero a un'altra, dissenziente verità.

D'altronde, tra le rinunce pulsionali a cui ci costringe il disagio della nostra civiltà e della nostra epoca, c'è proprio l'inibizione a riconoscere il soggetto del dolore.

Siamo tutti costretti a occultare, a rimuovere il nostro tormento.

Sebbene l'essere umano, senza tormento, non possa vivere.

E questo deriva da un fatto molto semplice: che l'essere umano parla: ossia dipende dal registro simbolico dell'esistenza. Ognuno di noi, da quel registro, non è prescindibile.

Ed è per questo che siamo creature in perdita di naturalità e strutturalmente insufficienti.

Pensiamo all'*infans*: cioè a chi è ancora senza parole ... sebbene sia destinato alla parola.

L'*infans* si trova iscritto fin dalla nascita in un sistema di segni *che lo anticipano*.

Si tratta di frammenti imprevedibili: di nomi, parole, gesti, suoni, emozioni che lo hanno concepito e che, a modo loro, lo attendono già, in una sorta d'inesplorata latenza.

Ecco chi è l'Altro.

L'Altro il cui enigma, fin dall'inizio della mia vita, mi ossessiona; l'Altro che sarà la mia identità, la forma del mio desiderio, la mia esistenza.

L'Altro che è l'insieme di tutti gli altri che hanno preceduto la mia nascita con la loro parola, con le loro impotenze, con i loro piaceri segreti, con le loro angosce, insomma con i loro frammenti di essere di cui sanno, ma anche, soprattutto, non sanno.

Per questo sono diventata preda di un desiderio che snatura e altera la mia animalità, fino al punto di farmi ammalare di *malattie umane*: di malattie che ruotano, tutte, intorno al mistero dell'Altro. Queste sono le malattie dell'inconscio.

Già quando ero senza parole esisteva in quanto almeno un altro lo aveva desiderato. Ecco come si è stratificato il mio inconscio ... anche attraverso il discorso di chi magari non mi ha desiderata ma – anche senza desiderio – mi ha parlata, nominata e – in più di un modo – significata.

Perciò possiamo dire che l'inconscio di un soggetto viene istituito dal discorso dell'Altro.

Sono le tracce, i segni della memoria, i significanti esclusi, ma non dimenticati, alcuni fra gli elementi costitutivi della storia personale di ognuno.

Insomma, questo linguaggio altro ci precede da un'eternità!

In effetti, sotto varie foggie ciascuno di noi si chiede e da sempre si è chiesto: 'che cosa vuole l'Altro, da me?'

Ma l'Altro, da me, non vuole nulla.

E non vuole nulla perché non è una persona.

L'Altro, in effetti, come persona non esiste, eppure esiste per me come istanza psichica fondante.

È grazie a essa che mi identifico, sebbene (proprio grazie a essa) mi perda ... riuscendo così a sognare, a desiderare, a sbagliare.

*

Ma adesso vorrei parlarvi di un breve testo dedicato da Freud nel 1921 alla gelosia, alla paranoia e all'omosessualità¹.

In esso Freud individua alcuni nuclei problematici inconsci attorno a cui si annoda un particolare tipo di conflitto. Il conflitto dolente che ciascuno di noi ha con l'altro ... si tratta del conflitto geloso.

In questo saggio leggiamo che *“La gelosia è uno di quegli stati affettivi che, al pari dell'afflizione, possono essere definiti normali. Quando sembra che essa manchi del tutto dal carattere e dal comportamento di una persona, è legittimo inferire che ha subito una forte rimozione e svolge quindi una parte tanto più importante nella vita psichica inconscia”*.

Insomma non c'è da scandalizzarsi: siamo tutti gelosi!

Inoltre, anche la gelosia che chiamiamo normale (distinguendola da quella delirante o proiettiva) *“non è certo interamente razionale [...] proporzionata alle circostanze effettive e sotto il completo controllo dell'io cosciente; anzi essa è profondamente radicata nell'inconscio è la continuazione dei primissimi impulsi della vita affettiva infantile [...]”*.

¹ S. Freud, “Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità” (1921), in *Opere*, cit., vol. 9.

E così, continuando di questo passo (che non è né medico né psichiatrico né filosofico) Freud affronta decisamente il fatto che la gelosia è bisessuale, non meno del resto (come il più delle volte) omosessuale.

Ma tutto questo lo dice, però – non dimentichiamolo – dopo aver dichiarato che la gelosia afferra ognuno di noi, nella nostra unicità divisa: ambigua, tormentata, plurima.

La gelosia, quindi, è prima di tutto una versione dell'anima che non possiamo bonificare, né chemiosedare, ma soltanto indagare, riconoscere ... se non, addirittura, amare.

Dico questo perché il soggetto geloso (per lo più in preda a quella che potremmo definire una vera e propria coazione a indagare) – quando non è un grave paranoico – è un acuto e tormentato conoscitore dell'inconscio dell'altro.

Per esempio, a proposito di un giovane che soffriva di gelosia paranoica, Freud nota che: *“l'anormalità di quest'uomo si riduceva al fatto di osservare l'inconscio di sua moglie più attentamente degli altri e di attribuirgli un'importanza molto maggiore di quanto sarebbe venuto in mente a chiunque altro”*.

Facendo così perno su questa nota freudiana, vi propongo un'ipotesi, che è un ulteriore giro d'indagine nel pensiero geloso.

Ma vi propongo di considerare preliminarmente che se non c'è sintomo privo di una sua dimensione di pensiero, neanche c'è pensiero privo di una sua dimensione di sintomo.

Sintomo di ciascun pensiero è infatti quella contraddizione interna (quell'aporia) che gli è inerente non appena il pensiero si fa *atto*.

Il pensiero come atto è sempre ambiguo intorbidato, perturbato, è per lo più deviato da fantasie nascoste o indesiderate.

D'altronde, chi non sa che nel centro inviolato di qualsiasi pensiero, insistono frustrazione e dubbio?

Pensare equivale comunque a non fare centro, a non sentirsi mai all'altezza.

Sebbene il linguaggio si opponga, tra il fare e il pensare cadono ombre: parvenze impossibili da inventariare e da classificare.

Persino il pensiero più ispirato, di fronte alla morte, si rivela impotente né, del resto, riesce ad adattarsi agli ideali che proclama.

D'altro canto, ben sappiamo come non ci sia padronanza del pensiero che non ci lasci stranieri a noi stessi e al mondo.

E così quel rimuginare geloso, che domina la mente del soggetto, merita il nome di pensiero proprio perché del pensiero condivide molti degli imperiosi aneliti e la maggior parte dei fallimenti, delle aporie ... nonché il dolore.

La gelosia è in effetti un'afflizione del pensiero, il quale si arrovela in mille alternative, rovina nelle fantasie, facendosi incubo o paura.

Ma qualcosa di fatale affligge questo pensiero ... perché mira implacabilmente alla *verità*.

*

Verità.

Può sembrare inverso di menzogna, può millantarsi come desiderio di conoscere davvero i fatti: 'Ti prego, dimmi come stanno le cose! Dimmi la verità, che poi mi placherò!', mente il geloso.

Ma la gelosia non si placa con la rivelazione dei fatti. Anzi.

Può entrare in una sorta di latenza ... ma lì – al riparo da ogni smentita – riprende aere, per ripresentarsi ... intatta.

E questo accade perché in realtà l'interrogativo del geloso si affaccia sull'ignoto e vaga in esso attratto da un'autentica vertigine.

Certo, dire 'ignoto' ci preclude la possibilità di definirlo, ma non d'indicare i pretesti fantasmatici che, in un certo senso, lo fondano.

E tra questi campeggia l'enigma per eccellenza: *l'enigma della sessualità*.

In effetti, se ogni sesso si chiede qual è il centro del desiderio dell'altro sesso non può non sapere che questo altro sesso è, sì, il sesso dell'altro, ma è soprattutto il sesso altro che ci abita come un mistero irrisolto: diciamolo pure, irrisolvibile .

Ciascuno di noi – uomo o donna – è attraversato fino in fondo dal problema della differenza ... ma non in modo simmetrico.

In effetti, se ogni sesso non sa nulla dell'altro, è perché nell'inconscio nulla si sa ... della donna.

Ora questa può sembrare un'affermazione estrema o provocatoria. Eppure credo che si tratti soltanto della constatazione di un patrimonio collettivo, ovvero di una cultura che da sempre narra la donna come la grande sconosciuta ('Chi è la donna? Che cosa vuole?'), lasciando vacante nell'inconscio di ognuno un posto che funziona da quesito inesauribile proprio sulla femminilità.

Ecco quello che definirei l'interrogativo dell'esilio: intendo l'esilio tra i sessi, uniti soltanto nel simbolo virile del fallo, ma destinati entrambi alla ricerca senza fine di un significante perduto (e non c'è femminismo né età della scienza che possano onestamente dire di averlo trovato!).

Ne deriva così uno sbarramento del sapere e una smania imperiosa di raggiungere ... la verità: la verità delle essenze ma, non meno, l'essenza della verità.

Del resto il partner del geloso tende a rispondere alla lettera della domanda che gli viene rivolta.

E non si accorge che è proprio il realismo della sua risposta a fissare il geloso nell'inquisizione.

In effetti, c'è sempre una male-dizione nella risposta che tenda a spegnere il fuoco della domanda. E il fuoco della domanda è inconscio ... non si lascia spegnere per il piatto di lenticchie di una buona risposta!

[Questo me lo ha insegnato il mio lavoro ... e ancora oggi continuo faticosamente a impararlo anch'io].

Per esempio, accade che il tentativo di dissipare le ombre con l'evidenza finisce per essere speculare alla folle certezza immanente al cuore della domanda.

Ascoltiamo, in questo senso, le parole di Otello a Desdemona: “*E dunque confessa apertamente il tuo peccato; perché il negarlo in ogni suo punto con giuramento, non potrà smuovere mai né soffocare questa certezza che mi strazia*”. (V,2: 54-57)

Si tratta di un nodo capitale, ai cui rischi ci educa proprio la gelosia.

Mi ripeto: NELLA STRUTTURA SPECULARE DELLA RISPOSTA, INSISTE L'INGANNO TEMATICO DELLA DOMANDA.

Asserendo una tesi inequivocabilmente, la risposta finisce per funzionare come una censura e in tal modo allude proprio a ciò che tace, escludendolo.

In altri termini, all'orizzonte di una risposta che garantisce e rassicura occhieggia minacciosamente proprio quella verità, quell'essenza di cui non si può parlare.

*

Leggendo l'*Otello* di Shakespeare, per esempio, capita di smarrirsi nel clima d'impossibilità che attraversa la seconda metà della tragedia quando sembra proprio che nulla osti a che Otello conosca la realtà dei fatti.

E invece appare lampante come Otello ne conservi scrupolosamente l'ignoranza. Tutto questo, mentre una sorta di fatalità incombe sui protagonisti, estraniandoli l'un l'altro, senza rimedio.

Questo clima di straniamento (per cui due esseri che si amano, annodano sempre più la matassa di equivoci che li uccidono) mostra come la gelosia sia l'effetto di progressivi slittamenti del pensiero – di un pensiero, cioè, che non

si può arrestare, che non può acquisire prove o testimonianze ... se non nella direzione preconcepita del fantasma.

Così Otello – nell’apostrofare l’adorata sposa come «Bagascia, puttana» – gode. Del resto sono questi – da che mondo è mondo – gli epiteti che hanno sempre stigmatizzato la questione femminile, per impotenza a interrogarla, riempiendo così di eccitazione semantica bocche povere di parole e di senso!

Ma Otello gode anche perché infierisce a partire dal centro magico del proprio fantasma, di quel fantasma inconscio, dove ogni soggetto è il trionfale protagonista del proprio inganno.

Il fantasma è quello scenario dell’anima in cui ciascuno di noi (alla cieca) cerca di dimenticare l’insopportabile, di significare il non significabile.

Non abbiamo contezza di come e con che cosa stiamo sanando le crepe scavate in noi dalla perdita arcaica di un oggetto radicalmente ambito, ma posseduto mai.

Eppure – nel quadro del nostro fantasma inconscio – una parte misteriosa di noi è tutt’uno proprio con questo oggetto. Perciò quella parte non ha scampo, perché è fondamentalmente perduta e si dà come una preda alla divorazione dell’altro.

Ma questo scenario inconscio che ci dannava è anche il nucleo dei nostri più insensati e irrinunciabili godimenti.

Otello si prodiga per farsi annientare da Iago e si affanna a perdersi e a perdere il suo adorato doppio: Desdemona.

Molte sono le testimonianze che ce ne dà il testo di Shakespeare.

Dal nostro fantasma, del resto, siamo marchiati a fuoco sebbene al tempo stesso ne siamo completamente giocati.

La gelosia, peraltro, è un tempo dell’amore: un suo ritmo quasi, una sua scansione e, quindi, è un tempo della psiche.

La gelosia è inevitabile: non ci preoccupa meno un non-geloso di un geloso grave.

E' capitato di vedere quali inganni possa scatenare la totale assenza di gelosia, che funziona come uno scotoma, piazzato al centro dell'iride: un vuoto, un buio, una perdita secca.

La gelosia tradisce sempre la presenza di un'altra verità.

E l'altra verità – quella che più intrinsecamente scatena la gelosia – interroga le vicissitudini del desiderio e del godimento, il cui lato femminile ha posto alla psicanalisi l'enigma originario – incarnato per tutti dalla «passione» dell'isterica.

Ricordiamo la disillusione di Freud quando (alla fine della vita) riconosce di essersi arenato sull'unico, vero scoglio della cura. E lo individua nel rifiuto della femminilità ... sia da parte della donna che dell'uomo.

Perciò amaramente scrive: *“Sembra quasi che quella dell'analizzare sia la terza delle professioni “impossibili” il cui esito insoddisfacente è scontato in anticipo”*.²

Allora torniamo a Desdemona: modello, fra tutti, sublime dello scatenamento geloso (d'altronde per la gelosia non è necessaria la presenza di un terzo reale, anzi – in sua assenza – la questione è la stessa).

Desdemona non è affatto un angelo – come la definisce Emilia.

Desdemona è semplicemente una donna.

È una creatura passionale, allusiva, inquietante e – come ogni donna – si trova iscritta per l'uomo nel tradimento. *“Sorvegliala, se hai occhi per vedere, Moro – dice Brabanzio, padre deluso –. Ha tradito suo padre: può tradire anche te”*. (I. 3: 290-91)

Parole che Otello sembrava non aver ascoltato e che invece da quel momento lo possiedono, implacabili, come una profezia, quasi un'intimazione!

² S. Freud, “Analisi terminabile e interminabile” (1937), in *Opere*, cit., vol. 11.

In realtà, se Desdemona ha tradito il padre è solo nel senso che è sfuggita alla definizione di un'identità non sua, si è ribellata alla prescrizione di un godimento che le era estraneo.

Brabanzio di questo ne muore, ma non muore, con lui, la legge che lo ispira: anzi sembra quasi che Otello se ne faccia involontario erede.

A questo punto, ascoltiamo le parole con cui Otello racconta come quella fanciulla veneziana lo abbia voluto ... abbia voluto, perentoriamente, proprio lui: “*Sempre [Desdemona] voleva ch'io le raccontassi la storia della mia vita, anno per anno; le battaglie, gli assedi, le fortune. Io raccontavo [...] Finito il mio racconto ella mi corrispose per le mie pene un mondo di sospiri. E giurava che, in coscienza, la storia le era parsa strana [...] E che avrebbe voluto non averla mai ascoltata: ma avrebbe – tuttavia – desiderato che il cielo l'avesse fatta nascere uomo, e un uomo così*”. (1,3: 130-165)

Ma se Desdemona è Otello, Otello è Desdemona. Il che vuol dire che Otello è attraversato dal femminile nella sua essenza di enigma aperto alle incognite di un'incontenibile passione: la passione della verità.

E non di questa o di quella verità ... piuttosto della verità sessuale che Otello presume nella sua donna, ma che lei stessa non sa e, quindi, non la può dire.

Così è inevitabile che ne muoia e che con lei muoia Emilia, sua governante, sua complice: incandescente provocazione al mistero dei sessi.

*

Dunque, dicevamo: la verità sessuale, la verità. Questo è l'oggetto del geloso, o meglio, questo è il soggetto geloso: lui o lei è la verità.

Nel *Racconto d'inverno*, Leonte è un altro che detiene la verità. Lui *sa* chi è (o meglio: che cos'è) la sua fedelissima moglie, Ermione. Lui incarna la verità.

Appunto, la solita solfa: Ermione è una puttana.

“Di che è la verità” – grida al nobile Camillo. E lui ha un bel replicargli che no, non lo è ... perché l’altro insiste e sentenza: “Lo è – tu menti, menti. Dico che menti, Camillo, e ti odio, ti giudico un tanghero, uno schiavo idiota, o un ambiguo opportunista, che nello stesso istante vede bene e male, ed inclina ad entrambi. [...]” (I. 2; 298-302)

Quindi, secondo il geloso Leonte, chi (come lui) è abitato dalla conoscenza della verità, soffre di una speciale dannazione: *“Ahimè, – si lagna – a vessi conosciuto di meno! Quanta maledizione in questa conoscenza.*

Nella coppa può essere caduto un ragno: uno può bere e andarsene, ma senza assorbire il veleno (la sua conoscenza non essendo infetta). Ma se qualcuno mostra al suo occhio l’abborrito ingrediente, facendogli conoscere ciò che ha bevuto, ecco che gli spacca la gola, i fianchi, con sussulti violenti. Io ho bevuto e ho visto il ragno. [...]” (II.1: 37-45 e 48-49)

Grande insegnamento shakespeariano!

Certo Leonte ha torto: Ermione non l’ha tradito mai. Ma la questione più conturbante non consiste in questo. Non è interessante dire che Otello e Leonte sono due gelosi deliranti che condannano a morte due creature immacolate.

Mi sembra piuttosto che il colpo assestato da queste due storie del Bardo sia proprio contro il luogo comune secondo il quale sarebbe possibile conoscere fino in fondo la questione sessuale senza pagare il prezzo travolgente della follia.

Il fazzoletto di Otello (con cui il Moro passa il testimone da sua madre alla sua sposa) come il ragno di Leonte sono due forme di reificazione del mistero femminile: iscrizione intoccabile sia per l’uomo che per la donna.

*

Desdemona è meno del suo fazzoletto, mentre Ermione non è altro che quel ragno snidato nel bicchiere ... ma i figli di Giasone, a loro volta, chi sono per finire come stracci, sterminati dalla madre gelosa?

Beh, sono prima di tutto il segno del suo essere donna. Sono l'incarnazione vivente del suo enigma sessuale. Dunque, sono ... niente.

Moltissimi i versi che testimoniano l'ossessione di Medea al riguardo: versi strazianti e violenti.

Tutto il testo di Euripide, secondo me, parla di questo: del mistero femminile, che è – per antonomasia – il mistero della differenza dei sessi.

E la tragedia si scatena proprio quando l'altra donna (Glauce) irrompe ... sia pure – fino alla fine della tragedia – soltanto come un'evocazione e un'assenza.

L'assenza d'altronde è destino della verità ... se la verità è lo spazio bruciante di una domanda d'identità che tollera di restare senza una risposta che la estingua o la completi, mai.

In altri termini, per esempio: chi è la donna?

O meglio, qual è il desiderio di una donna?

Questo è un interrogativo sia maschile che femminile, ed è un interrogativo senza fine (*“noi donne ...” “noi siamo ...” “una donna è ...”* – non fa che illudersi di sapere Medea) ... ma intanto Giasone ne è vinto e – prima ancora di sprofondare nel cuore della catastrofe – prima ancora, si risolve a dire così: *“Bisognerebbe generare figli in altro modo, e che non esistessero femmine: nessun guaio avrebbe l'uomo”*³.

Si potrebbero certo fare molte altre riflessioni, ma per ora desidero soltanto sottolineare l'estremo tentativo di Medea d'inchiodare l'anima di Giasone alla sua: cioè di far svanire la tortura della differenza, assimilandolo nel dolore (*“Anche tu sei coinvolta, anche tu soffri”* – le grida Giasone davanti ai corpi

³ Euripide, *Tragedie: Medea*, Einaudi, Torino 2002, pp. 57-104 [trad. di F. M. Pontani].

straziati dei loro figli. E lei, di rimando, in un delirio di analogia: *“La tua piaga sarà che sono morti”*).

Così, sembra che il fine ultimo di quella mattanza di bambini, sia un fine simbiotico: cioè quello di abolire, tra loro, la violenza insopportabile di una verità che divide ... di un'altra verità.

L'altra verità che, della coppia amorosa, è innanzitutto lo scarto. è la quota di esilio in cui ognuno si trova nei riguardi dell'altro: quel vuoto d'intesa e di senso che fa fluire all'infinito una parola che cerca, che interroga, che vuole sapere.

Invece il geloso è destinato a franare, perché la sua ossessione forza il confine del simbolico e irrompe per sua natura nel *reale*, dove incontra ... niente.

È perciò dolore allo stato puro il suo.

La gelosia si potrebbe annoverare tra i capolavori del dolore.

*

Ma che cos'è il reale?

Il reale è il limite del pensiero ma anche dell'inconscio: non è un oggetto, ma quel qualcosa di fronte a cui le parole si arrestano.

Per spiegare meglio, però, la struttura del reale (in cui dilaga, appunto, l'inquisizione gelosa mai paga delle risorse e delle avventure del simbolico) ci affideremo a un'altra storia emblematica: quella della regina Pasifae, moglie di Minosse.

Credo si tratti di uno degli esempi più straordinari di gelosia che siano stati narrati: lo troviamo in 35 versi dell'*Ars amatoria* di Ovidio.

Pasifae *“godeva di diventare amante [di un toro bianco con un'unica macchia nera tra le corna] e gelosa odiava le belle giovenche [...] Oh, quante volte osservò con sguardo ostile una vacca e disse: “perché questa qui piace al*

mio padrone? Guarda come salta dinnanzi a lui sopra la tenera erba; e sono sicura che lei, sciocca, creda che ciò le stia bene”. Disse queste parole e subito ordinò [che] pur senza meritargli [venisse condotta] a un sacrificio fittizio e con mani soddisfatte tenne le viscere della rivale [...] e tutte le volte [...] tenendo in mano le viscere delle rivali uccise diceva: «Andate, piacete ora al mio amante»⁴.

Di chi, dunque, era amante Pasifae, una donna?

Della più totale alterità: di un toro.

Ecco la prova estrema di come l'incontro d'amore sia segnato strutturalmente dall'esilio, quale condizione ed emblema dell'enigma intrinseco al desiderio (a ogni desiderio), col suo oggetto incomprensibile e straniero.

Ed è così che i due sessi – sebbene protesi senza sosta a raggiungersi come se un centro tra loro fosse possibile – per uno scarto si escludono sempre.

Insomma, Pasifae – presa dai lacci di un desiderio paradossale dove l'asimmetria è palese e l'esilio radicale (lei: donna, lui: toro) – precipita integralmente nel cuore della domanda gelosa: *“Perché questa qui piace al mio padrone?”* (in ultima analisi ‘cosa nasconde in sé?’, ‘qual è il suo segreto?’).

Eppure pensare che la risposta di realtà sarebbe così semplice e automatica: ‘Perché è una giovenca, cara Pasifae!’. Questa evidenza, però, non spiega nulla; perde di vista piuttosto l'essenza della domanda ... che, alla ricerca di una verità ultima, non fa che girare a vuoto spingendo Pasifae all'inutile massacro delle “rivali” – al quel “sacrificio fittizio” perpetrato per soddisfare una sete di sapere negata al simbolico.

D'altronde, chiunque indaghi l'altro sesso – uomo o donna che sia – s'imbatte nell'aspetto femminile del segreto dell'altro.

Da che si narra l'amore, infatti, si tratta dell'Eden sconvolto da Eva, che è al tempo stesso donna e costola di Adamo.

⁴ Ovidio, *L'arte di amare*, libro I (289-326), Rizzoli, Milano 1992.

Ma solo il dolore geloso, però, pretende di andare a fondo, per ridursi magari con le mani grondanti di ... niente.

Credo che il reale a cui accennavo prima teoricamente sia espresso in modo luminoso da quelle povere viscere di vacca.

*

A questo punto si fa strada un'ulteriore questione: nessuno ignora che il patto d'amore si fonda sulla possessività ("il possesso della persona amata – scrive Proust, il più grande geloso della modernità – è una gioia ancora più grande dell'amore").

Possesso di un altro (del proprio altro): in molti proviamo a nasconderci il nucleo di questa passione. La pratichiamo ma per lo più non ne vogliamo sapere.

Invece la possessività è la più subdola alleata del tradimento, innanzitutto tradimento del nostro inconscio, cioè della nostra complessa e mobile verità.

Sul tradimento – che è il grande spettro della gelosia – c'è un bel testo psicologico di James Hillman⁵.

Nel tradimento Hillman individua una qualità iniziatica fondamentale ... e cerca, così, di fare intendere come quello alla vita e all'eros sia un transito non esente da strappi o da abbandoni.

Così tradimento, anche, come passaggio dall'altra parte, la quale se no – nella morsa della fedeltà indiscussa – eclisserebbe oscurata e silente.

Ma poi – a un certo punto del suo saggio – Hillman dichiara: *“Non è possibile avere fiducia senza la possibilità del tradimento”*.

È una frase che merita una riflessione ulteriore e un approfondimento.

⁵ J. Hillman, *Senex et Puer*, Marsilio, Padova 1973, pp. 85-104.

Innanzitutto non credo proprio che tradire equivalga a mettere le corna al proprio altro (cosa che oggi viene invece molto valorizzata come se questo tipo di tradimento fosse un contrafforte per la tenuta della coppia!).

Viceversa è proprio il geloso che meglio di chiunque altro sa che la posta in gioco non è questa, anche se si mente. La sua ricerca senza oggetto lo costringe a mentirsi.

Tradire equivale piuttosto a mollare la presa sulla verità propria e dell'altro, accettando di migrare al di là del proprio io e di quello dell'altro.

Così provo a declinare l'asserzione di Hillman: mi fido di te e di me solo se possiamo tradire (ognuno a suo modo) il proprio rapace io.

Imperdonabile Cristina Campo che può scrivere l'impossibile dell'amore così: *“Fosse ciascun amante assorto solo nel proprio amore, dolcemente incurante dei sentimenti dell'altro e insieme, proprio per questo, dimentico di sé, immerso come un pesce gioioso nella realtà dell'altro. Nessun amore avrebbe fine mai. ‘Che io non voglia mai chiederti amore’ dovrebbe essere il voto reciproco degli amanti, la formula sacramentale delle nozze. [...] un dubbio, un timore, uno sguardo in basso e si affonda.”*⁶

Imperdonabile Cristina, che con queste sublimi parole sogna la fine della gelosia!

Invece l'incubo di ogni amore è che – mentre è attratto prima di tutto dall'alterità dell'altro e via via se ne nutre – non può fare a meno di concupirlo possedendolo, esaurendolo per trovarselo così riproposto come un mostro, uno spettro che vertiginosamente produce il proprio autoannientamento.

Difatti, per estremo, cosa cerca il geloso nella morte dell'altro?

Fondamentalmente il sonno della diversità che è in lui, il sonno di quella verità che fugge via a ogni istante, il sonno dei suoi pensieri inconfessati, la pace di un interrogativo assurdo che s'infrange appunto nella resistenza del reale.

⁶ C. Campo, *Gli Imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.

*

Ma adesso, che è il tempo di concludere, desidero dedicare una debole riflessione a quel bisogno d'interpretare che fa dell'analista l'esegeta *princeps* dei tempi nostri – spingendolo a 'tradire' la manifestazione cosciente e padronale del discorso dell'altro ... alla ricerca di un'altra, sparuta, verità.

Ebbene questo bisogno d'interpretazione, non è indenne da una sua perversione.

Questo è un sintomo che, proprio in quanto tale, non va né nascosto né dimenticato.

È un sintomo dell'analista e della psicanalisi.

Non è estraneo, infatti – l'analista – alla compulsione gelosa di sapere ... di sapere la verità negata che abita l'anima schiava di un altro.

Perciò, se questo è un sintomo, non dobbiamo sottovalutarlo, proprio perché è un segnale prezioso.

Ci racconta il senso di certe lunghe sudditanze (e non solo tra pazienti e analisti).

Ci racconta qualcosa di quel linguaggio spento o imbalsamato che parla a volte sulla bocca di alcuni adepti, posseduti dalla pretesa gelosa di assoluta fedeltà!

Ma non basta.

Ci fa pensare a quanto e a come il reale della verità possa affascinare a tal punto l'esegeta ... da lasciargli tra le mani soltanto visceri grondanti di sangue.

Ma questo significa forse che valga la pena di sposare l'ipotesi prediletta dalla nostra attualità ... tanto ostile ormai alla psicanalisi?

Faccio conto, certo, della più raffinata tra le ipotesi possibili ... quindi anche della più sofferta ... perché le altre non mi interessano affatto.

Insomma questa idea mi piace declinarla così: gli analisti sarebbero degli inguaribili gelosi che vendono un oggetto impossibile, la verità.

Tuttavia a una simile polemica mi sento di obiettare che un'analisi non punta a sfornare la verità (sia pure essa la piccola verità di ognuno e certamente non tutta) quanto piuttosto a tener vive le condizioni perché almeno qualcuno dei suoi significanti diventi nominabile con tutta la distinzione che mette in gioco, individuando ciascuno per quell'unico, inconcepibile essere diviso che è (analista incluso).

Distinzione – dicevamo – ma in quanto separazione, incompletezza, enigma, insomma, legittimazione di quella quota che ognuno ha in sé di mistero della propria sessualità.

VI.

INCONSCIO BASTARDO

29 gennaio 2009

Ho pensato d'ispirare la scheggia di stasera a una riflessione critica che mi è capitato di fare nei mesi scorsi, lavorando e scrivendo su quel particolare nesso che mi sembra intercorra tra lo spettro dell'*inconscio* – che l'animo moderno s'industria a manipolare e a padroneggiare – e quello del *bastardo* ... a sua volta, spettro sonoro inquieto che si aggira, con ricorrenze stupefacenti, nella nostra attualità.

In effetti, dilagando sotto forma d'insulto nel linguaggio corrente, il suono di questa parola – 'bastardo' – occupa la bocca dei più come una caramella da succhiare ... per addolcire (con poca spesa) la propria miseria linguistica.

"Fate attenzione" lampeggiava, nero su bianco, la maglietta di un ragazzino, per strada, qualche giorno fa: "sono bastardo dentro"!

Caspita ... quanto ridicolo in questa frase, ma anche, quanta paura!

E così mi chiedo: perché proprio oggi – quando le emozioni s'ingorgano nella rabbia e nel ripudio – diventa impellente questo significante, sempre in cima al sacchetto di parole usa e getta del senso comune?

Qual è il fantasma che si aggira nel nostro mondo postmoderno e certamente postfreudiano, che – nello spasmo di un significante antico, intimo e familiare – viene imperiosamente evocato ma anche simultaneamente cancellato e censurato?

E ancora mi domando: in che misura questo attuale 'bastardo', futile e minaccioso, ha a che fare con quei grandi protagonisti di opere immortali che lo hanno incarnato e ancora lo incarnano attraverso i secoli?

Oggi dire ‘bastardo’ di questo o di quello sembra soltanto il nervoso automatismo di *un luogo comune*.

Così come dire ‘inconscio’ – accadimento linguistico comune del parlare corrente – non significa granché ... perché abbiamo smarrito i connotati originali di questo concetto sovversivo ... che dovrebbe vivere invece smateriato nelle tematiche dell’imprevisto, dell’anomalia e della responsabilità.

Pensare che c’è stato un tempo (da tempo, passato) in cui il luogo comune dava dignità culturale a chi lo inseriva nel proprio discorso. Era uno dei modi riconoscibili per tutelare il sapere che contava e che assicurava.

Oggi, viceversa, le cose vanno diversamente.

Per lo più al luogo comune si attribuisce il degrado della semplificazione di massa.

Una rete di luoghi comuni tende, infatti, a rappresentare la mappa discorsiva di un’epoca, le sue manie, i suoi sintomi, i suoi gusti, le sue predilezioni.

Oggi, l’universo del luogo comune è quello dei massmedia, che diffondono un’ideologia condivisa dal maggior numero di persone che dal luogo comune si trovano unite e omologate in modo trasversale, cioè a prescindere dalla classe sociale di appartenenza.

Nei massmedia – secondo Roland Barthes – *“le conversazioni formano un vero e proprio Olimpo del luogo comune, in cui questo fiorisce naturalmente, pieno di vigore, senza rimorsi, senza complessi”*¹.

È un po’ proprio quello che accade quando si usa (senza emozione o sconcerto) la parola ‘inconscio’ oppure si abusa del termine ‘bastardo’ riducendolo a una larva di senso ... solo perché il suo senso è comune, collettivo, e quindi garantito dal fatto che non ci si deve pensare su.

*

¹ R. Barthes “Il miraggio della struttura”, in *Scritti. Società, Testo, Comunicazione*, Einaudi, Torino 1998, pp. 180-224.

E invece stasera vorrei proprio proporvi di pensarci un po' su ... di far scorrere nelle vene di questo vacuo significante la sua anima rimossa immaginando che parte di quell'anima parli senza che nessuno l'ascolti mai.

Perciò prepariamoci a incontrare una vecchia conoscenza oppure – magari per alcuni di noi – un nuovo personaggio ...

Edmund.

Edmund è il figlio bastardo del Conte di Gloucester: e con il suo identikit letteralmente esordisce la grande tragedia di *Re Lear*.

In effetti, non appena si alza il sipario (dopo un brevissimo preambolo) compare questo giovane – che sarà un personaggio capitale di tutta la storia – e il suo vecchio padre, il quale – dovendolo presentare – lo illustra così: *“Sua madre [...] mise su pancia, tanto da ritrovarsi un figlio in culla prima ancora di avere un marito a letto”*. (I, I: 8-24)

Un ben strano modo di fare le presentazioni ... se vogliamo!

Eppure al Conte non basta e continua: *“[...] Benché il furfante sia venuto al mondo alla sprovvista, prima che ce l'avessero chiamato, la madre era pur bella; il confezionarlo fu proprio un lavoro piacevole, e adesso il bastardaccio va riconosciuto”*. (*ibidem*)

Insomma: non lo avrei voluto ma dato che la passione erotica e la vanità hanno un prezzo sono stato pronto a pagarlo ... sebbene me ne sia vergognato non poco.

Ma ascoltiamo le sue parole: *“L'ho allevato a mie spese, il riconoscerlo mi è costato tanti rossori che ormai ci ho fatto il callo”*. (*ibidem*)

Dunque in che consiste la presentazione di un figlio per il solo fatto che è un figlio illegittimo?

Ebbene, sembra che consista nello sciorinamento immediato (e non richiesto) di almeno 4 questioni capitali:

- I. la trasgressività della madre ... irregolare e peccatrice.

2. l'edonismo sessuale del padre ... maschio valente.
3. la sconveniente intrusività del figlio, che arriva (non programmato) a scombinare le cose.
4. e, infine, la vergogna ... per tutti.

Così – tra scorrettezza, imprevisto, desiderio e onta – si declina l'identità di qualunque bastardo.

È perciò che Edmund si abbandona a una sua lunga tirata 'contro/cultura' dicendo: *“Natura, tu sei la mia dea; alla tua legge spettano i miei servigi”*. (1, 2: 1-2)

E poi il suo inno continua pieno di ardore verso la vita istintuale.

Del resto, c'è da chiedere: a cosa vale il riconoscimento di un padre (la sua legittimazione tanto sudata) se viene concesso nel quadro di una cultura fondata sui privilegi del rango e della nascita?

E poi, se il padre riconosce il bastardo, restando però deferente a leggi che espellono per principio ogni forma di illegittimità, che razza di elemosina pe-losa sta facendo?

Dunque il figlio bastardo è autorizzato a reagire, in cuor suo, perlomeno così: *“Perché dovrei acconciarmi a dannate convenzioni permettendo alla sofisticeria della gente di diseredarmi, solo perché ho dodici o quattordici mesi meno di mio fratello? Perché bastardo? Perché ignobile? Mentre le mie membra sono altrettanto ben fatte, la mia mente altrettanto animosa, il mio aspetto altrettanto genuino di quelli di un figlio di donna onesta? Perché ci m'inchiano con le parole 'ignobile', 'ignobiltà', 'bastardaggine?'”*. (1,2: 2-10)

In un certo senso, possiamo sostenere che Edmund segue il tracciato sessuale del vecchio Gloucester: in effetti, sembra sia stato contagiato da lui che riesce a far spazio al figlio bastardo solo ammiccando e alludendo a torbide, eccitanti copule con la madre naturale, trattata al pari di una sguadrina.

Ed è proprio su questa linea che procede Edmund, facendosi praticamente leader di un mondo di bastardi:

“Noi, nella gagliarda clandestinità della natura, abbiamo una carica più ricca di fiero vigore di quanta se ne impieghi per creare, in un letto pigro, stanco e stantio, un’intera tribù di scimuniti, generati fra il sogno e la veglia”. (1,2: 11-22)

Un tentativo forse ingenuo (anche se piuttosto piccante), il suo, di contrapporre alla rispettabilità sessuofobica della gente perbene le delizie rubate nell’illegalità.

Come dire: non sapete quanto piacere vi perdetevi a far le cose secondo la legalità!

*

Questa è una questione capitale per Shakespeare che non manca di sollevarla ovunque spuntino deprecazioni e censure contro una libera sessualità ... magari clandestina e fuori/legge.

Allora è il bastardo che meglio di chiunque altro incarna questo nodo, presentandosi come il soggetto diviso per antonomasia.

E, per certi riguardi, perfino come una figura eversiva rispetto al conformismo dell’istituzione – da sempre esaltata, ma anche ogni volta tradita.

Istituzione e legge – secondo il grande Bardo – il desiderio lo spengono, anzi lo uccidono, ma soprattutto uccidono il soggetto, se è soprattutto dall’istituzione che prende vita.

Però Shakespeare non soltanto si guarda bene dal fare di questa angolazione dell’esistenza un punto di approdo confortevole e definitivo, ma (una volta di più, come ogni altra volta) non appena illumina il versante in ombra di un’esperienza, subito gli restituisce oscurità, complicandolo e smascherandolo.

Ecco perché Edmund è tutt’altro che un eroe positivo ... magari il rappresentante di una sessualità più emancipata o migliore.

Anzi il beffardo bastardo di Gloucester si rivela immediatamente una figura sinistra e pronta a praticare senza mezzi termini l'immoralità.

Tuttavia Shakespeare non odia Edmund anzi, per certi versi, ne ha stima e lo rappresenta come una sorta d'intellettuale laico capace di sferrare un'offensiva fulminante contro gli inganni della superstizione e di ogni grossolana irrazionalità.

Ascoltiamo: “È questa la suprema stupidità del mondo, che quando ci sta male la fortuna – spesso perché l'abbiamo troppo ingozzata – attribuiamo la colpa delle nostre disgrazie al sole, alla luna e alle stelle, come se noi fossimo canaglie per necessità, stupidi per coercizione celeste, furfanti, ladri e traditori per prevaricazione delle sfere, ubriachi, mentitori e adulteri per obbedienza coatta all'influsso dei pianeti; e ogni nostra malvagità è dovuta a imposizione degli dèi. Mirabile scappatoia per l'uomo puttaniere, imputare i suoi istinti da capro a una qualche costellazione. Mio padre si è accoppiato con mia madre sotto la coda del Drago, e la mia natività è stata sotto il segno dell'Orsa maggiore, ragion per cui sono violento e la scivo.

Piaghe di dio, sarei stato quel che sono anche se l'astro più verginale del firmamento avesse strizzato l'occhio alla mia bastardaggine”. (1,2: 122-137)

Ma perché quello del bastardo è un personaggio in grado ancora oggi – tempo in cui la categoria giuridica è in estinzione – di commuovere il nostro più intimo coinvolgimento (e di correre sotto forma di parola comune, qua e là, nella lingua di tutti), mentre il discorso che lo riguarda è sempre in Shakespeare così tagliente, provocatorio o paradossale?

Perché il bastardo è un personaggio integralmente materiato nelle tematiche dell'identità e della stirpe.

Spesso lo contraddistingue la passione della vendetta. Vendetta, figlia dell'onnipotenza con cui scaccia ogni sua alienante oscurità.

Oscura è per lui anche la posizione del padre sia che gli ricusi il riconoscimento, espropriandolo dell'eredità, sia che gli prodighi amore, riparativo e condiscendente.

Così Edmund, bastardo riconosciuto e benvoluto dal padre naturale, odierà – esaltandosi nella propria clandestinità – tanto il genitore che il fratello.

Pare che le sue origini siano un'ossessione per tutti: il vecchio se ne vanta e se ne vergogna insieme.

Nessuno, incontrandolo, può dimenticare la sua illecita e pruriginosa provenienza.

Se ne parla il padre, d'altronde, tutti ne parlano: e perciò lui ormai è identificato con essa.

Il bastardo, insomma, non è che il figlio del godimento: questo è lo stigma che non gli si toglie di dosso.

Goduto dal padre e dalla madre, si sente padrone della genealogia.

Superbo, ricattatorio e megalomane cerca senza fine un riscatto ... un riscatto che non c'è e che non può trovare.

Perciò, ferendo a morte il padre ed esiliando il fratello, Edmund crede di annullare lo stigma della propria nascita attraverso la conquista sanguinaria del potere.

*

Differente ma, al tempo stesso, analogo è il nodo simbolico che si stringe intorno a un altro bastardo shakespeariano: Filippo di Faulconbridge².

Filippo nasce da un incontro adulterino della moglie di Lord Faulconbridge con Riccardo Cuor di Leone, fratello del re in carica: Giovanni-senza-terra.

² W. Shakespeare, "I Drammi storici", *Re Giovanni*, in Teatro completo di Shakespeare, tomo III, vol. IX, Mondadori, Milano 1991 [trad. di A. Cozza].

Lord Faulconbridge – che pure ha dato il nome a Filippo – prima di morire si prende la libertà di diseredarlo a favore del proprio figlio legittimo: Roberto.

Ma Roberto teme il fratello e le sue possibili rivendicazioni ... ha paura, cioè, dei risvolti ambigui della verità.

Allora si presenta davanti al re per arrogare i propri diritti, impugnando l'illegittimità di Filippo ... come una risorsa per sé e un oltraggio per lui.

Ma il re – ascoltate le sue rimostranze - lo prende in contropiede e gli declina, lì per lì, un paradosso logico che – mentre nasconde la verità – la scopre: *“Giovanno vostro fratello è figlio legittimo, la moglie di vostro padre lo portò in grembo a nozze avvenute, e se mai fu fedifraga, di lei fu la colpa [...], pertanto fosse anche [figlio] di mio fratello, mio fratello non lo avrebbe potuto adottare; né vostro padre avrebbe potuto rinnegarlo come non suo. La questione è risolta. Un figlio di mia madre ha generato l'erede di vostro padre: l'erede di vostro padre dovrà ereditarne le terre”*. (I,1: 116-129)

Parole che fulminano ogni possibile retorica sul problema del nome e dell'identità ... naturalmente purché resti (come al solito) inoppugnabile la colpa del desiderio e della madre.

Dove sta il nome si trova la trasmissione: al di là dell'amore e persino al di là dell'atto paterno di riconoscimento.

Del resto, nell'atto di pronunciare un verdetto in base al quale disereda il padre diseredante, Giovanni d'Inghilterra si colloca nel quadro della genealogia in qualità di padre simbolico.

Assume lui, cioè, la responsabilità di un'antinomia che né il padre naturale né il padre del nome, né la stessa madre riuscivano ad assumere e a sostenere.

Del resto, le convenzioni lineari della generazione saltano di fronte alle carambole imposte dalle leggi simboliche della stirpe ... e la genealogia è indifferente ai vizi immaginari dell'identità!

Tuttavia al Bastardo non basta la legge, per lui la questione rimane bean-te: la sua malcerta identità fa ostacolo alla soluzione simbolica.

Questo è un figlio che resta esplicitamente legato alla colpa della madre: alla colpa e al desiderio della madre.

Lo stesso Filippo, peraltro, è completamente conficcato nell'atto adulterino che lo ha concepito.

Perciò al dilemmatico trabocchetto che gli tende la regina/madre (*"Preferiresti essere un Faulconbridge e, al pari di tuo fratello, goderti le tue terre, oppure un presunto figlio del Cuor-di-leone, signore del tuo nobile aspetto, ma privo di terre?"*) Filippo, bastardo, risponde: *"Signora, se mio fratello avesse le mie fattezze ed io le sue, cioè quelle di Sir Robert; [...] e se, con un aspetto tale, ereditassi tutte le terre del reame, oh! che io possa non più uscir vivo di qui s'io non darei ogni palmo di terra per la faccia che ho!"*. (I.I: 138-146)

Peraltro, quale desiderio mai è coerente e fedele con la legge del padre simbolico?

A quale figlio (legittimo o no), d'altronde, è sufficiente la mera cognizione di come stanno le cose per tener testa agli ambigui segnali della propria origine – a quei segnali che fondano il marchio inconscio della sua identità?

Ed è, per l'appunto, il Bastardo di Faulconbridge a nominare esplicitamente proprio questa questione: *"E' più che certo, gran Re, che la madre è una: lo sanno tutti, e credo che anche uno sia il padre. Ma per aver la certezza di tal verità io vi rimando al cielo e alla madre mia: come ogni figlio che si rispetti io mi tengo i miei dubbi"*. (I.I: 59-63)

Ecco, ancora una volta, delle parole di Shakespeare fruibili *molto al di là* di quella contingenza che fa di Filippo di Faulconbridge il figlio illegittimo di suo padre.

Infatti, nella sua storia e nelle sue parole fremono quei roveli, quelle vaghezze e quelle estraneità che sono caratteristiche del processo di fondazione di qualsiasi soggetto nelle proprie origini.

*

Perciò se mettiamo a confronto le parole di un decreto legge del 2009 che parla di figli che non “gradiscono” il nome che hanno e quindi potrebbero sceglierlo come piace a loro– con queste ultime parole del bastardo di un re del teatro shakespeariano, sembra proprio che i secoli abbiano camminato a ritroso, rubando al soggetto autorevolezza per opprimerlo con la chimera della padronanza e del dominio.

Come farebbero un figlio o una figlia a entrare in rapporto con la colpa-desiderio della propria nascita, con il mistero della sensualità di cui sono l'esito, con i piccoli o i grandi misconoscimenti che sono destinati a subire nella trama inconscia della loro legittimità, se non fosse per quel nome il cognome – placenta significativa che li avvolge fin dalla nascita a loro insaputa, oltre ogni predilezione e ogni infinitezza?

Nel cognome sembra racchiudersi la nostra condanna alla parzialità, il limite sonoro all'onnipotenza e al narcisismo.

Uomini o donne che siamo, dal cognome veniamo espropriati di ogni delirio di padronanza: si tratta di un'investitura da cui siamo pre-annunciati.

Prima di nascere cioè un cognome ci attende per imprimere, alla nostra iniziatica assolutezza, il timbro della pubblicità e della differenza.

Perciò il Bastardo – invischiato com'è nella clandestinità delle sue origini – rappresenta bene la spinta soggettiva inconscia di ciascuno a emergere dal segreto del proprio concepimento.

Di quel tempo e di quell'atto, ognuno porta il peso privato e straniante, mentre cerca di divulgarsi tra le incognite della sua ascendenza.

*

Ma perché io oggi vi propongo, qui, non solo di dedicare al bastardo la nostra terza scheggia, ma di circumnavigare nello spirito controverso e illuminante del bastardo shakespeariano?

Perché penso che quella del bastardo sia una figura ineludibile dell'anima: sia che lo si incontri (come accade nel teatro del Bardo) quale perfido ingannatore (in *Re Lear*) sia che lo si osservi quale nerbo e risorsa di un intero regno (in *Re Giovanni*).

Insomma, il bastardo di Shakespeare non si lascia inquadrare, rompe gli argini e provoca la verità laddove essa si propone come scontata o evidente.

Il bastardo è uno strappo alla legittimità: alla legittimità con la sua coerenza, con quella sicurezza e quel vischioso radicamento in nome del quale finiamo per correre soltanto avventure protette e garantite in casa.

Edmund, per esempio, è maligno perché odia la sua condizione di bastardo e perciò fa di tutto per rendere bastardo ed esiliato il fratello legittimo, ripudiando così – senza rendersene conto – la propria anima insicura, smarrita e dolorosa.

Edmund, insomma, rifiuta la sua identità bastarda, tentando di vivere una vita individua e senza inconscio.

Così – finalmente riconosciuto come unico figlio vero – lui, il suo inconscio, lo consegna a un essere ramingo (incarnato dal suo legittimo fratello) che vaga proscritto e spiantato nell'immondezzaio della verità dove non si trova altro se non le pulci e nulla.

*

Tuttavia, la questione del bastardo non finisce qui. C'è un sinistro godimento in gioco nella sua posizione, un'enfatica pulsionalità che può alimenta-

re e insidiare i suoi sogni di rivincita. Ascoltiamo le parole di Tersite in *Troilo e Cressida!*

Mettendosi nei panni di Margarellone – figlio bastardo di Priamo – personaggio irrisorio nel quadro del dramma, l'infame Tersite non perde l'occasione per un commento ironico e scurrile sulla denominazione di bastardo: *“Anch'io sono bastardo. Viva i bastardi! Sono nato bastardo, educato bastardo, bastardo di mente, bastardo di coraggio, illegittimo in tutto. Un orso mica ne morsi- ca un altro, e perché un bastardo sì?”*

Sta' attento, in questa guerra noi abbiamo solo da rimetterci: un figlio di puttana che combatte per una puttana sfida il giudizio divino. Ciao bastardo”. (V.7: 16-23)

Dunque: viva i bastardi, pace ai bastardi! Che bello essere illegittimi, essere fuori-legge!

Sembra, insomma, che in queste malevole parole risuoni qualcosa del godimento che c'è in ballo.

Godimento? E perché mai?

In quali pulsioni, in quali arcaiche fantasie affonda tanta enigmatica euforia?

Ecco che ci soccorre una piccola operetta di Freud del 1908 che si chiama *“Il romanzo familiare dei nevrotici”*³.

Diciamo subito che il punto centrale di questo saggio ci rivela come i sogni a occhi aperti che molto spesso ci ossessionano da bambini mirino quasi sempre a correggere la vita.

Correggere la vita per appagare almeno due tipi di desideri segreti: uno erotico e l'altro ambizioso.

È un'epoca che, con l'andar degli anni, dimentichiamo, ma che – proprio grazie alla sua rimozione – rimane incancellata e operante nei nostri sintomi e nelle nostre azioni.

³ S. Freud, “Il romanzo familiare dei nevrotici” (1908), in *Opere*, cit. vol. 5.

Ed è per questo che la fantasia di scoprirsi figlio adottato o illegittimo può essere un sogno irrinunciabile, presente in ogni bambino.

Freud non usa mai la parola bastardo (termine già ai suoi tempi sprezzante e malevolo) tuttavia a ben esaminare il suo scritto è possibile cogliere, nel racconto delle fantasie inconse del piccolo d'uomo, impulsi rivali nonché veri e propri desideri di vendetta.

Freud scrive nel suo saggio che l'emancipazione dall'autorità dei genitori dell'individuo che cresce è uno degli esiti più necessari, ma anche più dolorosi, dello sviluppo.

Quindi la fantasia di illegittimità e di adozione da parte di genitori più nobili di rango o migliori di anima lavora in questo senso: nel senso del distacco, della diversità e della lontananza.

Come dire che l'inconscio del bambino, e non solo quello del bambino, preferisce immaginarsi al centro di un errore di legittimazione alla nascita, di un atto dinastico mancato – risoluto a immaginarsi bastardo piuttosto che legittimo ... se la legittimità che gli spetta appare ai suoi occhi così insoddisfacente ... come sempre e inevitabilmente appare la propria.

Così, a ben riflettere, anche il bastardo di Shakespeare si rivela, in ogni caso, il protagonista di un romanzo familiare dove tutte le carte di una rassicurante genealogia si trovano scombinare e lui (che si sente una povera 'vittima') rovescia il quadro, riscrivendo – a modo suo – la storia.

Continuiamo con Freud che parla esplicitamente del desiderio di vendetta che anima queste fantasie di esodo e di rifiuto delle proprie origini: *"In modo del tutto particolare, con tali invenzioni i figli minori spogliano dei loro privilegi quelli che sono nati prima (proprio come avviene negli intrighi storici), spesso persino non esitano ad attribuire alla madre tante relazioni amoroze quanti sono i propri concorrenti. Un'interessante variante di questo romanzo familiare, poi, si ha quando l'eroe di tale fantasticheria torna alla legittimità*

per quanto lo riguarda, mentre toglie di mezzo in quel modo come illegittimi gli altri fratelli e sorelle.”⁴

E poi, come sempre, Freud incalza il perché e si spinge così oltre i confini della storia individuale, pescando – nel sottosuolo di ogni singolo unico – i tratti più segreti dell'inconscio collettivo: “[...]tutti gli sforzi per sostituire il padre con un altro più illustre sono solo espressione della nostalgia del bambino per il felice tempo perduto, nel quale suo padre gli appariva come l'uomo più nobile e sua madre come la più bella e cara delle donne. Egli si allontana dal padre che conosce ora e si volge a quello in cui ha creduto negli anni precedenti dell'infanzia e la fantasia è solo l'espressione del rimpianto che questo tempo felice sia svanito.”⁵

D'altro canto, a ben vedere, il bastardo shakespeariano tenta il tutto per tutto per riscattarsi e per essere rimpianto.

Lui, il figlio sconveniente – al pari del bambino legittimo deluso che si sente esiliato dal suo trono regale – diventa realizzatore unico e incontestato della propria ascendenza, mettendo in atto ciò che la maggior parte degli altri è destinata soltanto a sognare.

Comunque, Edmund sopra ogni altra cosa è portatore di una tematica sociale o civile ma anche psichica o esistenziale e linguistica.

Quanto alla sua prima declinazione possiamo senz'altro dire che oggi l'esplicita messa all'indice del bastardo di nascita appare superata dalla democratica e progressista variante, caratteristica del disagio che si vive nella nostra attuale civiltà.

Anzi (come constatavamo poco fa) oggi le leggi – che hanno sistemato con differente equità i temi ereditari relativi alla roba e al nome – sembrano avere addirittura capovolto, attraverso la messa a punto legale di nuovi com-

⁴ *Ibid.*, p. 473.

⁵ *Ibid.*, p. 474.

portamenti, il sistema di legittimazione e di illegittimità, addirittura strappando ai padri e dando ai figli lo scettro del regno della nomina.

Tuttavia la cosa non si può dare per sciolta mai, anche in ragione dei continui, improvvisi e sorprendenti smottamenti di confine che coinvolgono maternità e paternità.

In questa specifica accezione però il termine 'bastardo' è fuori uso e il tormento civico di ognuno, oggi, ne è apparentemente indenne.

*

Altra è, viceversa, la declinazione linguistica ricorrente – non attuale, ma attualissima, sempre più attuale – del significante 'bastardo' che visita le bocche di molti e soprattutto di moltissimi giovani.

Abbiamo visto, d'altronde, come appioppare la definizione di 'bastardo' a qualcuno equivalga a stigmatizzarlo con rabbia, sia pur colpendolo con un appellativo annacquato, passeggero e ordinario.

Dunque accade che questa designazione antica, di origine incerta, ma tanto fortemente identitaria, oggi sia diventata un epiteto grossolano, comune e spregiativo.

Questa parola – che subisce presto una corruzione di senso fino a definire ciò che è corrotto, degenero, spurio, non schietto – spunta nel vocabolario per definire gli ibridi tra le razze, nonché chi ha una nascita illegittima e non se ne rassegna.

Inoltre bastardi sono quegli strumenti da lavoro che si discostano dal modello convenzionale, dirazzando.

Un'arma a canna corta o una viola da gamba possono chiamarsi bastarde se si presentano con una forma anomala, diversa.

E così di seguito per quelle vele da galea più grandi del normale e plurime nella funzione di contenimento d'altre vele.

Poi – non perdendo l'occasione di menzionare quel particolare tipo di salsa (bastarda, appunto) in cui coabitano burro, limone e altre discordanze alimentari – va ricordata nell'elenco anche quella scrittura francese del XV° e XVI° secolo fatta di una mistura incongrua di stili convenzionalmente distanti o estranei.

Quindi possiamo osservare come, nel bene e nel male, il centro nevralgico di questa parola faccia comunque perno su nodi semantici quali: l'uscita dai ranghi, l'irregolarità e l'eccezione.

Ecco allora che, nel nostro tempo moderno e spregiudicato, possiamo assistere a un vero e proprio ritorno di fiamma ... la fiamma di un pregiudizio.

Così, alcune categorie psicologico-esistenziali che erano uscite dalla porta, le sentiamo rientrare mimeticamente e trionfalmente dalla finestra.

In altri termini, dunque, desidero segnalarvi come l'uso propagato e trasversale di questo significante vada ascoltato come un sintomo della nostra civiltà.

Come la ripresa inconscia di un grande protagonista tragico di cui Shakespeare ci dà così raffinata contezza.

Mi sento perciò di affermare che si aggira tra noi – evocato senza sosta, a ogni pie' sospinto – l'ombra di Banquo dell'illegittimità, intesa nelle sue differenti fogge e coniugazioni.

Abbiamo fatto un assassinio massificato della neofobia e del razzismo, abbiamo edulcorato i nomi delle cosiddette disabilità individuali, abbiamo aspirato ai cieli della moderazione collettiva e abbiamo spinto verso l'eguaglianza delle diversità, cancellando lo scandalo delle deviazioni dalla norma.

Ci siamo accomodati sull'ideologia e sulla democrazia della condotta, contando così di poter schivare l'inconscio.

Ma non siamo tutti uguali e l'inconscio ci rende unici e reciprocamente bastardi.

Lo spettro che vaga tra di noi è per l'appunto proprio questo: il ritorno di un amico ammazzato, in quanto pericoloso ai fini dei nostri propositi di dominio e di padronanza assoluti.

L'amico in questione è l'inconscio: il sangue misto che scorre nel nostro sistema venoso, l'illegittimo, lo straniero, il bastardo che segna con la sua particolare cifra la nostra identità.

Non è un essere ideale, né un patrimonio demoniaco che ci alberga, è soltanto una parola spuria, una parola altra, una zona di extraterritorialità con cui dobbiamo fare i conti – in solitudine: uno per uno – nel quadro di qualsiasi civiltà.

*

Ed è perciò che vorrei concludere stasera con l'analisi di un mio atto mancato ... una specie di gaffe, una voce 'dal sen fuggita' che – dopo avermi provocato un disorientamento ... e un senso d'imbarazzo ... – mi ha consentito di comprendere qualcosa di diverso a proposito di quest'idea delle schegge che quest'anno mi si è imposta prima ancora che ne capissi le intenzioni inconscie piuttosto che il più ragionevole perché.

Dunque: giorni fa mi trovo a dire a qualcuno di noi, il cui ascolto è specialmente intelligente e sensibile, "speriamo bene ... io mando queste schegge nel vuoto ...".

Non appena mi accorgo di aver detto qualcosa di francamente spiazzante, per non dire aggressivo, mi sento aggiungere la seconda parte della frase precipitosamente ("e poi spero che raggiungano l'anima di chi ascolta") con l'evidente proponimento di riparare il mal detto.

Ma come ho potuto dire che lancio queste schegge ‘nel vuoto’, mi rimprovero?

Tanto lavoro, dunque, senza speranza? O peggio: mi riferisco al vuoto di chi mi ascolta?

Resto, così, per un po’ stordita. Ho molta stima della nostra rete leggera e mi sento sempre onorata dal fatto che ognuno di voi, di noi, sia qui.

Quindi, non posso dedurre altro che questo sia uno sproposito, piombato nel bel mezzo di un discorso che stavo facendo per darmi, insieme a un disagio, un’occasione. Un’occasione per intendere qualcosa che senza questo mio errore non avrei potuto intendere.

Perciò, solo dopo qualche polemica esitazione, mi rendo conto di un fatto: sto usando una lettura perbene della parola ‘vuoto’! Una lettura scadente, perché integralmente arresa a un luogo comune: a quel luogo comune che proprio io mi sono impegnata negli anni a contestare ... per esempio attraverso i miei libri, dedicati alla clinica dell’anoressia.

L’anoressica – ho sempre scritto e detto – cerca il vuoto più che il pane ... e lo persegue perché il vuoto è il luogo dove il pieno si dilegua e, scavando una mancanza, rende possibile lo spazio simbolico necessario alla nascita del desiderio.

Allora, attraverso la mia indelicatezza (cantonata o errore che sia) e grazie all’imbarazzo che mi ha provocato, ho potuto accorgermi di almeno due questioni calde in gioco, nel mio gioco.

La prima riguarda la potenza che ha il luogo comune ... potenza nel far tabula rasa perfino di un pensiero a lungo pensato e di una pratica d’ascolto, di uno stile.

La sua autorità, insomma, mi ha provocato una parola, fondata su un’amnesia!

Dunque: il luogo comune prevale soprattutto perché lega, perché rassicura e al tempo stesso spegne l'ardore pulsionale, che invece viene eccitato dall'eccezione e dalla diversità.

Ecco, perciò, la prima rimozione responsabile del mio sproposito.

E poi, la seconda considerazione ... ha a che fare con la sfida di queste nostre schegge.

La sfida, quest'anno, è per me (senza mezzi termini) il desiderio. Certo si tratta di una sfida impudente!

Mi aspetto insomma, niente meno, di far breccia nel punto mancante di ciascuno di noi ... là dove la disponibilità è massima perché è inconscia e il punto di lacuna si fa fecondo e attivo.

Vorrei, in altri termini, che ogni scheggia scagliata finisse nel vuoto prezioso (prezioso, appunto, più del pane) dove la causa del desiderio sorge, producendo i suoi imprevedibili e singolari effetti.

Ecco il secondo motivo del rimprovero che mi son fatta: l'impudenza, appunto, di voler raggiungere il desiderio di ciascuno (perché il punto vuoto non è lo stesso per tutti!).

Altro sarebbe voler lenire l'ignoranza sulla psicanalisi con un insegnamento ispirato alla dottrina e al sapere. Questa è cosa lecita: è impresa collegiale, plausibile.

Ma raggiungere il desiderio, no. È sfida temeraria, imperdonabile.

Però, in definitiva, un desiderio così – con tutto il suo stelo ambiguo che affonda nell'ignoto – è il capitalista migliore per la formazione di un atto bastardo: di uno svarione, di un'amnesia e di un lapsus.

VII.

LACAN [1ª parte]

11 febbraio 2010

Per cominciare vi propongo una breve considerazione sull'effetto di sorpresa del tema ... e del tema Lacan in particolare.

Questa scelta, che abbiamo condiviso a partire dallo scorso anno, di lanciare sul nostro tavolo d'incontro delle 'schegge *di* sorpresa' ha condotto qui tra noi: Jacques Lacan.

Ammetto che, più di una volta, mi sono chiesta se sarebbe stato possibile, e come, dedicargli qualche appuntamento mirato, evitando magari d'impantanarsi nel pregiudizio delle sue celebri oscurità. Le oscurità del suo pensiero e della sua scrittura sono un'esperienza, ma anche una leggenda, che prospetta a ogni singolo lettore profano orizzonti di fatica smisurati.

Ma come tentare un simile insegnamento tenendo conto che per fortuna, nel caso del nostro cenacolo di lavoro, è sostanzialmente nullo il desiderio di appartenenza ideologica o dottrinaia?

Insomma, l'interrogativo che mi ponevo era ed è: si riesce a trasmettere il pensiero di Lacan senza avere nessun desiderio di costruire dei 'lacaniani'?

Ebbene, nella mia ormai lunga esperienza non ho mai assistito a nulla di simile.

Credo che sia questo uno dei motivi – sebbene davvero non l'unico – per cui Lacan è da sempre fuori, per esempio, dalle Facoltà di psicologia.

Salvo le volte che in qualche modo riesce invece a entrare ... Tuttavia, se questo accade, si può star certi che ci sono già pronti lì dei militanti i quali a-

spirano fundamentalmente a clonarsi e a portare dei nuovi 'lacaniani' alla Scuola ... che, del resto, è sempre la sola legittima e vera.

Ecco quindi un rovello, insieme a qualcun altro ancora, per cui mi sono limitata – nei lavori analitici presentati in tutti questi anni – a lasciar vivere fundamentalmente nell'interlinea il contributo essenziale dell'opera di Jacques Lacan, evitando di ospitarlo qualche volta in qualità di protagonista unico nelle nostre serate.

Invece d'improvviso, in occasione dell'ultima scheggia– quella del maggio 2009 – Lacan sorprendentemente (cioè, senza anticipo ... né per gli altri né per me) mi è spuntato fuori in un dialoghetto immaginario.

Certo riconosco che l'esperienza clinica e teorica con la sua opera è stata ed è per me capitale.

Però, proprio mentre faccio questa ammissione, soggiungo pure che oggi non ho più desiderio di studiare con accanimento un suo testo né tanto meno di rassegnarmi all'eco iper-espressiva del suo gergo.

Ho da sempre stentato a definirmi lacaniana – favorita anche dal fatto che i lacaniani doc non hanno mai apprezzato la mia insubordinazione alla Regola – tuttavia da tempo non stento più: se lo sono o non lo sono non lo so (del resto l'autodefinizione del proprio essere non è affar nostro), ma quel che so, invece, è che lacaniana non mi ci sento.

Cionondimeno sono ancora oggi molto grata a Lacan.

Grata fundamentalmente per avermi reso difficile e avventuroso il cammino della conoscenza ... cioè per avermi offerto l'opportunità di scoprire come sia inafferrabile la cosa psichica, e per avere tempestato l'opera di Freud con lampi inediti e complicazioni feconde.

È così che, a questo punto, mi sento di sostenere vibratamente che il modo migliore per trasmettere il pensiero di un maestro (di qualcuno cioè che – schiavo del suo genio– pretende di scolpire la propria teoria nella mente schiava dell’altro) è quello di smemorarlo ... smemorarlo però solo dopo averlo letto e studiato con attenzione, anche se per lo più con disincanto.

Allora, solo allora, possiamo sperare che l’oblio di Lacan diventi atto e, nella fattispecie, diventi quel particolare atto che è l’atto mancato: in altre parole, una formazione dell’inconscio che, proprio in quanto tale, non dimentica.

Ma perché l’oblio non dimentica?

L’oblio non dimentica (e questo è un punto a cui tengo moltissimo ... in quanto è un punto su cui si gioca molto di quella differenza che almeno provvisoriamente ci unisce) perché l’oblio si rivela linguaggio dell’invisibile e frattura dell’abitudine: insomma l’oblio è quel necessario spaesamento da cui può risorgere come nuovo un concetto, può ritrovarsi d’improvviso un riferimento smarrito, può vacillare prodigiosamente un luogo comune.

In un suo bellissimo saggio, Samuel Beckett¹ scriveva che una memoria uniforme è una creatura della routine e perciò chi si vanta di una buona memoria in realtà non ricorda niente, proprio perché non dimentica niente.

Quando ci accaniamo a ricordare, affidando alla memoria volontaria tutta l’impresa, non insistiamo che sul plagio, sul salutare e monotono plagio di sé e dell’altro.

Mentre la memoria involontaria (come scriveva Proust) è esplosiva: è “un’immediata, totale e deliziosa deflagrazione”.

¹ S. Beckett, *Proust*, SE, Milano 2004.

Quindi, amici miei, è questa la posizione effimera a partire dalla quale riesco stasera a parlare con voi di Jacques Lacan.

Ma, intanto, come mai rievocare Lacan, in questa nostra particolare tempeste?

Beh, perché – sebbene le questioni che traballano siano certamente molte – tra le molte ce n'è però una che non va sottovalutata: ed è che la strada maestra della psicologia ha convogliato la sensibilità del soggetto contemporaneo sempre di più sulla tecnica, non meno che sulla tecnologia e sull'ermeneutica.

Questo tipo di trasformazione non ha soltanto condizionato l'esperienza della cura (da cui si potrebbe dire del resto che è stata a sua volta condizionata), ma ha piegato progressivamente ai suoi fini l'etica stessa del soggetto della civiltà, il quale si accontenta sempre di più di delegare a tutte le fogge del 'come fare' gli orizzonti controversi o enigmatici del pensiero e dell'essere.

Recentemente ho letto un bel libro di storia della psicanalisi. L'autore è americano e si chiama Eli Zaretsky². Il testo si dedica alla ricostruzione della storia della psicanalisi (appunto) nel suo nodo indispensabile con i vari passaggi culturali, antropologici, del Novecento.

Zaretsky non manca di destinare un ampio spazio all'opera di Lacan (cosa tutt'altro che scontata) e conclude il suo viaggio, spinto fino ai nostri giorni, su alcuni interrogativi che effettivamente mi appaiono vitali e sofferenti.

Eccone, per esempio, uno:

1. La psicanalisi – sopravvissuta all'attacco della psicofarmacologia e alla svolta culturale della normalizzazione – sembra non essere sopravvissuta in quanto etica dell'esplorazione fondata sull'analisi dell'inconscio. Oggi per lo più si pensa che la società e la politica siano mosse esclusivamente da

² E. Zaretsky, *I misteri dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2006.

interessi coscienti e da necessità percepite: non si vuole sapere nulla invece delle motivazioni, delle angosce e dei ricordi inconsci. Se oggi questo taglio di indagine appare morto, che portata può averne la perdita?

Dico subito che l'opera di J. Lacan si è configurata come l'unica battaglia teorica e pratica che sia stata sferrata ad altissimo livello di ricerca intellettuale e culturale contro il lassismo dei professionisti dell'inconscio pronti a piegarsi ai tecnicismi e ad adattare via via il messaggio freudiano alle richieste psicosociologiche della contemporaneità. E un simile arrangiamento non ha infiacchito soltanto la psicanalisi, ma ha autorizzato la grande rimonta dei comportamentisti: come sappiamo, infaticabili ortopedici dell'io, nonché stentoree colonne di un mondo senza mistero.

D'altronde non possiamo nasconderci il fatto che la logica dell'inconscio ha qualcosa di incompatibile con quanto definisce correntemente l'identità dell'etico, del politico e del giuridico soprattutto nelle loro istituzioni e nella loro esperienza umana. Perciò tener conto seriamente, effettivamente, praticamente della psicanalisi, produrrebbe – come fece notare Jacques Derrida qualche anno fa – un terremoto inimmaginabile, un disorientamento indescrivibile.

Questo come primo spunto di riflessione.

Ma passiamo agli altri interrogativi di Zaretsky:

2. L'accelerazione globale, la cancellazione quasi totale del confine tra pubblico e privato e la computerizzazione, che riduce una psicologia dei significati a trasferimento di informazioni, hanno svuotato del suo contenuto l'esperienza intrapsichica?

Ebbene, rispetto a questo dilemma l'opera di Lacan - proponendo una versione della cosa psichica centrata sul linguaggio – ha smontato le mitologie dell'intrapsichico (dello spazio interiore e simili) proponendo un tipo di ascolto sensibile agli eventi di superficie che caratterizzano la nostra attualità. In effetti, l'intervento analitico con Lacan tende a eludere il versante ontologico,

moraleggiante e sociologico del discorso corrente per pescare nella patina significante del dire e del fare guizzi d'inconscio che non temono la superficialità né del computer né dell'informazione.

Ma gioviamoci ulteriormente degli interrogativi di Zaretsky per cercare d'intendere ancora qualcosa del contributo peculiare di Lacan:

3. Le nuove conoscenze che abbiamo acquisito sulla natura della razza, della nazione e del genere, possono ovviare al bisogno dell'essere umano di comprendere la propria unica individualità?
4. Il nostro desiderio di prestare maggiore attenzione alla "differenza" comporta forse che non sia più necessaria una nozione condivisa di ciò che significa essere delle persone o, addirittura, che non sia più necessario un linguaggio comune con il quale discutere questo tema?
5. Rischiamo forse di vantarci di conoscere la nostra mente proprio nel momento in cui siamo più efficacemente indotti, con la manipolazione, all'acquiescenza e al consenso?

Dunque, lo storico americano si preoccupa a giusto titolo che con il declino della psicanalisi possano andare perdute simultaneamente individualità e comunanza oltre che – con i tempi che corrono - eversività e dissenso.

Ora – fermo restando che la comunanza dei linguaggi per lo più allude sinistramente alla chiusura delle idee (e a questa, ogni ideologia analitica compresa quella lacaniana non ha mancato di portare il proprio contributo, producendo a sua volta forme di acquiescenza e di consenso) – va detto che Lacan, proprio sul punto della inconfondibilità del soggetto, in quanto soggetto dell'inconscio, ha portato un prezioso contributo, grazie al suo celebre "ritorno a Freud".

Se l'io infatti è cristallizzazione di immagini, nonché illusione paranoica di sapere, l'inconscio lacaniano non si è fatto sloggiare dalle sicumere della coscienza. E questo soprattutto grazie alle imperiose, imponderabili trappole della lingua che, alla superficie del nostro discorso, fanno ostacolo ... oppo-

nendosi di fatto alla omologazione del significato unico e alle compiacenze del comportamento.

D'altronde, è il caso di sottolineare che noi oggi viviamo pensiamo operiamo in un tempo psicologico e morale molto complesso e per certi aspetti intrattabile ... come ogni tempo. Il che, però, non è tutto. Noi siamo anche figli del trauma di Auschwitz e simultanei al crollo delle illusioni palinogenetiche del comunismo.

E questo non ve lo prospetto come un risaputo dato di consapevolezza storica e civile (di cui non avete davvero bisogno) ... ma viceversa lo enfatizzo per indicarne il connotato inconscio, in virtù del quale ciascuno (nella sua inconcepibile diversità) ne vive ripercussioni segrete, invisibili ... tanto che per ognuno di noi tutto questo s'impone come un tratto impossibile di identità.

Ma è proprio a un simile snodo di questioni che il freudismo temperato aveva risposto e ancora tende a rispondere con la rimozione della rivoluzione freudiana.

Ed è invece rispetto a tutto ciò che Lacan ha cercato d'introdurre la sovversione e il disordine.

L'etica freudiana (vale ricordare) aveva sostituito l'assenza di ontologia con un'analisi disincantata della tragedia dell'uomo moderno nel disagio della civiltà.

Procedendo di questo passo, Lacan sostiene che alla radice di un'etica per il nostro tempo, sia necessario porre il desiderio, il quale si trova strutturalmente vincolato al fantasma inconscio, al simbolico e alla Legge. Mentre il crimine consiste nell'ignorare il Male assoluto – unione perversa tra la legge e la Cosa (in quanto materia brutale o innominabile puro) – il cammino auspi-

cato da questa lettura analitica è quello che va verso la purificazione del desiderio. E la verità del desiderio lacaniano, nella sua nudità, è la mancanza.

Perciò tutta l'etica lacaniana predica la 'mancanza' come ideale: solo ideale capace di farci sfuggire al crimine grazie all'accettazione della perdita.

E così l'unica esperienza di cui possa essere colpevole il soggetto (secondo questo particolare recupero della psicanalisi) è di aver ceduto sul proprio desiderio.

In verità il desiderio recuperato da Lacan, attraverso un'analisi serrata dell'opera di Freud (ma non solo), è un prezioso e complicato congegno dell'anima, essenziale e raro ... tanto che a volte non basta neanche un'analisi per scovarlo.

Peraltro, gli interrogativi intorno a esso non sono stati e non sono pochi.

Per esempio: questa etica del non rinunciare mai al desiderio autorizza forse a tutto? Oppure, viceversa, esige l'accettazione della morte e anche il sacrificio in nome dei valori scelti?

Mi sento al riguardo di tracciare una specie di risposta: no, il desiderio di cui si parla è il contrario esatto di un cedimento alla voracità delle proprie pretese, proprio perché paga alla legge della perdita (e della morte) lo scotto indispensabile per essere.

Insomma il progetto di Lacan a proposito della psicanalisi è quello di affidarle (piuttosto che la preoccupazione di guarire, che era all'origine, invece, delle scoperte freudiane) la costruzione di una scienza dell'uomo come soggetto, che metteva all'opera la realtà del desiderio come oggetto d'indagine: e tutto questo in nome di uno statuto scientifico ben distinto da quello della psicologia.

Aggiungo che, nel quadro della lettura appena abbozzata, Lacan (già ispirato da Spinoza) andava privilegiando l'opera di Sade perché ai suoi occhi essa costituiva il passo inaugurale della sovversione freudiana.

Secondo lui, il marxismo e l'hegelismo non permettevano di pensare il dramma moderno in cui appariva la forma suprema del sacrificio fatto al Dio oscuro (il grande Altro di Lacan). Viceversa era proprio l'eccesso sadico che permetteva di pensare ad Auschwitz, come all'avvenimento caratteristico del XX secolo che si era spinto fino al suo orrore assoluto.

L'uomo sadico è quindi il modello dell'uomo moderno senza Dio, condannato a scappare dalla sua prigione per godere degli oggetti del desiderio distruggendone la presenza reale.

Lacan nel 1964 utilizzò la categoria dell'olocausto, ma in un'accezione diversa rispetto a quella dei teologi concentrati sul binomio castigo/redenzione e sull'idea di morte di Dio.

Utilizzò invece questa nominazione proprio per mostrare quanto la teoria spinoziana del desiderio – grazie al suo distacco dalla tradizione religiosa ebraica – permettesse di non soccombere al fascino esercitato dall' "idea olocausto".

In altri termini, Lacan rifiutava ogni teologizzazione della questione del genocidio, sia essa religiosa che atea, individuando in essa la tragedia del secolo ... caratteristica dell'intera umanità.

Allora è anche sull'onda di una simile posizione che Lacan destituì l'IPA del suo diritto a rappresentare la storia della diaspora freudiana. Voleva dimostrare ai notabili dell'impero legittimista – chiusi nell'ideale adattativo della psicanalisi detta americana (in nome del quale erano stati fin troppo tiepidi avversari del nazismo) – che non erano più degni di trasmettere il messaggio di dissidenza ebraica, di ribellione e di contestazione dell'ordine stabilito che Freud aveva delegato loro e che – dopo Auschwitz – doveva venir ripensato radicalmente.

Del resto, da parte sua l'internazionale di psicanalisi mal tollerava la presenza di un dissidente imperterrito e sprezzante nei confronti delle regole ... il

quale però non solo era capace di spiegare con argomenti taglienti le ragioni del dissenso e della trasgressione, ma soprattutto era in grado di affascinare tra i vecchi soci e i nuovi – quelli più suscettibili all’esperienza intellettuale e pluridisciplinare ... immanente già nelle origini della psicanalisi e rilanciata da questo indomito seduttore senza mezzi termini.

L’alibi più forte comunque con cui l’IPA si è fatta vanto di espellere Lacan è stato senz’altro quello fondato sull’uso che lui faceva (e perché no: forse a tratti l’abuso?) delle sedute brevi, anzi brevissime.

Ma a questo farò cenno un’altra volta, stimolata anche dalle riflessioni che Massimo [Cuzzolaro] ci ha consegnato giovedì scorso.

Adesso – su questo passaggio dal dentro dell’istituzione analitica ufficiale e internazionale al fuori di una scuola fondata a nome di un pensiero proprio – desidero leggervi le parole della storica, studiosa di Lacan: Elisabeth Roudinesco³.

“Lacan apriva la strada a un nuovo modo di internazionalizzazione del freudismo. Chiamava scuola ciò che il legittimismo chiamava associazione e qualificava di freudiano ciò che in genere aveva la denominazione di psicanalisi.

Egli fondava una repubblica dello spirito in cui doveva essere messo in opera un grande laboratorio del pensiero creatore.

Dal 1910 in poi il modo di internazionalizzazione del freudismo aveva preso l’andamento di un’espansione di tipo burocratico dove veniva interdetta ogni trasgressione delle regole tecniche. Una simile organizzazione della trasmissione del sapere aveva condotto a una disintellettualizzazione del freudismo, della sua pratica e del suo valore dottrinale. Tuttavia, grazie alla forza tranquilla della sua burocrazia, il sistema era rimasto solido.

³ E. Roudinesco, *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993 [trad. it. Cortina, Milano 1995].

I principi posti da Lacan nella sua Scuola ribaltavano interamente questa organizzazione. Nessuna regola tecnica veniva imposta, si aveva il diritto di scegliere liberamente un didatta e un supervisore e simultaneamente spariva l'obbligo della durata. Ogni psicanalista poteva disporre liberamente del suo tempo: niente più sedute cronometrate sui 45 minuti, niente più numero di sedute fissato in anticipo.

Così alla potenza di un impero che fabbricava degli onesti tecnici della cura, Lacan opponeva la dismisura utopica di una coscienza desiderante. I membri della sua scuola – liberati dalla servitù delle regole tecniche – pagavano il prezzo di assoggettarsi a un'altra forma di servitù: lo studio della dottrina di Freud come un testo sacro di cui soltanto la lettura lacaniana aveva saputo riattivare il destino.

A un sistema legittimista nel quale l'esistenza di una pluralità di correnti non conduceva mai ad alcuna riforma democratica, succedeva una scuola dell'ortodossia in cui l'assenza di pluralità dottrinale si accompagnava a una vera democratizzazione dell'istituzione e dunque della formazione didattica. La cosa più curiosa è che questa scuola freudiana in cui coabitavano una democrazia egualitaria, un potere monarchico e un sistema di pensiero ortodosso è stata – durante i 16 anni della sua breve esistenza – molto più aperta a tutte le correnti della filosofia moderna di quanto non lo fossero (nella stessa Francia) le sue due rivali dell'IPA.”

Ecco, queste parole scritte dalla sua storica per eccellenza mi appaiono felici per capire non soltanto chi era Jacques Lacan negli anni Sessanta e quale fosse la sostanziale divergenza che lo opponeva a un altro modo d'intendere e di procedere nella psicanalisi; non solo per lasciare intravedere almeno alcuni dei perché non pochi analisti e intellettuali (di ogni dove) abbiano prediletto la sua posizione e il suo pensiero; ma soprattutto per comprendere qualcosa almeno di quelle misteriose aporie che riguardano la democrazia e la libertà.

Per fare un esempio: l'insubordinazione (ma anche l'assoggettamento come sua perversione), l'autonomia (ma anche il pensiero unico come libero arbitrio di sovranità) e la democrazia (ma anche la fascinazione per i privilegi di genealogia della monarchia).

Del resto, l'analisi della società occidentale moderna di tipo democratico ispirava minuziosamente il lavoro teorico di Lacan.

E così egli fu colpito dal fatto che nel fascismo fosse all'opera una rivalutazione caricaturale di un'imgo che progressivamente e ineluttabilmente era in declino: l'imgo paterna.

In effetti, la rimozione sociale del padre aveva prodotto tra gli altri il sintomo idolatra del leaderismo. Tanto più nella famiglia la figura del padre sbiadiva, tanto più il leader – servito da una tribù di figli, fratelli facinorosi e adoratori della pulsione di morte – veniva violentemente e sintomaticamente ambito.

Già lo psicanalista inglese Bion, nel 1945, prese coscienza della necessità di rivisitare la concezione freudiana, facendo risaltare il fatto che Freud aveva troppo trascurato, nella sua analisi della psicologia delle masse, l'asse orizzontale dell'identificazione a vantaggio di quello verticale.

Ed è perciò che – secondo Lacan sulla linea di Bion – la teoria freudiana del potere rischiava di applicarsi soltanto alle folle chiuse e non al funzionamento normale della politica nelle società democratiche moderne.

L'analisi di Freud, dunque, si applicava bene all'analisi del fascismo, anche se non aveva sentito la necessità di prendere in considerazione la nozione di declino dell'imgo paterna.

Questa cecità aveva fatto sì che gli sfuggissero alcuni dei nodi che aspettavano il divenire della famiglia moderna nelle società industriali e non meno l'iperpotenza accordata al capo nel nazismo e – sia pure con le distinzioni necessarie – nel comunismo ... e, potremmo aggiungere, nell'attuale terrorismo.

E allora può essere interessante constatare come sia proprio in questo quadro che Lacan riaffermava l'imperiosa necessità di un abbandono definitivo di ogni organicismo in materia di psichiatria.

Se infatti ci si applicava a una revisione della tesi freudiana del primato dell'asse verticale (che è come dire, insomma, del primato della genealogia) di pari passo diventava inevitabile accettare una concezione esclusivamente psicogenetica della personalità umana.

Riducendo l'uomo, invece, al suo patrimonio genetico (costituzionalismo o tesi sulla razza, l'eredità e l'istinto) lo si pensa sottomesso da tutta l'eternità a un'alienazione inamovibile.

Perciò Lacan polemizzava con l'organodinamismo di Henri Ey a cui imputava un approccio alla malattia mentale ancora troppo organicista. [Dico per inciso che in questa diatriba lo psichiatra non era da meno dello psicanalista quanto a finezza e a logica dell'argomentare]. Mentre lui (Lacan) rivendicandosi a posteriori figlio di De Clérambault suo solo “maestro nell'osservazione dei malati” – sosteneva che l'unica causa della follia umana era psichica.

Oggi viviamo in un tempo in cui la cosa è da più parti radicalmente confutata. Penso, del resto, che qualsiasi sia la posizione di ciascuno al riguardo, l'aspetto più interessante di una simile ipotesi risieda non tanto nella sua falsificabilità o meno, quanto piuttosto nella capacità/possibilità di un analista di metterla in gioco o meno nell'esperienza della cura senza eluderne le risultanze oscure, le inevitabili frustrazioni o le smentite farmacologiche.

E in questo Lacan si è rivelato esemplare, al pari di pochi altri, nella storia di una psicanalisi troppo spesso, in pratica, pavida e reticente nei riguardi degli estremismi psichici e delle impermeabilità della psicosi.

Intanto, le potenti teorie psicanalitiche dell'io stavano già lavorando tenacemente per adattare il soggetto nevrotico (portatore di un disagio impotente ma essenziale) allo spirito della società democratica, sempre più appiattita sul solco della globalità.

Lo sloggiamento dell'inconscio da parte dell'io stava diventando (e ancora a tutt'oggi è così) il piatto forte dell'elaborazione postfreudiana, figlia - ma a sua volta anche madre - dell'universalismo salvifico all'americana.

Del resto, Lacan sosteneva che era altrettanto falso credere nelle virtù di una psicanalisi adattativa quanto, al contrario, immaginare che la cura potesse essere un mezzo per liberarsi da qualsiasi costrizione.

Ma più di tutto, ciò che gli stava a cuore era affermare che in nessun caso l'io come soggetto cosciente doveva essere piazzato al posto dell'inconscio, dell'es: in nessun caso quindi l'inconscio poteva o doveva ridursi a pura coscienza, egoicità, a mero trionfo del principio di realtà.

Per entrare nel dettaglio, vi rammento che il riferimento era a un celebre aforisma freudiano che in tedesco suona così: *"Wo Es war, soll Ich werden"*. Si tratta di una frase, scritta nel '32, che indicava il nuovo compito della civiltà attraverso la psicanalisi: compito importante per l'umanità - secondo Freud - come quello del prosciugamento dello Zuiderzee.

Non avesse mai fatto un simile esempio...! Perché la traduzione ufficiale e benedetta divenne subito (adottando tra l'altro una certa grossolanità d'intendimento persino rispetto alla complessa e articolata opera olandese di canalizzazione delle acque): "L'io deve sloggiare l'Es" (oppure come suona nella traduzione italiana di Boringhieri: "Dove era l'es deve subentrare l'io"): in altre parole non c'è che da adattare l'inconscio alle modalità del pensiero cosciente.

Ecco uno dei nodi su cui l'intervento teorico di Lacan si è rivelato essenziale non soltanto per i suoi effetti sulla pratica clinica ma anche e non meno per le sue risonanze sul piano di un'etica civile in sofferenza verso i risvolti psicologistici del pensiero e della conoscenza.

Dunque, no: intanto *war* è l'imperfetto del verbo essere e il termine 'io' (*Ich*, in tedesco) non definisce soltanto il soggetto di una coscienza pigliatutto, ma allude anche all'*io* che enuncia (il quale freudianamente è un io tagliato, nel suo essere, proprio dal suo dire ... come ci dimostrano lapsus, errori, atti mancati).

Quindi la proposta lacaniana è : “Là dove *Es* era, *io* devo avvenire”. E questo in altri termini per significare che un punto alto di civiltà è quando io posso avvenire all'essere grazie all'inconscio che mi divide, mi nutre e mi altera.

Insomma, il Freud di Lacan si serve del *cogito ... ergo sum* cartesiano per reintrodurre il soggetto del dubbio nell'inconscio.

Il soggetto dell'inconscio, però, non si esaurisce nel puro 'penso ... dunque sono' di Cartesio, ma si complica e si precisa in un formula che è anche una pratica e un'esperienza: 'dove penso non sono, dove sono non penso'.

Secondo me, questo solo fatto di non aver lasciato passare per ultimativa e garantita la 'cogitazione o ruminazione sull'inconscio' consacrata dai figli di prima generazione postfreudiana – i cui effetti psicologici e comportamentistici stanno ancora così tanto tra i piedi – beh, questo solo fatto basterebbe a spiegare perché Jacques Lacan, rispetto alla ripresa e al rilancio del concetto e della pratica dell'inconscio, sia stato davvero luminoso e insostituibile.

Dunque Lacan – con la sua opera di rivisitazione del discorso freudiano e delle sue estreme conseguenze – ha proposto, a partire dagli anni Sessanta, di convivere con una vera e propria minaccia sismica la quale, a non volerselo

nascondere, attraversa ognuno di noi, che (per quieto vivere) teniamo invece discorsi convenzionali, ipocriti, nel migliore dei casi ironici. Insomma facciamo come se la psicanalisi non fosse mai esistita.

“Persino coloro – ammette Derrida, non psicanalista ma amico confesso della psicanalisi – che sono convinti come noi della necessità ineluttabile della rivoluzione analitica (o per lo meno della questione analitica) ebbene persino costoro nella loro vita, nel loro linguaggio corrente, nella loro esperienza sociale, agiscono come se nulla fosse. Se posso dire, agiscono come se fossimo nel secolo scorso. In tutta una zona della nostra vita, noi facciamo come se in fondo credessimo all’ autorità sovrana dell’io, della coscienza ecc. ecc. e ci esprimiamo con il linguaggio di questa ‘autonomia’ ”⁴.

Mi trovo d’accordo con le parole di Jacques Derrida al riguardo. E quindi penso – e vi suggerisco di rifletterci – che l’elaborazione incessante proposta da Lacan intorno all’idea di un io diviso dalla parola che enuncia, di un io disabitante in casa propria, sia ancora oggi una formidabile occasione per non rassegnarsi al luogo comune e al cliché che mirano a togliere a un simile concetto spirito e nerbo.

Va aggiunto anche che la proposta freudiana di un io non padrone in casa non ha mai avuto tempi di speciale riconoscimento, salvo che non fosse un riconoscimento soprattutto e meramente intellettuale.

Quindi era una proposta che aveva in partenza tutte le carte in regola per scomparire lasciando il posto all’insospitalità della padronanza.

L’idea di un ego destituito dal trono del comando e del controllo, così come la tolleranza per un inconscio che – sotto le fogge più imprevedibili – ci racconta sempre il frammento di un’altra storia che non avevamo previsto e che spesso persino non desideriamo sapere ... costituisce un’esperienza vitale

⁴ J. Derrida e E. Roudinesco: *De quoi demain ...*, Flammarion, Paris 2003.

i cui margini di inaccettabilità sono per la donna e per l'uomo moderni davvero molto elevati.

Temiamo, infatti, che oscillino le nostre previsioni più mature, che si disorientino i nostri gesti più consapevoli e fondati.

Il fatto che alla superficie del nostro dire più studiato, sul riflesso della nostra immagine più scrutata, al cuore del nostro organismo più salvaguardato si trovi scritta, si trovi incisa, una scrittura sconosciuta aggiunge alle risorse del nostro essere nel mondo un patrimonio inesauribile di alterità e di fantasia.

Del resto più una simile riserva è scarsa, limitata e getta più è affidata agli accanimenti della patologia l'impresa di sfondamento e di crollo.

Analisti o amici della psicanalisi trascuriamo (perché ci sembra di aver molto altro da dire e da fare) il fatto che nella nostra vita e nelle nostre singole scelte il passaggio eversivo, dovuto al concetto d'inconscio freudiano, viene insidiosamente e continuamente mancato.

Notiamo per esempio come siamo, ognuno, segretamente ed esplicitamente affetti da tutte le più sottili teorie dell' *Uno* ovvero da tutte quelle teorie *une* che mirano a farsi modello o paradigma.

Si tratta di teorie che si fondano sulla censura istintiva di ogni forma di contropiede, di qualsiasi fuori programma, di ogni imprevisto: di tutto ciò, in sostanza, che mira a farsi ostacolo alle concrezioni del controllo e dell'identità.

Effettivamente la società, la morale comune, l'ideologia, la scolastica analitica (e non solo), come peraltro la terapia ovvero le minute problematiche del comportamento, della forza, dell'autostima, della sicurezza ecc. sono tutte operazioni o miraggi della condotta che trovano il loro inconfessato fondamento sulla scomparsa della nozione d'inconscio.

Ma questa non è una scomparsa da poco.

Vi propongo, in questa prima parte delle mie riflessioni sul tema, di riconoscere a Lacan – figura piena di difetti, di contraddizioni e di prepotenze, analista al tempo stesso geniale ma anche folle e indisponente – la peculiarità di avere offerto il contributo più ostinato a che la psicanalisi non si trasformasse in una bonaria, previdente e livellante psicologia, mantenendo invece sempre esuberante il pungolo di una ricerca plurale che non desiste.

VIII.

LACAN [2ª parte]

25 febbraio 2010

Amici miei cari, con questa seconda puntata che dedico a Lacan vedo arrivato il momento per una riflessione sul suo famigerato stile di scrittura.

Questo stile, in effetti, è un'esperienza che stordisce.

Intendo che si ha l'impressione, leggendo le sue pagine, che i più elementari e rassicuranti dispositivi sintattici diventino inefficaci per portare a termine, con una sola lettura, il senso compiuto di molte delle sue frasi.

Tutto questo essendo costretti a entrare in un intrico di allusioni pluridisciplinari che si avventano su di noi senza tanti complimenti.

Inoltre, aggiungo che la scrittura di Lacan non è poetica né è particolarmente bella.

Ma allora, è lecito chiedersi ... a che pro, tanta fatica e oscurità?

Fondamentalmente penso che un pro ci sia.

In effetti, leggendo Lacan (i suoi scritti e i suoi seminari) è impossibile (o doloso) non cogliere al volo un impianto nobile e ricco di sapere, un'architettura, tutt'altro che precaria, di un discorso aperto anche se a tratti espulsivo.

Inoltre c'è una caratteristica che lo rende così arduo e, al tempo stesso, così originale. Mi riferisco a quel suo vizio di stregare che, di tanta ricchezza, fa letteralmente scialo.

Nel bene e nel male, la sua, è il contrario di una scrittura universitaria: non mira cioè a farsi sintetizzare e patrimonializzare, mira piuttosto a farsi consumare ... consumare dalla rabbia, dall'amore, (come direbbe lui) dalla mancanza-a-essere di ciascuno.

Insomma di fronte ai suoi scritti non c'è 'io' che resti padrone a casa propria ... ma – attenzione – a cominciare dall'io dello stesso Lacan ... il quale ci fa percepire con tutto il nostro essere che quanto dicono una teoria e un pensiero nasce, nel migliore dei casi, da uno sgambetto fatto al padrone.

D'altronde Wittgenstein, anche lui, si lasciava sorprendere dall'inconscio ... per poter diventare il pensatore e il logico che era.

Tuttavia – sebbene scrivesse: *“io penso di fatto con la penna, perché la mia testa spesso non sa nulla di quello che scrive la mia mano”*¹ – non sono affatto sicura che lasciasse al consumo dell'inconscio dell'altro quel depistamento che pativa e quella frattura che lo incrinava.

Lacan invece ha fatto proprio questa operazione: ha dato a vedere quanti agguati e quante sorprese ci tende l'inconscio nel difficile cammino della conoscenza.

Ci ha messo a disposizione una lingua colta, sebbene vischiosa e piena di ostacoli ... rendendo percepibilea volte fino all'insopportazione – l'insufficienza del nostro ego che mal tollera di non poter pesare quanto e che cosa ha portato a casa dopo avere faticato e sofferto.

Lacan fa un uso della parola e della scrittura provocatorio e irritante, a tratti addirittura deviante.

Vi ricordate che nel dialogo immaginario dello scorso anno lo abbiamo sentito dire: *“I miei Écrits, io non li ho scritti perché li si capisse, li ho scritti perché li si leggesse. Il che non è la stessa cosa”*².

¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

² J. Lacan: *Freud per sempre*. Intervista rilasciata da Jacques Lacan a Emilia Granzotto pubblicata su Panorama, Roma, 21 novembre 1974 [disponibile in [PDF](#)].

Eppure, ricordo che leggere Lacan, agli inizi degli anni Settanta mi offriva l'emozione dell'arcano, mi frastornava di enigmaticità e insieme mi metteva in contatto con l'altro, come i molti libri di psicanalisi – gravidi di contenuti psicologici dinamici e di spiegazioni della mente – non facevano e non mi hanno fatto mai.

Del resto, penso che i discorsi sferici, torniti cioè da un pensiero benpensante – pregni di spiegazioni psicologiche, in progressiva mutazione verso soluzioni tecniche – siano quanto di più remoto dalle sprezzature dell'inconscio.

Dunque che i testi di Lacan siano difficili è incontrovertibile.

Ma leggiamo e traduciamo insieme Marcelle Marini³ (studiosa di critica della psicanalisi) che – in un suo saggio dedicato – scrive: *“Parole latine, parole greche, presenza di nomi e di testi sconosciuti, citazioni deviate dal loro uso, stile preso da questo e da quello [...] lo stile lacaniano è un mosaico di elementi molto eterogenei.*

[...] Ci si può chiedere se il suo stile non sia sommerso dal peso di un'immensa tradizione che lui ha la pretesa di padroneggiare completamente.

Noi stessi siamo schiacciati dalla lettura o storditi quando i riferimenti fanno un turbine troppo eteroclitico.

Si ha spesso la sensazione di essere presi in una bulimia di sapere e non si ha più fame di leggere [...]. D'altro canto l'insieme della scrittura lacaniana si situa nella grande tradizione oratoria [...] il che è responsabile dello scarto culturale che rende questi testi difficili per i lettori di oggi.

Lacan ha la scrittura della sua educazione presso i gesuiti [...]: l'argomentazione serrata che tenta di abbracciare tutti i punti di vista [...]; lo stile che deve persuadere per convincere [...]; i rovesciamenti paradossali [...]; l'influenza della frase tedesca [...]; le rotture sintattiche. Inoltre pratica l'ellissi alla maniera di Mallarmé [...]. Fa uso dell'aforisma, secondo la grande tradi-

³ M. Marini, *Lacan*, Belfond, Paris 1986.

zione dei moralisti [...]. Quanto ai giochi di parole che lo hanno fatto definire, da alcuni, un surrealista [...] si può dire che ce n'è di molto felici, perché fanno pensare e sorridere [...] che ce n'è anche una quantità che non appartiene né al pensiero né al piacere di giocare con le parole.

Lacan è un pensatore e un teorico: sta lì la fonte più originale del suo stile [...]. Ama pensare con gli altri, ma soprattutto contro gli altri: satira, polemica, derisione, ingiuria, arte del sermone e del soprannome [...] spesso fanno le sue pagine più riuscite, a prescindere dai contenuti messi in gioco.

Infine Lacan era un uomo che si sentiva profondamente investito da una missione: lo stile lacaniano più bello, il più sconvolgente, d'indiscutibile forza, è quello della predicazione. Declama, abbozza dei quadri adatti a colpire l'immaginazione per convertire al meglio, apostrofa, lancia imprecazioni, e poi, al momento buono, lascia affiorare il fuggevole barlume di una speranza.

Insomma, lui che tuona contro l'affetto – conclude la Marini – usa tutti i registri atti a suscitare le più violente emozioni allo scopo di far passare il suo messaggio”.

In definitiva, premesso tutto questo, oggi mi sento ancora di consigliare a chiunque (e in particolare a chi elegge la psicanalisi a propria pratica) la lettura attenta dei testi di Lacan. Attenta, sì, ma leggera.

Penso che ancora oggi Lacan vada accostato senza normalizzarne le anomalie, senza temperarne le intemperanze, in nome magari della semplicità oppure della fruibilità della sua dottrina.

A un'opera nella quale affiora per frammenti di discorso, per rimandi semantici, per lampi di senso il soggetto dell'inconscio, si confà un ascolto 'spensierato': un ascolto cioè che lasci sospesi i pensieri già pensati, perché qualcosa d'imprevisto lo possa ancora colpire, fosse pure per opposizione o per irritazione.

In definitiva, penso che Lacan abbia messo in gioco un certo stile d'incomunicabilità.

Intendo uno stile evocativo di una peculiare nozione freudiana dell'inconscio, secondo la quale il soggetto che davvero parla e che davvero scrive è periferico rispetto all'io e perciò lo spiazzando facendo saltare anche nell'io del destinatario le previsioni strettamente coscienziali della comunicazione.

La psicanalisi – grazie a Freud – ha rivoluzionato lo studio della soggettività e mostrato come il soggetto, non confondendosi con l'individuo (che si dà per non-diviso), è tutt'altro da un organismo che si adatta.

In virtù di una simile scoperta tutta la relazione dell'uomo con se stesso cambia di orizzonte.

E di questo cambiamento l'aspetto radicale, guardato senza compromessi, lo sviluppa proprio l'opera e la scrittura indisponente di Jacques Lacan.

Perché, in verità, se l'opera di Lacan sottolinea che l'inconscio non è soltanto il soggetto sconosciuto dell'io, ma è proprio quel tratto della soggettività che l'io ripudia e attivamente misconosce come remoto e straniero ... se l'opera di Lacan rammenta tutto questo, non lo fa esclusivamente predicando, ma soprattutto offrendo ai suoi lettori e ai suoi ascoltatori un'esperienza di linguaggio, un'esperienza formale ... forse insopportabile per i criteri comuni di comunicazione, come insopportabile per quegli stessi criteri può essere, appunto, l'esperienza dell'inconscio.

In altri termini, quel che rende attuale la sua opera strana e tanto spesso sgradevole dipende dal fatto che ci ricorda e ci fa percepire come il nucleo del nostro essere non coincida con l'io, in quanto nucleo di coscienza e di padronanza.

Così la portata del senso va ben oltre i segni che l'individuo è in grado di controllare e di manipolare.

Allora si può sostenere – ricordando e smemorando insieme Jacques Lacan – che la scienza dell'inconscio strappa il soggetto al finito del suo discorso e lo precipita nell'infinito del linguaggio. E questa è una vertigine che non molti si vogliono permettere.

Perciò, per quel che mi riguarda penso che la scrittura teorica lacaniana sia un vero e proprio sintomo.

Ma, appunto, non è solo un sintomo dell'autore Lacan, è soprattutto un sintomo di quanto c'è d'impossibile e d'intrattabile in una teoria della psiche che tenga conto della dimensione di *non* (o meglio di *dis*) comunicabilità immanente alla sua trasmissione.

Considero perciò che contrapporre al sintomo lacaniano dell'oscurità il mito della scorrevolezza o la prescrizione di una facile fruibilità non sia operazione meno sintomatica, ma forse persino più alienante.

Con i suoi modi, con la sua intolleranza verso ogni forma di perbenismo teorico e di burocratismo clinico Lacan ha, dunque, enfatizzato la parte più eversiva del discorso freudiano facendo emergere come l'inconscio sia lacuna, taglio e rottura in atto.

Ci ha ricordato che l'inconscio è ciò che vacilla in una crepa del soggetto: ovvero proprio là dove il soggetto si coglie in un punto inatteso.

Ci ha ricordato che l'inconscio con i suoi lapsus, le sue sbadataggini, i suoi sintomi ed errori non è il selvaggio che avanza e che l'io deve frenare ... ma è al contrario quanto della verità che ci concerne emerge, dalla parte del torto, disturbando il buon pensiero che crede di avere invece ragione.

Con questa rivolta teorica e pratica- mossa contro la psicanalisi dell'lo fin dagli anni Cinquanta- Lacan trovava nel suo cammino consistenti analogie con la protesta teorica e clinica di Melanie Klein.

Come la Klein, aveva confutato la dottrina che separava - in virtù dell'intoccabile presupposto della costituzione- il normale dal patologico; come lei, aveva risituato la storia della follia in quella del soggetto umano scegliendo di lavorare sulla psicosi; come lei, cercava di risolvere l'enigma della condizione immaginaria dell'uomo esplorandone gli elementi più arcaici nella relazione d'oggetto; infine come lei, si accostava alla dottrina freudiana, in quanto sapere stabilito, per infonderle un impulso rinnovato.

Tuttavia, mentre Klein effettuava la sua riformulazione restando strettamente all'interno del pensiero freudiano, Lacan prendeva costantemente appoggio su saperi e su conoscenze esterne alla psicanalisi, attingendo, per esempio, lumi dalla psichiatria, dal surrealismo e dalla filosofia.

Ma a questo punto mi chiedo ancora quale mai possa essere oggi il senso, la direzione di un intervento su Lacan da parte di chi (come vi dicevo anche la scorsa volta) non punta a creare adepti ma soltanto a provocare interrogativi spregiudicati (cioè quanto più possibile privi di pregiudizi) e rinnovati.

Certo non sono qui per tracciare con brevi cenni il suo pensiero.

Non farò questo innanzitutto perché non lo desidero, ma anche perché ritengo il suo pensiero non divulgabile, secondo i criteri canonici della sistematizzazione, se non al costo di una dolorosa banalità.

Ascoltare i molti replicanti della dottrina lacaniana non ha mai fatto un buon servizio alla vera intelligenza delle cose. Solo in qualche caso, qualcuno (penso a Nasio e a pochi altri) ha tramandato Lacan con lo stile affettuoso e rassicurante di un buon allievo, lusingato dal genio del proprio maestro.

Per il resto i lacaniani, quando pure hanno chiarito un concetto, hanno per lo più fatto leva sullo spirito di soggezione a una dottrina piuttosto che sullo spirito critico di ciascuno.

Insomma allora che cosa vado cercando?

E come riuscirò a proporlo a voi che mi ascoltate, ma anche a me che, mentre parlo, sono obbligata a porgermi un orecchio?

Vado cercando un po' di obiettivi insieme:

1. a coloro che non conoscono Lacan (né nel suo insegnamento orale, né in quello scritto, ma conoscono eventualmente soltanto i lacaniani) desidero ricordare che c'è una clamorosa differenza tra un magistero e la sua replicanza. Perché nel magistero, le ombre e le impotenze di una dottrina emergono e il maestro le incarna ... e non ne ha troppa paura. Invece i proseliti hanno così paura dell'impotenza da schierare le questioni teoriche in una vera e propria armata. Si convincono, cercano di convincere ... di vincere l'altro.
2. a chi, invece, ha conosciuto lo psicanalista francese, o addirittura lo parla correntemente e lo sa ... vorrei suggerire la fine di una soggezione: l'impellenza, direi meglio, che un assoggettamento decennale ceda il passo allo spirito critico, alla gratitudine e a una preziosa distanza.
3. a chi, viceversa, si è accontentato di sentirne parlare e si è nutrito di aneddoti pettegoli, di *calembours* e di ridicolizzazioni (a cui il personaggio-Lacan si prestava per molti motivi ... tra cui anche per pienezza e per ubiquità dell'essere) desidero ricordare che gettare Lacan e la sua spazzatura nella sentina delle proprie sprezzanti sicurezze equivale a gettare in un colpo solo l'intera scienza analitica dell'inconscio. Chi lo ha fatto, in effetti, non lo ha fatto per caso. Ha affidato in realtà al grande universo delle tecniche psicologiche (fossero pure psicodinami-

che, come si dice oggi) la risoluzione di ogni aporia, di ogni impotenza epistemologica, vorrei dire di ogni male.

4. C'è chi dice che vedere le proiezioni (i film) di Lacan fa la differenza rispetto a leggerlo soltanto. Sì, certo fa meno paura, protegge di più dal coinvolgimento. Va da sé, la nostra è la civiltà delle immagini, quindi se Lacan diventa virtuale spaventa meno che se è solo parola scritta, teoria, fatica che oggi ci si può risparmiare per diventare un professionista della psiche. Forse far diventare Lacan virtuale è un po' come far diventare virtuale la guerra, l'attentato alle torri, oppure un quadro di Caravaggio, un discorso di Nelson Mandela. In altri termini far diventare virtuale ogni cosa mi sembra che tolga alla cosa la forza eversiva di un'idea, di un'esperienza vissuta, di uno spettacolo partecipato ... trasformandola soprattutto in informazione. E la nostra capacità d'ingurgitare informazioni è incommensurabile (lo sappiamo) rispetto a quella di farne qualcosa sul piano dell'atto: dell'atto conoscitivo, dell'atto mutativo.

In definitiva, dunque, mi preme sottolineare che Lacan non è stato tanto l'esibizionista e il guitto di cui bonariamente o malevolmente capita di parlare, ma è stato anche e simultaneamente un teorico estremo e illuminante, nonché (e di questo non mancano le testimonianze) un clinico temerario, generoso e imprudente.

Credo inoltre che mettere da parte le idiosincrasie nei confronti di Lacan, i moralismi bacchettoni nei riguardi delle sue molte ambiguità e stravaganze sia impresa necessaria per comprendere qualcosa in più del tempo e del dolore in cui viviamo.

Per converso, farla finita con la pignola pedanteria volta a capire ogni parola e ogni concetto di una teoria, non significa davvero prendere l'esperienza

teorica e culturale analitica di Lacan sottogamba né tanto meno sotto l'egida trepidante dell'emozione.

La pignoleria è perfezionismo e il perfezionismo davanti a qualunque pensiero si rivela ottuso soprattutto perché mette fuori gioco il prezioso, inconcluso, anelito alla perfezione ... la quale è invece piena di falle e di fantasia.

Ora vi leggo e traduco le parole di un'analista lacaniana di recente generazione (Corinne Maier), che Lacan non l'ha conosciuto, ma si è formata alla sua scuola con un transfert 'divertito' e leggero verso la sua teoria e i principi della sua pratica:

“Lacan, vero seminatore di zizzania, ha fatto di tutto per rilanciare l'epidemia della psicanalisi e dare un'identità allo psicanalista, che troppo facilmente tende a prendersi per un notevole.

‘Tanto più siamo vicini alla psicanalisi divertente – diceva nel Seminario I [“Gli scritti tecnici di Freud”⁴] – più si tratta di vera psicanalisi’.

Il desiderio dell'analista è complesso (secondo Lacan) perché quel che cerca è la differenza assoluta, cioè quel che c'è in ciascuno di più particolare, personale e unico. [...]Ognuno di noi non è che questo, si riduce a questa differenza[...].

All'inizio di un'analisi si parla nelle parole degli altri, e alla fine, parlerete nella vostra lingua. Arrivate a dire ‘io’, a sostenere una parola in prima persona. Attraversate i significati già belli e fatti che vi hanno costituito e che avete preso per oro colato.[...]

È chiaro che non c'è ‘soluzione’ all'affare della vita, deviata com'è dall'ineluttabilità della morte e dalla realtà non circoscrivibile del desiderio. La felicità che vi aspetta alla fine di un'analisi è spossante perché è a quel

⁴ J. Lacan, Il seminario, Libro I, “Gli scritti tecnici di Freud” (1953-1954), Einaudi, Torino 1978 (ed. fr., Seuil, Paris 1975).

punto che vi metterete a lavorare veramente dal momento che sapete dove andare.

Secondo Lacan, se prima di un'analisi il vostro caso può a volte arrangiarsi, dopo un'analisi portata al suo termine siete definitivamente incurabili”.

Vi cito qualche stralcio pungente da Corinne Maier (scrittrice di romanzi e relativamente giovane analista) perché il suo libretto – nel complesso davvero riuscito – ha un titolo e contiene un tentativo che vi consiglio. Si chiama: *“Le divan c’est amusant – Lacan sans peine”* (Michalon, Paris 2005).

A questo punto, provo a schematizzare la posizione di Lacan riguardo alla cura.

Intanto un'analisi non deve finire nella direzione di coscienza e dunque nell'esercizio di un potere.

Per essere effettiva, l'analisi ha il compito di rispettare nel transfert la sua legge interna: che è quella di riconoscere il desiderio inconscio. E perché il desiderio venga riconosciuto almeno tre sono le condizioni necessarie:

- l'analista deve mettere in gioco – piuttosto che la sottomissione a una tecnica – il primato del suo essere ... ma preferisco (lacanicamente) dire del suo dis-essere (che in francese evoca il deserto [*desêtre*]) perché penso proprio che di questo si tratti.
- l'analista inoltre deve rifiutare di cedere alle domande dell'analizzante. Questo è l'unico modo per porre un limite all'onnipotenza narcisistica dell'io (sia dell'analista che del paziente).
- E, infine, deve dare tutto il potere alla parola. L'unica chance perché il soggetto si imbatta in una vera libertà.

Dunque la libertà. Ricordate quando nel corso dell'intervista con Françoise Wolff ⁵ Lacan risponde – sogghignando – che lui non ha mai parlato di libertà?

Beh, intanto, non è affatto vero ... perché lui di libertà ne ha parlato eccome!

Del resto il tema non è di poco conto e aveva occupato molto spesso l'opera di Freud.

Per esempio, in “Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci”⁶ il maestro di Vienna segnala come l'esplorazione analitica – per quanto materiale documentario abbia accumulato – sia destinata a restare impotente di fronte all'obiettivo di rendere conto della necessità che comanda a un essere di diventare ciò che è e nient'altro. Bisogna riconoscere, dunque, la presenza di un margine di libertà soggettiva che la psicanalisi non può in alcun modo ridurre.

Però a me, in questa sede, non resta che sfiorare un simile argomento soltanto per accennare alla teoria più drastica di Jacques Lacan.

Secondo lo psicanalista francese, l'uomo non è libero di scegliere le proprie catene, l'essere umano è condannato, per diventare libero, a integrarsi nella collettività.

Ma come?

Ecco che lui spunta fuori con un indovinello logico, tentando così di far fronte al tema della libertà e del tempo ... il che per lui significa anche affrontare il problema della fretta. Per esempio, di quella fretta con cui concludeva le sue mitiche sedute brevi.

⁵ Jacques Lacan, [Intervista televisiva belga con Françoise Wolff](#), 14 ottobre 1972.

⁶ S. Freud, “Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci” (1910), in *Opere*, cit., vol. 6.

Però, l'indovinello non ve lo racconto (mi limito a rimandarvi, se vorrete, alla lettura del testo che lo contiene: il saggio sul tempo logico, pubblicato nei suoi *'Ecrits'*⁷).

Quel che mi sta a cuore segnalare in questa scheggia smemorante è piuttosto il fatto che Lacan propone una politica della libertà umana fondata sul principio di una logica della verità che esclude la coscienza soggettiva.

Ci risiamo, quindi: niente psicologia della coscienza!

Secondo questa sua ipotesi tutta la libertà umana dipende dal tempo: il tempo in cui ciascuno si sa sottomettere o meno a una decisione logica, per la quale non c'è che un tempo per comprendere e un momento per concludere.

Ed è proprio a questa articolazione temporale che si attengono i tre prigionieri dell'indovinello: costoro o – dopo aver capito in che cosa consisteva il trucco logico che li avrebbe salvati – si affrettavano a concludere rischiando una decisione ... oppure non ce l'avrebbero più fatta a uscire dalla galera. Vedrete.

Allora, se l'essere umano diventa libero quando prende la decisione 'vera' per se stesso, è essenziale che non sottovaluti la funzione della fretta (che si fonda su un'asserzione di certezza anticipata) che lo fa precipitare dal tempo necessario per comprendere a quel momento indispensabile e logicamente non procrastinabile – di concludere.

Così, a partire da questa trovata, la *vexata quaestio* delle sedute brevi (secondo Lacan) si risolve ... per evidenza logica.

In altri termini: la durata delle sedute non può essere fissa. L'analizzante rischierebbe di servirsene come di una scappatoia.

⁷ J. Lacan “Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata” (1945), in *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974.

L'analista, invece, deve precedere il suo paziente attraverso un atto: lo deve fare come un prigioniero qualsiasi che consente a un altro prigioniero di dedurre la propria decisione da quella che suppone abbia preso il suo vicino.

Va da sé che la cosa si fa presto a dirla, ma quanto a farla è tutt'altra avventura!

E, quindi, bisogna che l'analista si conosca bene per diventare un giocatore, non soltanto capace, ma anche desideroso di azzardare proprio quel taglio che lascia il paziente affamato di tempo, eppure simbolicamente soddisfatto.

Questa non può essere una regola da applicare, emulando un maestro. Quando lo diventa, infatti, è altrettanto burocratica di quella che impone i minuti protocollati.

Del resto, qualcosa di analogo lo annotava già Massimo [Cuzzolaro] nel suo intervento.

Però Lacan aveva evidentemente le sue 'buone ragioni' per sostenere che è meglio concludere troppo presto che lasciare al paziente di concludere troppo tardi e d'impantanarsi in una parola vuota. In una simile prospettiva, l'interruzione, la punteggiatura, il taglio hanno per obiettivo di far generare al soggetto una parola vera, precipitando il tempo per comprendere nel momento di concludere.

A mia volta, per concludere questo inciso sulle sedute corte di J. Lacan, vi cito le sue stesse parole (ovvero almeno un po' delle sue 'buone ragioni') ("Funzione e campo della parola e del linguaggio", in *Écrits*⁸).

⁸ J. Lacan, "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi" (1953), in *Scritti*, cit..

Intanto propone una definizione dell'analista ... ascoltiamola: *"testimone citato in causa della sincerità del soggetto, depositario del verbale del suo discorso, riferimento della sua esattezza, garante della sua rettitudine, custode del suo testamento, tabellone dei suoi codicilli, l'analista partecipa dello scriba. [...] è lui il giudice del prezzo del discorso"*.

Detto questo, si inoltra nella guerriglia del transfert, raccontando come l'analizzante calcoli la sospensione della seduta *"per articolarla con i suoi rimandi, o con le sue scappatoie, come l'anticipi soppesandola come un'arma, spiandola come un rifugio. [...]"*

Dopo di che sentenzia senza complimenti che *"L'assenza d'interpunzione è fonte di ambiguità, l'interpunzione stabilita fissa il senso, [mentre] il suo mutamento lo rinnova e lo scompagina [...]"*.

L'indifferenza con cui il taglio del timing interrompe i momenti di fretta nel soggetto può riuscire fatale alla conclusione verso cui il suo discorso si precipitava, o fissarvi un malinteso, se non offrir pretesto a un'astuzia ritorsiva".

Infine, ai sostenitori della passività dell'analista, ribatte così: *"[...] Il non agire dell'analista ha il suo limite, altrimenti non esisterebbe intervento: e perché renderlo impossibile in questo punto così privilegiato?"*

"[...] Non insisteremmo tanto su questo punto se non fossimo convinti che, sperimentando in un momento, giunto ora alla sua conclusione, della nostra esperienza quelle che sono state chiamate le nostre sedute brevi, siamo riusciti a far venire alla luce in un soggetto maschile fantasmi di gravidanza anale con il sogno della sua risoluzione per taglio cesareo, in un intervallo di tempo in cui altrimenti saremmo stati ancora lì ad ascoltare le sue speculazioni sull'arte di Dostoevskij" (pp. 307-309).

Sono piuttosto rari i frammenti clinici di Lacan ... ma questo, invece, ne è uno (sia pure piuttosto criptico).

Allora – tornando alla posizione di Lacan sulla libertà – che altro dire?

Che la associa per lo più alla parola ‘follia’. Perché, secondo lui, è possibile comprendere qualcosa dell’essere dell’uomo soltanto a partire dalla constatazione del fatto che egli porta in sé la follia come limite della sua libertà.

Insomma, completamente libero è soltanto il folle che ci abita.

Quindi la libertà è un’illusione, è un fantasma ... Ma, allora, la tanto sbandierata libertà?

Beh, la libertà se la racconta un soggetto tutto ego, tutto coscienza e sovranià.

In altri termini, gli uomini si credono liberi per il solo motivo che sono coscienti delle loro azioni, mentre in realtà ne ignorano, e preferiscono ignorarne, le cause.

In definitiva – secondo Lacan – l’unica libertà che abbiamo è la libertà di desiderare invano.

E invece il folle chi è?

“Il folle è quello che rimprovera al mondo i turbamenti della sua anima” – scrive Jean-Michel Vapperau (matematico e suo analizzante ... collaboratore e complice degli accaniti studi matematici che tormentano il suo analista): *“Lacan ci ha trascinato nel cuore del dolore di esistere. Se lui non ci fosse stato io sarei morto o diventato folle. Siamo tutti malati di mente, ma non tutti siamo obbligati a essere folli”*⁹.

Nata in una crisi della società occidentale, la psicanalisi non può in alcun caso diventare, nell’ottica lacaniana, lo strumento di un adattamento dell’uomo alla società.

⁹ citazione tratta da Roudinesco : *Jacques Lacan - Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard 1993

Uscita da un disordine del mondo, è condannata a vivere nel mondo pensando il disordine come un disordine della coscienza.

Ed è perciò che ogni soggetto trova la propria determinazione attraverso la sua appartenenza a un “ordine” simbolico.

Ma è proprio una simile appartenenza la fonte della lacerazione originale e dell’ineluttabile nevrosi che anima e tormenta ciascuno di noi.

Nel 1960, il movimento fondato da Freud assomigliava a una multinazionale composta di corporazioni tese a formare degli onesti e competenti terapeuti, perfettamente adattati al conformismo che dominava le società democratiche.

In quegli stessi anni Lacan era al tempo stesso ortodosso ed elitario. Ortodosso, perché sosteneva un ritorno alle origini freudiane ... elitario perché sognava di ricostituire, intorno a sé, una scuola degli eletti simile al primo circolo viennese: una scuola animata da una mistica della causa.

E inoltre, non sopportava di essere abbandonato. Così cominciò a favorire un attaccamento eccessivo alla sua persona.

Si prendeva per il padre dei suoi allievi *“ma – scrive Roudinesco – in realtà li amava come quelle madri onnipotenti di cui denunciava con orrore il potere.*

Restavano, peraltro – rinnegati dall’IPA che, il 31 ottobre del 1963, lo radiò definitivamente – la sua straordinaria capacità di stabilire una diagnosi, il suo eccezionale ascolto della follia, la sua incredibile lucidità relativa all’ipocrisia, alla buona coscienza, alle tartuferie: tutte cose indispensabili all’esercizio del mestiere di uno psicanalista”.

“E – secondo Françoise Dolto che lo accompagnò come alcuni altri nel suo esilio – era tra gli analizzati da Lacan che scoprivo i migliori nella capacità d’intendere i bambini e di subirne lo choc. Voglio dire che soltanto tra loro incontravo dei colleghi pronti a riconoscere in un bambino, anche molto picco-

lo, un soggetto animato da un desiderio di esprimere, e non un oggetto di studio per psicopedagoghi scolari o psicopediatrici normalizzatori”¹⁰

Cionondimeno dopo la rottura del 1963-64, i notabili dell’IPA, inglesi o americani guardavano i lacaniani come dei giacobini settari o dei teologici mistici più adatti a seminare ribellione negli spiriti che a curare le nevrosi quotidiane.

Così Lacan perdeva, in questo suo esilio definitivo, la possibilità di legittimare la sua proposta freudiana nel mondo anglo-americano.

In altri termini, quest’uomo che si riteneva parte di un’universalità freudiana e di una razionalità scientifica si vedeva condannato invece a far intendere la sua parola tra le mura di una francesità che lui combatteva con autentico accanimento.

Del resto – mentre voleva dare uno statuto scientifico al desiderio e perciò proclamava la radicale separazione tra il dominio aperto da Freud e quello ereditato dalla psicologia – era costretto a prendere atto che nel suo gruppo il numero degli psicologi cresceva.

Alla fine degli anni Sessanta, i giovani dell’Università di Vincennes gli chiesero di fare un’autocritica, e lui – padre severo (*“je père sévère”*, diceva) in quanto annunciò l’incapacità di ogni rivoluzione nel fare uscire il soggetto dalla sua servitù – declinò con queste parole la propria posizione politica: *“Voi, in quanto rivoluzionari non aspirate ad altro che a un padrone (maître). Lo a vrete. [...] Io sono liberale, come tutti, soltanto nella misura in cui sono antiprogressista. Anche se sono preso in un movimento che merita di chiamarsi progressista, poiché è progressista vedere come si fonda il discorso psicanalitico,*

¹⁰ E. Roudinesco: *Jacques Lacan: Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée*, cit.

in quanto esso completa il cerchio che potrebbe forse consentirvi di dare un posto a ciò contro cui esattamente vi ribellate”(trad. di Giacomo Contri)¹¹.

Ma, arrivati a questo punto, non possiamo lasciare Lacan senza fare perlomeno un accenno al declino della sua persona annodato in modo scorsoio con la sua ultima, fatale ossessione teorica.

A differenza dalla filosofia che riteneva incompatibile il campo di ciò che si può dire con quello di ciò che dire non si può (il cosiddetto campo dell'ineffabile) Lacan voleva far fronte all'ineffabile.

Pretendeva di evitare la dimensione magica, non-insegnabile della psicanalisi che alcuni pian piano avevano ridotto a una terapeutica.

Voleva evitare l'ineffabile senza scivolare, però, nel dogma.

Voleva 'formalizzare', 'formalizzare', 'formalizzare'. Solo così il discorso psicanalitico sarebbe stato in grado di essere insegnato.

Allora, con la “formalizzazione” dei 4 discorsi (dell'isterica, del padrone, dell'università e dell'analista) faceva un ultimo tentativo per salvare la psicanalisi dalle sue origini occulte e ipnotiche, ma anche per differenziarla dal sapere universitario.

In questo quadro esplose in lui un vero e proprio desiderio di Oriente. E-rudito in lingua cinese, fu ugualmente affascinato dal Giappone.

Lo aveva attratto la visione idealizzata che ne aveva il grande studioso di Hegel, Alexandre Kojève.

Dunque, Kojève era sedotto dalle cerimonie del thè, dai rituali di squisita gentilezza, dai gesti simbolici d'infinita teatralità. Ai suoi occhi, l'arte giapponese di amare, di morire e di godere raggiungeva la forma più compiuta del nichilismo postmoderno: *“Tutti i giapponesi – sottolineava – sono attualmente*

¹¹ J. Lacan : 8-15 maggio 1968 (discorso tenuto interrompendo il Seminario su *L'Acte Psychanalytique*).

nelle condizioni di vivere in funzione di valori totalmente formalizzati, cioè completamente svuotati di ogni contenuto ‘umano’, nel senso di ‘storico’”¹²

Su questa linea, ma con uno slancio se possibile più estremista, il desiderio con cui Lacan guardava all’Oriente coincideva con una vera e propria ricerca dell’assoluto e nutriva la sua ambizione di andare il più lontano possibile nelle astrazioni della conoscenza.

Intanto, proprio in quegli anni, il maestro francese perdeva con grande dolore un nipotino molto atteso e la figlia maggiore, Caroline, travolta da un incidente di automobile.

Quanto queste morti abbiano esasperato in lui il desiderio di trasmettere l’impossibile ovvero di scrivere, attraverso marchingegni formali sempre più ardui, ciò che alla scrittura e alla parola si sottrae, non sta a me deciderlo.

Tuttavia è certo che – secondo la mia esperienza almeno – l’ultimo apparato teorico che il vecchio maestro si è accanito a mettere in gioco (passando il suo tempo in ossessioni topologiche e matematiche) contagia l’interlocutore di un’impotenza così radicale, di uno scacco così imbarazzante da far intuire quanto fossero energici la sua impotenza e il suo scacco.

Di ciò che non si può dire conviene tacere – sosteneva il logico Wittgenstein. Per Lacan, invece, è sempre di più il contrario: vuole a ogni costo trovare il trucco per significare l’indicibile.

“Sono in ritardo su ogni cosa che devo sviluppare prima di sparire – dichiara a 65 anni, parecchio tempo prima di morire – e questo mi fa male nell’andare avanti”¹³

Ossessionato dalla fretta ma anche dall’utopia di una laicità pura ed epurata dall’ineffabile, Lacan saccheggia la matematica fino a impazzirne.

¹² Cfr. E. Roudinesco: *Jacques lacan. Esquisse ...*, cit. .

¹³ *Ibidem*.

Come trasmettere, dunque, un sapere che ha l'aria di non potersi insegnare?

Tra il 1972 e il 1973, elabora il concetto di matema: si tratta di un neologismo che nomina la scrittura di ciò che non si dice, ma che invece trasmettere si può.

Tuttavia col matema non era possibile raggiungere una formalizzazione integrale: perché anche lì, sempre un resto che sfugge, rimane. Insomma un sapere che si sa all'insaputa di se stessi fa resistenza e si sottrae anche alla matematizzazione.

Del resto già all'inizio degli anni Cinquanta Lacan con Benveniste e Lévi-Strauss aveva cominciato a stabilire dei ponti tra le scienze umane e le matematiche. Aveva creato con loro una sorta di giardino segreto dove giocavano all'infinito con nodi, trecce e cordicelle ... legando e tagliando.

Sulle orme del cosiddetto 'vuoto-mediano' della filosofia cinese provava a indicare un luogo costituente della soggettività.

In altre parole, cercava di definire un luogo che non esiste.

E così man mano – di neologismo in neologismo – si avvia a pensare lo statuto del discorso analitico cercando di passare dal dire al mostrare ... realizzando, in forma di esempi, i semplicissimi e misteriosi nodi borromei.

Un amico matematico un giorno gli dice: *“I nodi rendono pazzi”*, e lui gli risponde: *“Sì”*.

Del resto, va aggiunto che, tanto più sprofondava nel pianeta borromeo, altrettanto riduceva la seduta breve a una non-seduta: sedute di un minuto, fatte di sospiri e di amari malintesi.

Poco per volta, in verità, il grande oratore diventa afasico.

Ricordo che era l'anno 1978 quando sono andata a Parigi per partecipare a un suo seminario: il XXVI - *"La topologie et le temps"*.

Una platea oceanica.

Stipati in un grande anfiteatro, dobbiamo aspettare parecchio tempo prima che un uomo piccolo, di eccentrica eleganza, si materializzi sul palcoscenico e si pianti come un pitone a guardare il pubblico. Parecchi minuti passano così.

Le persone sembrano magnetizzate da questa prima mossa del maestro.

Ma, ancora un po' e arriva la seconda: il piccolo grande uomo si volta verso un'enorme lavagna di carta, già fregiata da segni oscuri ... almeno per me. Il maestro farfuglia, soffia, esala qualche 'bon!', emette qualche tronco ruggito.

Ancora pochi minuti e poi ... la parola al pubblico.

In assetto militare, dalla sala, alcuni analisti di vaglia e di scuola cominciano a snocciolare con piglio sapiente moduli intonacati di teoria lacaniana.

Il patriarca sta lì davanti a noi, muto, perfettamente remoto ... e loro intanto parlano, pronunciando in modo intervallare, come in un tic, sempre lo stesso inciso: *"comme dit Lacan"*, *"comme dit Lacan"*, "come dice Lacan" ... il quale, per l'appunto, non sta dicendo ... niente.

Tentavano, forse, di nascondere così le ombre, la stanchezza e il silenzio di un dilagato crepuscolo?

Inutile che vi dica che tante e poi tante sono le notizie, le riflessioni, le valutazioni che meriterebbe ancora il capitolo Jacques Lacan.

Ma a me sta a cuore tagliare le cose così, piuttosto che proporvi una diligente spiegazione teorica, aforisma per aforisma (tanti se ne conoscono ... e spesso si sono condensati in un gergo).

Lo studio del pensiero vivo di Lacan lo affido al vostro desiderio (se lo avrete) di fondare le premesse esigenti necessarie per studiarlo e per farlo riemergere attraverso l'oblio.

Le nostre schegge, dal mio punto di vista, sono soprattutto degli spazi di resistenza ... di resistenza agli appiattimenti del tempo, al diffuso bisogno di volgarizzazione, alla bramosia di uniformità, di numero e di controllo.

Penso quindi che dedicare un po' dei nostri appuntamenti a un autore e a uno psicanalista così inclassificabile, sia un'occasione per provare le emozioni di spiazzamento, di estraneità e di fatica che ci sono indispensabili a diventare ospitali nei confronti di quanto eccede la routine della nostra macchina pensante, della nostra psicologia omologante.

Questo grande *fool* del teatro teorico e clinico contemporaneo non era lacaniano.

Al suo passaggio non un luogo comune restava al suo posto, non un pregiudizio si consolidava ... eppure lasciava che i suoi amatori progressivamente si militarizzassero nella illogica di ... capire, spiegare, spiegare, capire, fissare formule, riprodursi e mai dimenticare.

IX.

DEL SUICIDIO

10 giugno 2010

Quest'anno, nel corso delle ultime tre schegge, abbiamo affrontato – con linguaggi diversi e diverso stile – un tema inesauribile come quello del suicidio.

E così, poiché si tratta di un tema inesauribile, non penso davvero di chiarire, in questa sede, neppure vagamente la logica, il dispositivo o il senso.

Mi limiterò, invece, a proporvi qualche nota analitica a margine di quanto è stato detto da Bruno Callieri, evocato da Patrizia Zappa Mulas e scritto da Ludovica Ripa di Meana nel suo monologo in versi, cantato da Vittorio Sermonti.

Sappiamo tutti che il suicidio – anche per chi non l'abbia materialmente patito – è perlomeno un pensiero intermittente, un oggetto di desiderio, un fantasma, una paura.

Mentre per quelli fra noi che sono stati attraversati dalla perentorietà di un simile atto (sia da un proprio suicidio tentato che, più inesorabilmente, dal suicidio compiuto da un altro molto prossimo) ... ebbene, per questi, il suicidio si è trasformato in vita mutata ... in metamorfosi di una vita precedente: in una vita interrotta.

Per un analista, nella fattispecie, quello del suicidio è un nodo capitale e ... da più di un punto di vista.

Proverò a declinarne qualcuno.

L'esperienza più rara – anche se inevitabile almeno in alcune singole storie di persone che chiedono un'analisi – è forse quella in cui il paziente ha perduto per suicidio un genitore o qualcun altro di molto vicino.

In genere questa persona non riesce a perdere i suoi connotati di reduce ... nonostante eventualmente la sua vita continui, magari piuttosto bene e con una certa aderenza alla normalità.

Voglio fare un esempio: perciò vi accenno a una mia paziente anoressica il cui padre si è ucciso sparandosi in testa quando lei aveva vent'anni ... dei quali, almeno sei, li aveva già dedicati alle ossessioni del digiuno.

Questa donna – che oggi (buona professionista) appare armonicamente sposata – vive ancora (sotto il manto di un'anoressia cronicizzata) il peso inaccostabile di una colpa inconscia senza rimedio che l'ha fissata, da quel giorno fatale, in un infantilismo asessuato e stucchevole.

Per cui – man mano che invecchia – è destinata a mancare proprio gli appuntamenti della sua necessaria individuazione e del suo desiderio.

Quella testa esplosa del padre (del cui spettacolo sanguinario le è stata, a suo tempo, risparmiata la vista) è per questa donna l'oggetto a cui non pensa mai e di cui mai si deve parlare. Eppure è anche la cosa impossibile (l'unica cosa) attorno alla quale si snoda la sua vita 'armonica' ma soggettivamente esangue.

Edulcorati, fin dalla nascita, gli aspetti tragici dell'esistenza, Melissa non fa che sottoporre l'esperienza a un lifting accomodante e sistematico, perseverando ancora oggi – ormai quarantenne– nella pratica truccata del dimenticatoio.

È perciò che ostacola, con tutte le sue forze di resistenza, il lavoro dell'analisi che tenta invece di ripescare con lei questo pezzo essenziale della sua vita ... perché – scrivendone e riscrivendone il senso – lo possa in gran parte consegnare all'oblio.

Dunque questa è una particolare esperienza del mio lavoro di analista, tuttavia resta il fatto che per lo più (per non dire sempre) una cura analitica fa i conti non solo con il ricorrente desiderio di morire del soggetto, ma anche con i suoi tentativi di farla finita o comunque con l'idea – articolata se non, peggio ancora, sommersa – che quella di darsi la morte sia una via di scampo rispetto al dolore del conflitto o all'angoscia della precarietà.

Tuttavia molte frecce al suo arco ha anche quella pratica sconcertante e, per certi aspetti, petulante che è il suicidio-ricatto, il quale ha tutti i tratti di un suicidio possibile e sempre imminente.

Certo va detto che non è tanto arduo distinguere tra il rischio di un suicidio malinconico, per esempio, e il ricatto (isterico) ... quanto piuttosto lo è non sottovalutare il fatto che – se troppo a lungo frainteso – anche quest'ultimo può passare tragicamente all'atto.

Dunque, dicevo: “se troppo a lungo frainteso”.

Sì perché, quando e se un analista si spaventa delle minacce di autoannientamento che gli infligge reiteratamente un proprio analizzante, si può dire che il fraintendimento è compiuto. Infatti, spesso la pressione suicida non è che una domanda di transfert.

Intendo qualificare così ... una domanda che punta a provocare l'inflazione di un io-terapeutico salvifico, il quale si alimenta sempre di spavento e di colpa. Allora: se l'analista si prodiga, rassicura e raccomanda finisce per venire identificato con quel consolatorio impostore che per il paziente è già un fantasma attraente e mortifero della sua storia ed è proprio per questo che sta lì, in analisi, nella speranza di liberarsene ... smascherandolo.

Dunque, se l'analista perde la sua bussola etica proponendosi come il benevolo servitore di una causa persa, al soggetto non resta che schivare le sue buone intenzioni, annientandolo.

Il che gli può riuscire al meglio ... uccidendo se stesso.

A questo proposito, ricordiamo le parole di Freud: “*L'analisi ci ha spiegato l'enigma del suicidio nel seguente modo: nessuno, forse, troverebbe l'energia psichica necessaria per uccidersi, se innanzitutto in questo modo non uccidesse insieme anche un altro oggetto con il quale si è identificato, e se inoltre così fa-*

cendo non volgesse contro sé medesimo un desiderio di morte che era prima diretto contro un'altra persona”¹.

Ma vi propongo un breve inciso su un presupposto fondamentale della pratica analitica. Perché a un analista è consentito definirsi tale (e di farsi scegliere come tale nel campo della cura) soltanto se tiene ben presente e vivo il particolare posto simbolico che occupa.

Ed è proprio il tema del suicidio a renderne più che mai necessaria una messa a punto.

Dunque: da dove parla, scrive, teorizza e fantastica un analista?

A partire dai propri incontri quotidiani con i suoi pazienti e cioè a partire da un confronto con qualcosa – con un reale – che riconosce (piaccia o no alla sua vanità) di essere incapace a dominare.

Quindi è il caso di ammettere che quello analitico è un sapere che vacilla sempre di fronte alla complessità di ciò che è un soggetto. Del resto, non è altro che questo il sapere grazie al quale vi parlo anch'io questa sera.

Insomma, la peculiarità della posizione etica di uno psicanalista è di fare, appunto, di questa consapevolezza un tratto fondante della sua identità.

Il che lo sollecita a impegnarsi nella cura, pur sapendo di non poter disporre del proprio potere terapeutico.

Tuttavia questo non vuol dire che un analista sia più impotente degli altri ... ma soltanto che – a differenza di altri – affida il suo atto soprattutto al registro dell'impossibilità.

E perciò, nel quadro di questo registro, deve restare ... nonostante le proiezioni di onnipotenza che, di solito, un soggetto – smarrito di senso vitale, angosciato, prossimo alla resa – gli affibbia e poi, deluso e furente, gli sottrae.

Dunque la possibilità del suicidio è fedele compagna di un analista, il cui lavoro si svolge al bordo che per ciascuno separa la vita dalla morte.

¹ S. Freud, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920), in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 156-157.

È infatti molto improbabile che qualcuno si inoltri in un cammino analitico al solo fine di sfiorare questioni superficiali, cioè strettamente vitalistiche e di comportamento.

Lavorare con l'inconscio – torniamo di nuovo un momento a Freud – ci conduce a un'immane scoperta: che: *“l'inconscio di tutti gli esseri umani è pieno di desideri di morte, che talvolta sono anche diretti contro persone peraltro amate”*².

Insomma ... ciascuno va in analisi per fare i conti con la potenza critica dell'atto che lo concerne. E c'è ogni volta da capire se questo atto è un atto mancato o – magari, più tragicamente – un atto riuscito.

Ma – prima di affrontare insieme l'ardua questione relativa al suicidio come atto (mancato o riuscito che sia) vorrei soffermarmi su un aforisma dell'amarezza di Emil Cioran.

Gli scritti di Cioran non passano quasi mai sotto i miei occhi senza che i pensieri che stavo facendo non cambino, almeno un po', di stato.

Dunque, lo scrittore romeno scrive così: *“Vivo solo perché è in mio potere morire quando meglio mi sembrerà: senza l'idea del suicidio, mi sarei ucciso subito”*³.

È evidente che questo aforisma è tutt'altro che uno scherzo intellettuale perché descrive – con la precisione di un lampo – un punto d'approdo, ma anche un inganno tipici del nevrotico moderno.

Divido, quindi, in tre parti questa sentenza e provo a esplorarle una per una.

I. *“è in mio potere morire quando meglio mi sembrerà”*. Frase, questa, specialmente perentoria ... la quale mette subito in evidenza il nostro delirio di padronanza, che trascura il fatto che il potere psichico chiamato in ballo altro non è che un potere supposto. Intendo dire che tra la supposizione di poter

² S. Freud *ibidem*.

³ E. Cioran, *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 1993.

morire a nostra discrezione e il potere reale di darsi la morte quando meglio ci pare c'è uno iato di tale portata da contenere in sé tutta la nostra insufficienza.

E questo salto lo dobbiamo all'inconscio. Perché il soggetto dal proprio inconscio è diviso e lo è anche di fronte all'insopportabilità del dolore. Il soggetto è tagliato dalle incognite del godimento come dalle imperiosità erotiche dell'esistere. Dunque il nostro potere di uscire dall'insopportabilità della vita con l'atto libero e consapevole di una morte volontaria può infrangersi in qualsiasi momento a causa magari di una voluttà masochista o di un'altra qualsiasi formazione dell'inconscio che affondi nell'infinito del nostro essere anche solo una sottile, ma irremovibile, radice.

2. *“Vivo solo per questo”*. Ecco un'altra dichiarazione che fa i conti esclusivamente con le certezze della padronanza dell'io. In realtà penso che neanche lui, Cioran, conosca tutti i motivi per cui vive e per cui si troverà a vivere fino a quasi novant'anni. Non può escludere, infatti, il contributo di quanto non vuole sapere – o non può sapere – nella sua determinazione a essere, nella sua insistenza a esistere.

3. *“senza l'idea del suicidio, mi sarei ucciso subito”*. Questo terzo e ultimo snodo dell'aforisma mi pare invece che metta in gioco non solo la differenza radicale ma addirittura la discrasia essenziale che distingue il volo o il nolo (come direbbe Callieri) dal passaggio all'atto ... da quell'agire inconscio, cioè, dove il soggetto – in una situazione di rottura integrale e di alienazione radicale – si trova a intraprendere un atto che non è simbolizzabile.

Insomma nell'atto suicida può accadere che si verifichi un aumento della difficoltà soggettiva tale da eccedere le risorse del sintomo. Tale cioè che al soggetto non riesca più di sperimentare quelle emozioni che gli consentono di pensare l'impossibile: in altri termini, di pensare il proprio suicidio, di fantasticare la realizzazione della propria morte. Perciò Cioran può scrivere che il pensiero del proprio suicidio (pensiero libero e impossibile sulla propria capacità di darsi la morte), lo ha difeso dal compiere quell'atto realistico (e brutalmente possibile) con cui si abdica dall'infinito e ci si esilia dal simbolico.

Detto tutto questo in veste di preambolo (sia pure davvero incompleto) provo a fare una riflessione che riguardi più direttamente Ofelia e Il marito di Vlasta⁴.

Innanzitutto: c'è da chiedersi se la morte di Ofelia sia un autentico suicidio.

Per quel che mi riguarda, direi senz'altro di sì. Però solo se ammettiamo che la struttura di questo suo atto sia quella di un atto mancato.

Diciamo subito: a differenza di quello del marito di Vlasta che si configura invece come un atto non mancato (o meglio come un atto che è mancato alla mancanza ... diventando così un vero e proprio atto riuscito).

Ma riprendiamo i fili della questione per non perderci in definizioni che possono sembrare astruse.

Come possiamo definire e distinguere un atto mancato da un atto riuscito?

Il primo (l'atto mancato) è un atto attraverso il quale un soggetto sostituisce – suo malgrado – a un progetto o a un'intenzione deliberati un'azione o una condotta totalmente impreviste.

Quindi, nell'atto mancato emerge qualcosa del desiderio inconscio, quel desiderio di cui il soggetto non vuole sapere nulla.

Quanto, invece, all'atto riuscito ci troviamo davanti a un atto in cui il reale del desiderio non ammette contraddizioni e opzioni alternative da parte dell'inconscio.

È proprio questa indisponibilità a essere contraddetto dall'alterità dell'inconscio, che ha spinto Lacan a dire (provocando i soliti trasalimenti) che il suicidio è per definizione il più riuscito degli atti.

Però, torniamo a Ofelia. A Ofelia che è cullata e affogata dall'acqua come una bambola, senza che le si possa verosimilmente attribuire un'intenzione cosciente di darsi la morte.

⁴ L. Ripa di Meana, *Il marito di Vlasta* in *Teodia* – quattro monologhi, Aragno 2002.

Patrizia [Zappa Mulas] ce l'ha raccontata così bene la sua Ofelia probabilmente psicotica che – dopo non aver fatto altro che ubbidire – riesce finalmente a dire, a dire e affabulare la questione chiave del desiderio e dell'amore: qual è? dov'è? chi è?

Solo allora – una volta morto quel suo padre così da poco da non saper far altro che farla da padrone le parole le vengono fuori come coaguli d'insensatezza, come metafore o metonimie del desiderio.

Dunque, proprio quando appare pazza, il suo desiderio di morire che prima (a babbo vivo) l'aveva resa morta, proprio allora quel desiderio comincia a mescolarsi con il desiderio di vivere, di parlare ... persino di giudicare.

Ma è proprio questo il momento in cui può compiersi un atto mancato!

Allora, il problema è: chi ha la meglio?

La parola scomposta ritrovata o la tendenza inconscia all'autoannientamento (che era già così potente quando Ofelia era pronta a rinunciare a tutto senza sapere peraltro che cosa fosse mai questo tutto)?

Quando Ofelia sarà preda di un discorso scheggiato tramite il quale qualcosa della sua verità e del suo desiderio comincerà finalmente a essere, allora e solo allora le sue inclinazioni all'autoannientamento (non scomparse davvero) prenderanno le strade anomale del lapsus oppure dell'incidente casuale lasciando che la sua inconscia verità ritorni ... sotto forma di un letale sgambetto.

Richiamo ancora una volta Freud quando – nella “Psicopatologia della vita quotidiana” – scrive come sia plausibile: *“che accanto al suicidio coscientemente intenzionale esista l'autoannientamento semintenzionale (con intenzione inconscia), che sa abilmente sfruttare una minaccia alla vita mascherandosi come incidente casuale. Non è detto che si tratti di un fenomeno raro. La tendenza all'autoannientamento esiste infatti con una certa intensità in un numero di persone molto maggiore di quelle in cui si realizza; [...] e anche laddove veramente si finisce con l'uccidersi, l'inclinazione al suicidio preesiste-*

va da molto tempo con intensità minore oppure come tendenza inconscia e repressa”⁵.

Io riprenderei, al riguardo, il quadro che di questa fanciulla-oggetto ci ha delineato Patrizia [Zappa Mulas] per dire che la sua inclinazione al suicidio aveva preso a lungo la forma di un ritorno del rimosso nel compromesso. Intendo dire che (quando abbiamo conosciuto Ofelia [cioè all’inizio dell’*Amleto*]) la sua inclinazione al suicidio era lì, ma sotto forma di sintomo: il sintomo di ubbidire senza riserve ... a suo padre e a chiunque. Il sintomo cioè di non difendere il proprio desiderio, di non sapere, di non eccepire, di non capire.

Ecco dov’era la tendenza inconscia e rimossa di Ofelia a togliersi la vita.

L’atto materiale di uccidersi, invece, accadrà sotto forma di atto mancato: allorché la parola trovata – che tenta di ostacolare la pulsione di morte – dopo tutto, non ce la fa e fallisce.

In effetti, un atto mancato è un discorso relativamente ben riuscito, perché la verità del soggetto compare, malgrado i tentativi fatti per sopprimerla.

E la verità di Ofelia è più nel non esserci che nell’esserci.

“Se cercando Ofelia – ci ha detto, appunto, Patrizia Zappa Mulas – non si riesce a trovare un filo conduttore, non vorrà dire che non bisogna cercarlo? Forse Shakespeare voleva raccontare proprio questo – qualcuno che non riesce ad avere una consistenza. Che è assente anche quando c’è”.

Ben diverso il caso di quell’esausto commercialista che arranca per le scale, incantato dai suoi ricordi, vedovo addolorato ma non meno uomo deluso, rivendicativo e arrabbiato.

La perdita dell’amata Vlasta lo fa coincidere integralmente con il niente che è (come ciascuno, del resto) perché di questa perdita dà la colpa all’Altro, a Dio.

⁵ S. Freud, “Psicopatologia della vita quotidiana” (1901), in *Opere*, cit., vol. 4, p. 212.

Allora si arrabbia, lo accusa, lo ridicolizza, lo disintegra. Ed è così che si riduce solo – scalino dopo scalino – sempre più solo ... come radicalmente è solo un io quando si riduce all'io.

Perché questo Dio, questo Altro – questo grande Altro – se perde la barra simbolica del non-senso (diventando pervasivamente la causa e la fine di tutto) non ci fa più da sponda, cioè non scolla più il nostro io dal sé. E questa è una scollatura essenziale, è una condizione necessaria, perché il niente di cui siamo fatti ci possa sorprendentemente sembrare qualcosa.

Diciamo, in altri termini, che il nostro ego, solo se tagliato, funziona da filtro rispetto alla brutale crudeltà del reale. Questo Altro sfuggente che ci abita è produttore d'infinito, di un'incomprensibile infinità, proprio laddove il reale – con la sua cieca irruzione – chiude ... e oltre l'ultima rampa, lascia a disposizione il nulla.

Ecco perché mi sento di sostenere che questo suicidio non è un atto mancato, ma viceversa è un atto riuscito. Un atto cioè (come dicevamo poco fa) in cui il reale del desiderio non ammette contraddizioni né opzioni alternative da parte dell'inconscio.

Il Dio del marito di Vlasta – a mano a mano che si consumano le scale – esaurisce agli occhi di quest'uomo il suo indispensabile nonsenso, non gli funziona più da paradosso, si riduce progressivamente a una proiezione speculare del suo io. Via via l'uomo lo possiede tutto, lo spreme e alla fine lo butta ... e allora si butta.

Nel suo brillante intervento Bruno Callieri ha detto che il sintomo è irripetibile.

Per quel che mi riguarda, mi sentirei di precisare che in ogni sintomo (come tale ripetibile e perciò facilmente classificabile) è invece inclusa spesso fuorviata – l'unicità di ogni singolo che soffre.

Di fronte a questo – insiste Bruno [Callieri] – noi psicologi o psichiatri ci dobbiamo arrestare ... con sgomento, ma anche con il piacere che deriva dalla meraviglia che ci provocano le sorprese di una simile conoscenza.

Badate che questo è un punto capitale del lavoro clinico. Ma non qualsiasi clinico è disposto ad ammetterlo e soprattutto a declinarne – nel corso della sua pratica – le conseguenze, perché di solito sono proprio le generalizzazioni ad aiutare il tecnico e a proteggerlo.

Ebbene questo punto fa sì che non ci sia discorso teorico in grado di circumnavigare in modo, non dico esauriente, ma per lo meno soddisfacente, le straordinarie alternative che le possenti pulsioni alla distruzione mettono in campo da sempre e certo, non meno, nel nostro tempo.

Pochi giorni fa mi è arrivato da parte di alcuni colleghi dell'Università francese Paris-Diderot il seguente bollettino di morte: *“Ogni anno, in Francia, 160.000 persone fanno un tentativo di suicidio e 12.000 ne muoiono.*

È la prima causa di morte dei giovani adulti.(...)

Il suicidio è la seconda causa di morte nelle persone tra i 15 e i 24 anni e la prima nelle persone tra i 25 e i 34 anni (...) I tassi di suicidio sono in costante aumento presso gli adolescenti e i giovani adulti, in particolare di sesso maschile”.

Ecco che, se si tiene conto della premessa appena fatta, i discorsi da articolare sarebbero per lo meno 160.000 quante sono – una per una – le singole storie e soprattutto i singoli fantasmi inconsci che fanno cadere ognuna in quella inconfondibile storia e non in un'altra.

In ciascuna, infatti – ascoltata nel suo dirsi e nel suo farsi, senza pregiudizi di sapere e di dottrina – ci sarà qualcosa di unico e d'inconfondibile a prendere la parola (o magari a non prenderla affatto) dando segno e corpo a un'ignota verità, ovvero a una specifica frattura dell'essere che nulla toglie al risolto etico generale nel quale tanti suicidi s'inscrivono.

Certo oggi si può dire, come non mai, che *chi si ferma è perduto* e che questa superfetazione degli oggetti (che ci abbaglia e stritola) rallenta – o addirittura svuota di senso – i singoli processi di soggettivazione.

A che pro, infatti, fermarsi e pensare ... a che pro farsi ascoltare, se il rischio è quello di perdere la corsa e il produttivo affanno?

L'aspetto bulimico della nostra cultura fagocita ed espelle ... tanto che i giovani sono letteralmente scaricati nel mondo delle scelte e dei valori come puri oggetti di serie ... per un rapido, frastornante consumo.

Ed è così che, di punto in bianco, può capitare che svaniscano come veri e propri stracci di essere.

Ma – intendiamoci – questa è una breve riflessione che (per quel che vale) riguarda eventualmente il numero.

Tuttavia: quanti di noi sono disposti a prendersi la responsabilità soggettiva di questo pensiero inattuale secondo cui, nel cuore del numero, persiste un soggetto ... il quale può persino preferire condannarsi a morte piuttosto che perdersi nell'uniformità?

X.

NOTE E CONTRONOTE

9 dicembre 2010

Allora, vi ricordate?

Eravamo rimasti in attesa di parlare delle due scoperte di Freud che hanno rivoluzionato l'idea di sintomo (fino a quel momento esclusivamente medica).

Tuttavia, proprio da quel punto lasciato in sospeso a oggi, sono entrate in scena almeno tre novità:

1. la proposta di Vittorio Sermonti che suggeriva un diverso dispositivo di scambio tra di noi. Proponeva, insomma, che io ricapitolassi qualche luogo teorico della scheggia precedente per avviare, poi, una conversazione condivisa.
2. una mail che ho ricevuto da parte del mio caro amico Giuseppe Bertolucci (nostro comune amico, scrittore e regista di cinema e di teatro, che da anni partecipa ai seminari).
3. infine, un'autentica sorpresa: l'ultimo rapporto del Censis in data 3 dicembre 2010. Ricordo che il Censis è il Centro Studi Investimenti Sociali, i cui elaborati sulla situazione economica e sociale del paese vengono considerati, da oltre quarant'anni, il più qualificato e completo strumento d'interpretazione della realtà italiana.

Queste tre novità credo proprio che siano in grado d'intrecciarsi virtuosamente nell'elaborazione di questa seconda scheggia. E intanto il messaggio di Giuseppe mi permette sia di ricapitolare che di replicare, conversando con lui.

Quanto al rapporto del CENSIS. È piuttosto sorprendente.

Vi dico solo che rimpiange la scomparsa dell'inconscio.

La scomparsa dell'inconscio dalla vita collettiva e il declino di una società ad alta soggettività (sostituita, pericolosamente, da un esaltato soggettivismo). Infine, ricorda pure che *“TORNARE A DESIDERARE è la virtù civile necessaria per riattivare la dinamica di una società troppo appagata e appiattita”*.

Insomma è un testo che segnala una società in grande crisi ... perché senza legge, senza sogni e senza desideri.

Ora l'uscita di un documento come questo (da parte di persone rilevanti tra quelle che amministrano la cosa politica del nostro paese) sembra legittimare in modo davvero inaspettato la nostra urgenza di chiarire questi temi.

Perciò mi capiterà di citarlo nella conversazione a cui Giuseppe Bertolucci dà il via con le sue note amabilmente critiche.

Allora, cominciamo dal suo messaggio: *[...] proprio leggendo la tua scheggia e imbattendomi in una serie di difficoltà (che ho evidenziato in giallo sul testo che ti rimando in allegato), pur non essendo del tutto digiuno del tuo 'lessico teorico', mi è venuto di porti una questione di metodo: non credi che forse – proprio partendo dalla eterogeneità e dalla diversa competenza dei partecipanti al seminario, alle quali accenni anche nel testo – potresti (dovresti?) provare a cercare, là dove possibile, una semplificazione (no, non sto bestemmiando), semplicemente sciogliendo alcuni passaggi di pensiero (e di linguaggio) un po' troppo condensati e un po' troppo allusivi a un sapere non così diffuso e scontato?*

Prendila come una nota di regia, non come un'obiezione [...]”.

Una vera occasione questa per soffermarmi su questioni di metodo e di merito che non solo colgono nel segno del mio procedere concettuale, ma anche – ne sono certa – in quello di analoghe perplessità diffuse tra gli altri amici partecipanti.

Dunque, mi lascio condurre dalla tua nota di regia – Giuseppe – e leggo dal mio testo: *“Possiamo aggiungere che ciascuno cerca d'inventare il modo in cui collocarsi in un mondo, nel quale – oggi specialmente – non può contare su [e da qui cominci a evidenziare in giallo] nessun vero Terzo che funzioni da i-*

deale, da limite, da rappresentazione simbolica della mancanza: mancanza di un oggetto che colmi, non meno che mancanza di un soggetto compiuto, riscito.

Allora non resta a ciascuno che inventare un'alterità da condividere e a volte da sovvertire con qualcun altro”.

Sono d'accordo, quel che dico risulta – magari per come lo dico – ancora troppo oscuro.

Anche se, come Giuseppe sa bene, una certa oscurità è nelle cose tanto che il tentativo di illuminarle non sempre fa gioco alle complesse e contraddittorie esigenze, poste proprio dal desiderio di capire.

Perché – giusto a proposito del Terzo in questione, che (sottolineavo) oggi è dolorosamente escluso – il processo di conoscenza non si giova soltanto di nozioni nitide, appaganti e ragionevolmente coerenti.

Questo tipo di nozioni, infatti, tende a istituire un sistema di comunicazione fondamentalmente duale o binario ... che comporta per lo più una perdita importante.

La perdita delle allusioni, per esempio, oppure degli affanni scrittori, delle ambiguità del pensiero, dell'inquietudine critica, dell'incompiutezza e quindi delle precipitazioni teoriche di chi, parlando, dimostra di errare anche perché non ha smesso di desiderare.

Tengo a questa premessa non solo per sollevare qualche questione di stile, ma soprattutto per segnalare come un metodo– che non miri a imporre un sapere o a convincere l'interlocutore avendo la meglio su di lui debba consentire agli agguati dell'inconscio (sia di chi parla che di chi ascolta) di sottoporre a torsione i concetti più ardui o imbarazzanti ... magari rinunciando a semplificarli troppo in modo che mantengano quell'aura di non detto che li lascia accesi e, soprattutto, in debito di ulteriorità.

Ma questo appunto di stile non toglie che forse, invece, ho corso il rischio – facendo comparire un po’ di punto in bianco il concetto di TERZO assente – di averlo dato per scontato.

Mentre un concetto non dovrebbe mai risultare scontato ... e prima di tutto, non lo dovrebbe, per chi lo enuncia. Infatti, quando e se, è scontato per chi lo enuncia (tanto da spingerlo ad ammiccare verso competenze condivise o, peggio, complici) ciò che si verifica è un triste spaccio ... E cioè lo spaccio di un pensiero spento, per lo più di un pensiero morto.

Quindi – grazie Giuseppe! – è un’occasione, per tutti noi, quella di declinare diversamente questo che, del resto, non è soltanto un concetto ma piuttosto un’esperienza capillare che riguarda ciascuno di noi, uno per uno.

D’altro canto, la prima questione messa in evidenza da Bertolucci in realtà ne include anche una seconda e poi una terza: sottolineate – qua e là – dalle sue note di regia.

Le accumulo tutte e tre, perché sono tutt’altro che disgiunte e ci consentono la ripresa di alcuni temi comparsi nella prima scheggia.

Dunque, leggo da ciò che ho detto la volta scorsa: *“Sembra però che [l’appello del sintomo] tenda a essere disatteso e, del resto, dal soggetto stesso malinteso* – a questo punto parte un’altra sottolineatura di Giuseppe – *Il che succede perché il soggetto si trova, per penuria di simbolico, slegato dall’altro della legge ... mentre, per eccesso di immaginario, vive incollato a quel gioco di specchi che – in nome di una coazione all’uniformità – gli intima sia ‘COM’È’ sia ‘CHI È’*”.

E ancora, un’altra questione evidenziata dal nostro regista suona nel mio testo così: *“l’io è detronizzato dal simbolico e [che] perciò il soggetto è tendenzialmente destinato a un orizzonte infinito”*.

Allora: il Terzo, il simbolico, lo specchio, la mancanza ... e le loro conseguenze.

Non ci resta che vedere insieme di che cosa si tratta.

Intanto è evidente che, se noto la crisi della funzione del Terzo nella nostra attuale civiltà e cultura di massa, implicitamente segnalo che viceversa incombono i sistemi duali.

Mi riferisco, in un certo senso, all'egemonia di autentici duopoli (tendenzialmente impenetrabili alla dissonanza o all'interferenza di impreviste triangolazioni simboliche).

Insomma: di che cosa stiamo parlando?

Beh, avete presente quando dissertiamo di perdita degli ideali o ci lamentiamo di una caduta della spiritualità?

Avete notato come nel nostro tempo si tenda a rispondere a questo vuoto con forme di fondamentalismo ... che sono, in altri termini, chiusure settarie dove, per esempio, accade che piccoli capi cerchino di abbagliare i pensieri e di condizionare le condotte degli altri?

Vi è capitato di constatare come il nostro mondo, per sopperire a questa assenza di ideali, cerchi con affanno partiti, associazioni e strutture che hanno una chiusura a specchio: come dire una forte identificazione tra i soci che escluda ogni forma di dissenso e di spirito critico?

Secondo il dettato esplicito che o ci si assomiglia o ci si spavola.

Non vi è mai successo di pensare che tutta questa mania di identità e di simmetria sia dovuta, non poco, a un difetto sostanziale di trascendenza?

Avete presente come la variante tecnologica e informatica della scienza proponga sul mercato l'acquisto di una serie di oggetti, presunti capaci di *guarire* il soggetto dalla propria insufficienza?

Non vi pare che questa pulsione alla sazietà e all'abuso di feticci usa-e-getta abbia configurato un nuovo tipo di legame sociale nel quale il desiderio si annulla sul bisogno?

E non vi sembra che sia comparso un nuovo tipo di necessità, addirittura una sconosciuta impellenza?

Il bisogno di possedere degli oggetti di cui non si sente la mancanza, ma soltanto – perentoria – l’urgenza.

Ecco che a questo proposito, e su questa strada, troviamo il testo del Censis: *“Gli italiani non sanno più desiderare. [...] Due esempi per tutti: bambini obbligati a godere giocattoli mai chiesti e adulti coatti, più che desideranti, al sesto tipo di telefono cellulare [...] Forse aveva ragione chi profetizzava che il capitalismo avrebbe trionfato con la strategia del rinforzo continuato dell’offerta, strumento invincibile nel non dare spazio ai desideri”*.

Allora – ho pensato – se in mezzo alle statistiche del Censis si legge così ... forse non siamo una *vox clamantis in deserto*. Chissà.

Avete notato quel vagare dei giovani alla ricerca stordita di un luogo simbolico che funzioni loro da limite, da argine, in un tempo in cui tutto sembra possibile: fare e non fare, essere sé e, al tempo stesso, simularsi come altro da sé, impadronirsi di un altro ma eventualmente, intanto, spossessarsi di sé.

E poi: informarsi, possedere, spiare, ingozzare, restringere, arraffare, sprecare, investire, imprecare.

A questo proposito vale ricordare che Freud iscrive il difetto di essere come una perdita incurabile con la quale cominciare a fare fin dall’inizio della vita i conti simbolici (per esempio: perdendo in onnipotenza e guadagnando in sogni).

Adesso invece questa civiltà propone, impone, già ai bambini, che l’oggetto di consumo complementi la loro zeppa soggettività.

Ora se un oggetto fabbricato viene (non appena apriamo gli occhi) utilizzato per completarci come soggetti ... cominciamo subito, fin da bambini, a diventare a nostra volta degli oggetti ... e poi magari si continua così diventando dei vecchi-oggetto.

Vi succede di riflettere sull’angoscia che proviamo al solo pensiero di lasciare le nostre coazioni quotidiane, i nostri impegni-tappo?

Li chiamo così perché troppo spesso non sono desideri ma piuttosto bisogni d'oggetto, fame di cose: nell'insieme, delle zeppe piantate nel buco di qualsiasi ulteriorità.

Vi capita di notare quei figli che restano prigionieri della protezione di una madre totale, di una madre amica, cosiddetta alla pari (ma in verità in modo impari immolata a una causa che nessuno le ha chiesto di sposare).

Quei figli prigionieri del tranello di un pensiero accomodante, acritico, tutto proteso a risparmiare dolore o disagio a un figlio o a una figlia ... purché perdano così il diritto a essere altro, purché non acquisiscano mai la responsabilità di essere diventati incomprensibili, irraggiungibili?

E se questo avviene sotto l'egida del padre?

Non si tratta di un analogo esercizio di pensiero unico oppure di un'altrettanta prassi totalitaria di fare o di realizzare il meglio con la minore spesa simbolica? ... Che è come dire, per esempio: non deludere mai il padre ideale.

Avete presente, insomma, il nostro tempo ... un tempo nel quale ogni legame tende ad appiccicare le parti in gioco con il collante dei protocolli, delle prescrizioni, del 'come si fa' e del 'come non si fa'?

Coppie che mirano soltanto a ottimizzare, a concretizzare, a prevalere, ad azzeccare?

Refrattarie a ogni forma di sorpresa, di spiazzamento, d'imprevisto o di enigma ... sono duetti blindati contro ogni forma di immaterialità, di trascendenza o, appunto, di triadicità.

Avete notato, e magari sofferto, la penetrazione del lessico scientifico nella lingua comune (l'estrapolazione, dall'alveo della tecnica, di parole come: DNA, interazione, chimica dei corpi, sinergia tra persone, ecc. ecc.)?

Parole con cui ci immaginiamo macchine tra macchine: sinergici, chimici, interattivi, genetici.

Però, siccome è proprio sulla questione del linguaggio che Giuseppe [Bertolucci] constata un'altra mia oscurità rileggo il mio testo con l'evidenza della sua sottolineatura: *“Siamo – come mi pare – in un tempo di mortificazione del linguaggio, di noia, di bestemmia, che SEPARA IL LINGUAGGIO SOGGETTIVO DALL'ORDINE GIURIDICO che lo concerne?”*

Bene. Provo a rispondere continuando a seminare interrogativi.

Avete notato come sono andati perduti gli appellativi di 'padre' e di 'madre' a vantaggio di quelli di 'funzione genitoriale' o di 'genitorialità'?

Oppure i nomi di 'cieco', di 'sordo' (eccetera) con l'eufemismo globale di 'portatore di handicap' o di 'diversamente abile'?

Il femminile, la donna, sloganizzati nel *fattore D* (per risparmiare fonemi, significanti, alterità)? E poi la parola d'uso costante 'utenti' per raffreddare il contatto, l'avventura tra persone.

Insomma pare proprio che ci si arrampichi sugli specchi per far fuori l'inconscio!

E su questa linea, allora mi chiedo (tentando così di dar conto dell'enigmaticità della mia frase della volta scorsa):

che cosa ne è dello *ius dictionis* – che propongo come elaborazione soggettiva della *iuris dictionem* (ovvero giurisdizione) che, della legge parla, ma non sempre viene parlata dalla legge?

Che cosa ne è – dicevo – di quello *ius dictionis* che regola nel soggetto la LEGGE DEL DIRE?

Perché una legge del dire esiste e (Freud ce lo insegna nel corso della sua intera opera) è una legge, regolata nell'inconscio, dal desiderio.

Questa legge non segue precetti di comportamento, metodi di comunicazione al bersaglio ... non è disposta a pagare con l'imprecisione e la volgarità la soddisfazione pulsionale del tutto e subito: così come viene, smodato, incontenente e diretto alla meta.

Insomma: il soggetto dell'inconscio crea formazioni, spesso misteriose, ancora più spesso insidiose, ma sempre figlie della legge del desiderio (cioè di un *ius dictionis* desiderante ... non di un dire sregolato, pulsionale e arrogante).

Perché (vedete) quando riusciamo a parlare rendendo onore al soggetto giuridico che ci abita, per lo più facciamo centro sulla questione scelta ... e lo facciamo in un modo speciale, tanto da restare noi stessi sorpresi e magari da sorprendere.

Ora, se (come stavamo dicendo) i lemmi della scienza invadono il linguaggio comune vuol dire che i concetti rappresentati da quei lemmi invadono i rapporti tra le persone, colonizzando la loro psicologia.

Il nuovo individuo, quindi, finisce per aspirare a comportarsi secondo le leggi che determinano gli elementi della chimica, le particelle della fisica, i principi della meccanica.

Queste, però, sono leggi causali e predittive, sono prive di libertà ... prive cioè di quella libertà flessibile e trasformativa dovuta all'irruzione di un'improvvisata, di un incalcolato accidente.

[Per inciso ci tengo a sottolineare che – secondo la scienza dell'inconscio – si può parlare di libertà solo quando il soggetto è disposto ad accogliere le conseguenze di una sua qualche verità che – magari è sommersa – ma non è né spenta né esaurita].

Avete presente il monopolio di *facebook* che schiaccia il soggetto sul suo ruolo di 'utente'? Di *Utente*, ossia di 'utilizzatore vantaggioso', fruitore, profitatore: in altri termini individuo capace d'incontrare – senza dover fare i conti con la legge simbolica del desiderio o della predilezione – qualunque altro 'utente' ... purché sia possibile farlo sparire (quando non serve più) in qualsiasi momento ... con un click e via.

E del resto i videogiochi – che fin dalla più tenera età inducono i nuovi nati alla pratica virtuale ed eccitante di una sovrappotenza – che spazio possono mai dare alla funzione del limite ... per esempio alla funzione del padre?

Intendo il padre dell'impossibile: cioè il padre che interdice l'orgia pulsionale per rilanciare la legge del desiderio.

Possiamo allora verosimilmente sostenere che così sia nato un nuovo legame sociale?

Che si stia facendo strada *una nuova economia psichica*, fondata su rapporti che sono connessioni, contatti virtuali, i quali per un attimo sono tutto e un momento dopo sono nulla?

Beh avete mai pensato quanto ci può mancare una dimensione altra, ulteriore, eccentrica che scoli ogni singolo io dal suo riflesso identico (rispetto al quale il soggetto è insieme burattinaio e burattino)?

Che lo dissaldi dalla sua ridicola megalomania, che non lascia spazio a nessuna legge in grado di distinguere, di separare, di scegliere, di estraniare ma consente soltanto il trionfo di complicità, virtualità e uniformità.

D'altronde quanto può mancare a ogni singolo – travolto nel vortice del tutto e subito – la mancanza di ciò che è lento, invisibile, improduttivo, lacunario, sprotocollato, sorprendente e straniero?

Ma allora ecco, amici cari e caro Giuseppe, che cosa volevo intendere con quell'assenza di un *Terzo* che funzioni da limite e da rappresentazione simbolica della mancanza.

Sì, della mancanza ... Ovvero della mancanza come *mancanza-a-essere?*

Così la chiamava Lacan, con una terminologia accettabile forse negli anni Sessanta, ma oggi davvero inverosimile da mandar giù.

Perché tale concetto di mancanza-a-essere indica tra l'altro quel processo di destituzione soggettiva che [tanto per ripetermi, citando il vecchio Freud] fa sì che l'io non sia mai padrone in casa propria.

Ora una simile tesi oggi è praticamente intollerabile.

Innanzitutto perché abbiamo recuperato ed esaltato le difese scioviniste dell'io.

Sicché oggi l'io fa la voce grossa per dimostrare di essere padrone e signore della casa sua.

Così si sono esacerbate le paure verso ogni discorso altro, non adattabile, ospite e sconveniente ... come potrebbe essere quello di un *Fool* (di una creatura dalla parola imprevista, dissonante, irritante, tagliente: un essere, insieme, autorevole e leggero).

Il *Fool* insomma abita il Regno, cercando di far capire al re che, del regno, è schiavo ... non soltanto padrone.

Ed è perciò – Giuseppe caro – che sentivo la necessità di ricordare che il soggetto non si può dare mai per riuscito, per intero, per compiuto.

La volta scorsa usavo queste parole per dire che il soggetto è sempre un po' ... un atto mancato.

Tuttavia, se il cosiddetto Terzo vacilla o addirittura è assente: se non c'è più autorevolezza, alterità, inconscio, legge del limite, asimmetria ... allora il soggetto dedica la sua vita, il suo potere, il suo suicidio a incarnare – per antonomasia – l'atto riuscito.

Ecco: per ora è questa la mia replica alle tue note preziose, Giuseppe.

Tuttavia, prima di concludere, desidero leggervi un breve stralcio dal sorprendente rapporto annuale del Censis: *“Abbiamo un bisogno assoluto di rilanciare la legge, ridare senso allo Stato, alla figura paterna, alla dimensione sociale del peccato, ma anche di ridare fiato al desiderio. Solo il desiderio ti fa ripartire da te stesso, altrimenti si cade nel narcisismo. Il desiderio può in qualche modo ricomporre un'unità di noi stessi. Ma per desiderare bisogna pensare, IL DESIDERIO NASCE DALLA SOLITUDINE DELLA MANCANZA. Mentre la mia generazione ha molto giocato sul riarmo morale, qui bisogna puntare sul riarmo mentale”*. Parole di Giuseppe De Rita (presidente del CENSIS).

Nel prossimo futuro, cioè per le prossime schegge, terrò sempre presenti i suggerimenti della regia di Bertolucci: perché dimostrano una volta di più co-

me sia eversivo mettere il proprio linguaggio disciplinario al vaglio di un ascoltato profano che – quando è anche generoso – può provocare non solo degli approfondimenti, ma addirittura dei ritrovamenti.

Bibliografia di Gabriella Ripa di Meana

Figure della leggerezza - Anoressia Bulimia Psicanalisi, Astrolabio, Roma 1995 (edizione inglese: Jessica Kingsley Publ., London 1998).

La morale dell'altro - Scritti sull'inconscio dal Decalogo di Kieslowski, Liberal Libri, Firenze 1998 (disponibile in due differenti edizioni PDF [2007 e 2009] a questa pagina: <http://www.salusaccessibile.it/DecalogoI.htm>).

Modernità dell'inconscio - Peso del corpo analisi dell'anima, Astrolabio, Roma 2001.

Frammenti per una teoria dell'inconscio, Biblink editori, 2006 (<http://www.biblink.it/catalogo/catframe/catpsicoI.htm>).

Il sogno e l'errore, Astrolabio Ubaldini, Roma 2008 (il primo capitolo, "Male detti mali" è disponibile in edizione PDF a questa pagina: <http://www.lacan-con-freud.it/GRM.html>).

Foollear, Bulzoni, Piccola biblioteca shakespeariana, Roma 2009.

Dialogo immaginario con Jacques Lacan, Nottetempo, Roma 2010.

Lacune, Nottetempo, Roma 2012.