

Moreno Manghi

Il residuo insoluto



www.lacan-con-freud.it

*Si dovrebbe capire che le cose
sono senza speranza, e tuttavia
essere decisi a cambiarle.*

F. S. Fitzgerald *The crack-up*

Indice

Premessa	4
<i>Forever young</i>	5
Aver cura della propria malattia	8
Un risveglio tra le macerie	11
<i>Brevi manu</i>	14
I cavoli a merenda (toast per Sergio Contardi)	15

Premessa

Durante il mese di agosto ho scritto questi brevi testi, nessuno dei quali doveva superare le tre pagine. Ho intravisto un possibile filo che li collegava e ho scelto come titolo generale *Il residuo insoluto*.

A un *ungelösten Rest* Freud imputa la causa del fallimento dell'analisi del piccolo Hans (*Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 376). Il permanere di un residuo insoluto, dice Freud, è la presa d'atto che l'analisi, per quanto riuscita terapeuticamente, non è stata altro che un *pädagogische Experiment* (*ibid.*). Chi o cosa può mai essere questo residuo insoluto se non il soggetto stesso, che, come Hans ormai adulto, «non *ha* dimenticato, si è dimenticato»?

m. m.

settembre 2022

Forever young

a Calabrò

*May God bless and keep you always
May your wishes all come true.*

Bob Dylan

Quanti necrologi dovrò ancora sopportare? Quanti figli, mogli, professioni, impegni, quanto della vostra vita *post-* dovrò tollerare? Sei tu, Enzo, l'ultimo? Come faccio anche solo a immaginare che, *dopo*, tu abbia avuto una qualsiasi vita che offende i miei vent'anni? Non essere diventati: questo solo io volevo. Questa è la nostra Colpa: *essere diventati*.

Quanti, oggi, ricordano quella generazione, per lo più studenti universitari intorno ai vent'anni, che diedero vita al cosiddetto "Movimento del '77", nato e bruciato nel volgere di una breve stagione? Al contrario del '68, non è passato ai fasti o nefasti della Storia, risucchiato dallo sfondo da cui ebbe origine: quel decennio 1970 dove la frattura fra lo Stato e una parte della società civile – esigua ma non irrilevante – spinse alcune fazioni a passare alla lotta armata. I giovani di quella generazione vissero in una tempeste economica, politica e culturale in cui presero brutalmente consapevolezza di essere completamente sradicati dal passato, e al tempo stesso privati di qualsiasi prospettiva di un futuro. «Non abbiamo né passato né futuro. La Storia ci uccide» era scritto sui muri dell'Università di Roma.

Il Movimento del '77 è ancora un oggetto misterioso e sfuggente, un passaggio che non ha trovato una collocazione definitiva nella nostra storia recente, e di cui solo negli ultimi anni la storiografia (e l'editoria) si è cominciata a occupare.

Eppure, basta scorrere le cronache per rendersi conto che, a partire dalla cacciata dell'allora segretario della CGIL Lama dall'Università La Sapienza di Roma a opera degli "Indiani metropolitani" (17 febbraio), decretò la rottura irreversibile del PCI con il mondo dei giovani che stava alla sua sinistra, annunciò il fallimento del Compromesso storico con il rifiuto della politica dell'austerità e dei sacrifici, e più in generale la fine della Repubblica dei partiti. Ma fu anche uno dei primi recettori della "svolta postfordista" del nuovo capitalismo e delle dottrine neoliberaliste, con la liquidazione del lavoro salariato e della lotta di classe, la conversione dei ceti sociali in una massa "mobile" di utenti-consumatori indebitati a vita, la distruzione delle ideologie e della "partitocrazia", la messa in saldo delle grandi utopie rivoluzionarie che davano per lo meno l'illusione di voler "cambiare questa società di merda".

Paradosso vuole che gran parte delle speranze, delle ironiche utopie che il Movimento del '77 propose creativamente come atto politico di affermazione di un nuovo soggetto sociale “trasversale” – l’asta per la “svendita del ‘68” (a prezzi di fallimento), il ripudio del lavoro, smascherato come la morale del potere¹, il rifiuto di fare i sacrifici che dovevano pagare il prezzo delle crisi economiche, la critica dell’“ascetismo rosso” come santificazione della miseria, la radicale insofferenza verso gli stereotipi della politica (“sì alle emozioni, no alle mozioni”), l’irrisione della soddisfazione dei bisogni e dei servizi di “prima necessità” (il cosiddetto “paniere”) in cambio del godimento immediato dei beni di lusso (“diritto al caviale per tutti”, “diritto a dormire fino a mezzogiorno”), l’apologia del consumismo sfrenato come comunismo realizzato qui e ora, l’ironica istigazione a delinquere (“il delitto paga”), ecc. – sia stato proprio il nuovo “capitalismo culturale” a realizzarle pienamente su scala globale. Basterebbe citare uno degli slogan memorabili di Radio Alice: “Notizie false che producono eventi veri”, ciò che oggi chiamiamo *fake news*.

Una beffa degna di un Anticristo che fiutando l’inarrestabile voglia di cambiamento dei tempi nuovi, si è detto: “I bisogni e il lavoro come mezzo per soddisfarli non rendono più. Adesso vanno di moda i desideri e il tempo libero (per gli acquisti). Ebbene, liberiamoli dal lavoro e diamo loro tutto ciò che vogliono: che godano a più non posso – a prezzi sostenibili beninteso (il Movimento avrebbe detto: a prezzi politici), e preferibilmente a piccole rate, meglio con un bel mutuo della durata di una vita”. Chiedete e vi sarà dato: caviale e champagne per tutti, come *desiderate*.

Così, in pochi mesi si è passati dalla “febbre del ‘77” (titolo di uno speciale a puntate tuttora disponibile su Rai Play) alla “febbre del sabato sera”, “da Toni Negri a Tony Manero”².

Nel momento in cui scrivo (settembre 2022) si celebrano i 45 anni esatti della fine di quel Movimento, sintomo terminale della storia della “Prima repubblica”, ma anche spettro postumo che mi desta la stessa “ebeatitudine” dei risorti della carne negli affreschi orvietani di Signorelli. Attoniti e spaesati, forse seccati per essere stati bruscamente strappati alle loro dimore d’oblio, maldisposti ad affrontare un Giudizio, i Risvegliati sembrano dire: - Non si poteva rinviare ancora di qualche millennio?

Così, il *ricordo* del '77 è inseparabile dalle lacrime facili di un Boccalone³, dall’agiografia, dal mito romantico che «ci abbiamo provato»⁴. Allora come ora «avevamo gli

¹ «Rispetto [...] a ciò che si riferisce al desiderio [...] la posizione del potere, quale che sia, in ogni circostanza, in ogni incidenza, storica e non, è sempre la stessa. Qual è il proclama di Alessandro all’arrivo a Persepoli come pure di Hitler all’arrivo a Parigi? Il preambolo importa poco – Sono venuto a liberarvi da questo o da quello. L’essenziale è questo – Continuate a lavorare. Il lavoro non si fermi – Che vuol dire – Beninteso questa non è in alcun modo un’occasione per manifestare il minimo desiderio. La morale del potere, del servizio dei beni, è – per i desideri, ripassate. Che aspettino». J. Lacan, il seminario, libro VII, *L’etica della psicanalisi* (1959-1960), Einaudi, Torino 1994, pp. 395-396.

² I “giochi del significante”, come la scomposizione delle parole (del tipo “libera/mente”, “s/familiarizzato”, “s/coppiato”, “a/traverso”, “Lama non l’ama nessuno”, ecc.), che irrompono per la prima volta in modo massiccio negli slogan del Movimento, sono diventati quasi tutti un pilastro del linguaggio pubblicitario. Lo stesso vale per il significante “gestione/autogestione” (“La vita è mia e la gestisco io”, ecc.) che da proclama della libertà è diventato emblema del discorso del padrone.

³ Enrico Palandri, *Boccalone. Storia vera piena di bugie*, Bompiani, Milano 2000.

⁴ Tano D’amico, Nanni Balestrini, *Ci abbiamo provato. Parole e immagini del Settantasette*, Bompiani, Milano 2017.

occhi troppo pieni di lacrime per poter vedere». *Noi*, i sopravvissuti della “generazione perduta”, abbiamo perso *là* quella giovinezza di cui la memorialistica del ’77 è la tomba inquieta, se non inquietante⁵. Come nell’ultimo racconto di Pirandello, *Il chiodo*, non facciamo che ritornare sul sepolcro della bambina dai «cappellucci rossi, col suo vestitino pervinca», che continuerà ad avere per sempre *quella* età: si è conservata intatta nella sua bellezza, con la promessa, atroce, di infinite possibilità di vita tutte stroncate sul nascere. Chiedo che nessuna ricostruzione storica “obiettiva e imparziale” potrà mai svellere.

Al di là del clamore della lotta, della favolosa scoperta di un nuovo modo di stare insieme, della “Festa continua”, degli “zingari felici”, dei “riprendiamoci la vita”, della grande sagra dei *cioè*, alla fine la cifra intima e personale del ’77 – che accompagna da 45 anni “i ragazzi che volevano fare la rivoluzione”⁶ – sembra essere precipitata nel resto insoluto di una indecifrabile Colpa, mitigata in parte dalle sentenze di condanna. Nonostante i pregevoli tentativi, essa impedirà sempre la pretesa del discorso universitario di separare nettamente la memorialistica dalla storiografia, la cronaca dalla storia⁷.

Per l’opinione pubblica, l’etichetta “anni di piombo” bastò per liquidare il ’77 come l’anno in cui culminava «l’*escalation* della violenza che era cominciata nel ’68»⁸, cliché che nella memorialistica reazionaria termina quasi sempre con un: “Eravamo stanchi” che assume proporzioni nazionali: “L’*Italia* era stanca”.

Con questa affermazione aveva inizio, dopo la stagione degli “anni di piombo” quella, ben più micidiale, del *riflusso* che «traghetto l’Italia spossata di fine 1970» alla più confortevole e riposata “Italietta” del decennio 1980⁹.

⁵ Victor Matteucci, *Il delitto Alinovi e il caso Ciancabilla. Una tormentata e oscura vicenda processuale degli “anni di piombo”*, Armando, Roma 2021.

⁶ Aldo Cazzullo, *I ragazzi che volevano fare la rivoluzione, 1968-1978: storia di Lotta Continua*, Mondadori, Milano 2021. *Ipse dixit*: «Fare la rivoluzione [...] significa [...] tornare al punto di partenza. Anche perché vi rendete conto che è dimostrato storicamente: non c’è discorso del padrone più dannato che là dove si è fatta la rivoluzione, lo vogliate o no». J. Lacan, *Lacan in Italia (1953-1978)*, a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978, p. 195.

⁷ Cfr. Monica Giuffrè, Simone Neri Serneri (a cura di), *Il movimento del Settantasette. Radici, snodi, luoghi*, Viella, Roma 2019. Il libro, oltre a proporre una raccolta di saggi pregevoli, contiene una notevole bibliografia.

Sempre in ambito storiografico, un altro eccellente libro è quello di Luca Falciola, *Il movimento del 1977 in Italia*, Carrocci, Roma 2016.

⁸ «Facce da criminali, facce da delinquenti è questo il movimento degli studenti».

⁹ Paolo Morando, *Dancing Days: 1978-1979. I due anni che hanno cambiato l’Italia*, Laterza, Bari 2020.

Aver cura della propria malattia

L'editoriale della *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n. 17 (datato 1978), dedicato a "L'idée de guérison", è intitolato *Un'idea incurabile*¹. Termina ironicamente con questa frase: «Si guarisce da tante cose più facilmente che dall'idea di guarigione». Ma non si riferisce in particolare alla medicina, che oggi è ben lontana dal delimitarne il campo: è tutta la società a essere interessata dalla cura e dalla guarigione. Per esempio, dopo il biennio appena trascorso difficilmente si dubiterà che «l'immunologia sia diventata la scienza pilota della politica» (ivi). A dirlo non è Michel Foucault ma uno psicanalista "di chiara fama": Jean-Bertrand Pontalis, autore dell'editoriale menzionato nonché direttore della NRP.

Lo psicanalista non può disinteressarsi ai significanti-padroni che comandano le relazioni tra i soggetti e ne determinano le enunciazioni. Se le nozioni di cura e di guarigione fino all'inizio degli anni Settanta potevano ancora, almeno in parte, essere circoscritte al tradizionale rapporto medico-paziente, dopo l'avvento dei "sistemi biomedici" della medicina contemporanea hanno assunto la funzione di controllo politico delle popolazioni (inversamente, sottrarsi al controllo della biomedicina, all'inclusione nelle sue statistiche, cercare di sopportare la malattia come ciò che fa parte del nostro destino, pretendere di morire nel proprio letto, sono atti che da personali sono diventati, *nostro malgrado*, atti politici sovversivi, proibiti dalla legge²).

Con quali effetti riguardo alla psicanalisi? Per esempio, che l'analisi dei sintomi non basta se non viene messa in tensione con l'ideologia che li organizza e li legittima, fissando dei modelli di identificazione³.

Mi chiedo allora: è ammissibile (oggi come ieri, ma oggi più che mai) un analista completamente integrato nel discorso comune, un analista che ignori il (o peggio: ignaro del) contesto sociale che determina le condizioni di legittimità – e dunque di possibilità – del suo atto?

Proprio perché non possiamo esimerci dal considerare la stretta relazione tra l'atto analitico e gli apparati del potere (a cominciare dalle istituzioni psicanalitiche⁴), dobbiamo sempre tener presente l'alternativa preannunciata da Bion: «Questo è il possibile

¹ J. - B. Pontalis, *Une idée incurable*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", n. 17, primavera 1978, Gallimard, Parigi, pp. 5-12 (tutti i passi citati sono di mia traduzione).

² Il motto che ha caratterizzato il "Movimento del '77" era: «Il personale è politico». A quei tempi non potevamo immaginare fino a che punto anticipasse quello che è poi divenuto il Programma implacabile del nuovo capitalismo, che allora batteva alle porte.

³ Lo aveva già notato Ferenczi: «Non c'è analisi dei sintomi che si possa considerare terminata, se essa non è anche, contemporaneamente o successivamente, una completa analisi del carattere. Insistiamo su questo punto perché nella pratica si possono guarire con l'analisi molti sintomi senza tuttavia operare mutamenti radicali». Sandor Ferenczi, *Il problema del termine dell'analisi*, in *Fondamenti di psicoanalisi*, volume III, Ulteriori contributi (1908-1933), a cura di Glauco Carloni e Egon Molinari, Guaraldi, Rimini 1974, pp. 293-303.

⁴ Otto Rank, solo per fare un esempio eminente, sperimentò in prima persona che le sue *idee teoriche*, in presunta dissidenza con le *zentralen Thesen* della psicanalisi, invece di essere oggetto di una discussione critica, venivano interpretate come il sintomo della "nevrosi" dell'autore, secondo una prassi poi divenuta

futuro con il quale la psicanalisi si trova a far fronte: disturbare le autorità oppure col-laborare per imprigionare la mente umana e renderla innocua»⁵.

Lacan stesso, fiutando lo *Zeitgeist* (si era ormai alle porte del Sessant'otto), ammoniva: «L'analista si fa guardiano della realtà collettiva»⁶.

Vegliare, vigilare sulle parole che imprigionano l'analizzante nel discorso dominante (utenza, gestione, interazione, monitoraggio...), aprire delle crepe nella sua ideologia, metterne in discussione le illusioni («se la felicità» – tema politico *par excellence* – «è accordo senza rottura del soggetto con la sua vita, è chiaro che essa si rifiuta a chi non rinuncia alla via del desiderio»⁷) è dunque uno dei compiti fondamentali dello psicanalista. Come può allora indulgere a quegli stessi significanti-padroni e parlare come se niente fosse di “utenza psicanalitica” o di “gestione dei desideri”, senza che gli si secchi la lingua? Come può pretendere di ascoltare l'inconscio, che è da cima a fondo una rivolta contro la lingua amministrativa, se è lui il primo ad accondiscendervi?

Proprio su questo Pontalis tentava di metterci in *guardia*, a cominciare dal più potente dei significanti-padroni, la *guarigione*: «L'insieme della società meriterebbe di essere definita, nell'immagine ideale che si dà di sé stessa, come “macchina per guarire”» (ivi).

È in atto, come affermava Foucault in quegli stessi anni Settanta, la costruzione di «un modello di società ospedaliero» (oggi in fase assai avanzata) – «uno degli obiettivi essenziali del potere politico»⁸ –, fondato sul controllo curativo e preventivo di «corpi docili» che si piegano volontariamente a seguire «condotte normalizzate», in cui la malattia ha preso il posto del peccato e la salute quello della salvezza. Foucault ci esorta a diffidare di tutte le forme di governo quando tendono «ad assumere una funzione terapeutica»⁹.

Jules Romains non poteva immaginare, nella sua *pièce* del 1921, che gli imperativi con cui il dottor Knock assoggetta la popolazione di una piccola città di provincia sarebbero diventati quelli stessi della “globalizzazione”: «Capite? Quello che voglio, soprattutto, è che la gente si curi. [...] Datemi qualche migliaio di individui neutri, indeterminati. Il mio ruolo è quello di determinarli all'*esistenza medica*»¹⁰. Romains non manca di notare che la spontanea reclusione della popolazione nella “cittadella sanitaria” (l'intero paese accetta volontariamente di farsi ricoverare in un albergo trasformato

tristemente abituale all'interno (e certamente non solo) del movimento psicanalitico: la patologizzazione psichiatrica del dissenso politico e culturale.

⁵ W. R. Bion, *Seminari Tavistock*, trad. di I. Negri, Borla, Roma 2007, p. 27.

⁶ «L'analyste se fait le gardien de la réalité collective». La traduzione italiana propende per “custode” (l'altra opzione è “garante”): «L'analista si fa custode della realtà collettiva”, probabilmente per stemperare il riferimento alla *guardia* (“gardien”); sono tutti sinonimi ammessi, ma la sfumatura tra “custode-garante” e “guardiano-guardia” resta sensibile, come si vede dal fatto che la seconda coppia rimanda immediatamente a contesti di sorveglianza quali la prigione o la caserma. Lacan aggiunge: «sans en avoir même la compétence» (senza nemmeno averne la competenza), che apre una questione che affronteremo altrove.

Cfr. J. Lacan, *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* (18 dicembre 1967), in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 359; trad. it. *Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 355.

⁷ J. Lacan, *Scritti*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 785-786.

⁸ M. Foucault, *Dites et écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. III, p. 16.

⁹ Ivi., vol. II, p. 433.

¹⁰ Cfr. J. Romains, *Knock, o il trionfo della medicina*, trad. it. di S. Sinibaldi, Liberlibri 2020.

in un hôtel della Salute) provoca una «beatitudine collettiva», per non chiamarla ebbudine.

Pontalis conclude: «Tutto avviene come se i poteri inquieti, spossessati della loro legittimità, si affidassero al solo linguaggio capace di determinare l'unanimità, perché riconosciuto come *naturale*: presto signori medici, fateci, rifateci, una società *sana*» (*ibid.*).

Perché la malattia è diventata così pericolosa per l'ordine sociale? Perché è (era) portatrice di un altro sapere (da quello anonimo e desoggettivato dell'università), che possiamo prendere a emblema di tutto il *Bildungsroman* novecentesco: «Solo noi malati sappiamo qualche cosa di noi stessi»¹¹.

A questo sapere altro, nel lasso di pochi decenni, abbiamo completamente rinunciato; anziché *prenderci cura* della *nostra* malattia, abbiamo creduto che spettasse a degli esperti, ai medici, *curare* “le” malattie (disincarnate). Così, non cogliendo tutta l'assurdità di scindere il malato dalla malattia, abbiamo acconsentito al suo esproprio da parte della medicina, che oggi vanta su di essa tutti i diritti, al punto che si cura la malattia – o addirittura la si produce – a scapito del malato. La malattia è diventata, da un lato, fonte di diritto, di profitto, di una nuova morale e perfino di nuove “etiche”; dall'altro, una Cosa estranea e terrificante, che non appartiene a nessuno, salvo alla ricerca scientifica e alle sue applicazioni.

A questo punto, non resta che un solo significato sensato dell'“idea di guarigione”: lottare per riappropriarsi della propria malattia, così da averne cura.

¹¹ Italo Svevo, *La coscienza di Zeno*, capitolo 6, in *Romanzi*, a cura di Mario Lavagetto. Einaudi-Gallimard, Torino 1993. Ma si pensi a T. Mann, a Kafka, ecc.

Un risveglio tra le macerie

Sto camminando per strada con indosso un cappotto di cashmere lungo fino ai piedi, il bavero avvolto da una lunga sciarpa, e calzo un cappello con la tesa larga calcata sugli occhi. Gli abiti mi tengono, mi sostengono come un'impalcatura. *Provo una sensazione strana dietro la nuca, come se qualcuno alle mie spalle la stesse fissando.* Ho le sembianze della mia giovinezza, quella giovinezza con cui i sogni continuano ostinatamente a rappresentarmi, indifferenti al trascorrere degli anni. *Continuo a premere con la punta della lingua l'interno degli incisivi.* Qualche passo davanti a me c'è la mia ragazza. Cammina leggermente incurvata, il passo dolente (per una pena d'amore che le ho procurato?). A un tratto entra in un grande giardino pieno di gente, presumibilmente la casa di famiglia, c'è una folla di parenti e amici. Tiro dritto, sdegnando tutti: non voglio immischiarmi in chiacchiere e futilità. Un'altra ragazza mi rincorre e mi raggiunge; è una mia vecchia fiamma, che avevo conquistato perché *le ero apparso irresistibile con la mia sigaretta tre le labbra.* Mi rivolge un rimprovero: – Ma perché ti comporti così, non vedi che le stai spezzando il cuore? Mi volto e vedo la mia ragazza sulla soglia del cancello, barcolla, forse sta per cadere. Tre balzi e sono accanto a lei. La sollevo, e tenendola in braccio, irrompo nel giardino; la gente si fa da parte, lasciandoci passare, tutti ci guardano. *Ho la sensazione di mettere male il piede, di stare per increspicare.* Questa goffaggine mi sorprende e mi irrita. Entro in casa, mi dirigo verso la sua camera ma non riesco ad appoggiarla sul letto con la sicurezza e la delicatezza che vorrei, *come se mi mancassero le forze necessarie.* Solo a quel punto mi accorgo che è incinta. Di colpo mi sveglio turbato. Resisto alla tentazione di riaddormentarmi e decido di interpretare il sogno.

Nota subito che il sogno termina con la *scoperta* di una gravidanza, come se fino a quel momento non avessi avuto nessuna alba del fatto che il *padre* ero io. È probabilmente questa “ignoranza” la causa della pena della mia ragazza.

Una delle due premesse diurne del sogno era stata l'ultima seduta del pomeriggio.

Un'analizzante aveva dichiarato di voler partire per tentare di ricostruire quello che restava della sua famiglia dopo il crollo degli ideali infantili, attraverso cui manteneva salda l'illusione dell'amore. Crollo che l'analisi aveva prodotto, ma non fino al punto di demolire il sogno di ricomporre l'infranto, in cui – così le ho detto al congedo – vive la promessa seducente della *felicità*, ma il *desiderio* abita tra le macerie.

Nel suo sogno, come nel mio, aleggia la presenza di “his Majesty the Baby”, la prima, mitica, *imago* di noi stessi, Gloria di un corpo che, dai frantumi in cui versa realmente, si *fissa* in una ingannevole immagine di unità, armonia e bellezza. *Quello sei tu*, mio Tesoro, mia Rivincita, mia Ricompensa, Gioia che colmerà la mia mancanza a essere. Freud ha chiamato quell'immagine *io ideale*, il Bambino meraviglioso e onnipotente di cui Serge Leclair dice che, per potere desiderare, dobbiamo ucciderlo.

Devo puntare l'attenzione sulle crepe, più o meno dissimulate, di quella favolosa *imago*, rappresentata in sogno dall'involucro del cappotto di cashmere realmente regalatomi da mia madre, con tanto di sciarpa e borsalino, per rendermi un irresistibile *tombeur de femme*, ma a condizione di ignorare la paternità.

Mi si chiarisce per primo il particolare della “sigaretta tra le labbra”.

La frase è letteralmente importata dal film *45 years*, di Andrew Haigh, che narra dei preparativi della festa di celebrazione per i 45 anni del matrimonio, apparentemente felice, tra Geoff e Kate. Ma il destino bussa alla porta, e *Kate* scopre di non essere mai stata altro, per Geoff, che un pallido surrogato di *Katya*, il grande amore segreto di Geoff, precipitata ventenne in un burrone delle Alpi austriache durante una gita dei due giovani amanti, e mai più ritrovata. Con lo sciogliersi del ghiaccio, che l'aveva «conservata da ben cinquanta e passa anni tuttora nella sua bellezza giovanile», *Katya* risorge dalla sua tomba di cristallo e in Geoff si riaccende incontenibile la passione fatale che l'ha incatenato per tutta la vita al suo Bambino meraviglioso. Insospettata, *Kate* fruga furtivamente in soffitta tra le reliquie religiosamente conservate da Geoff, e trova un vecchio filmato dove scopre che *Katya* portava in grembo quel figlio che lei non ha mai potuto avere. Poco prima di ritrovarsi schiantata tra le macerie del desiderio¹, in un momento di intimità aveva ricordato il suo colpo di fulmine per lui: «Tu eri irresistibile con quella sigaretta tra le labbra».

Come *Kate*, anch'io ora non posso che frugare tra le reliquie del mio sogno.

Cosa c'è nella mia nuca se non la calvizie, che proprio da lì è iniziata e che il cappello ben calcato deve mascherare agli sguardi? Dove batte la punta della mia lingua se non sul mio incisivo spezzato di netto? E, nonostante le apparenze di un aitante John Willoughby che sceso d'un balzo da cavallo solleva come un fuscillo la dolce e ingenua *Marianne Dashwood* – perdutamente innamorata di un vigliacco e di un opportunista –, nel sogno sto per incespicare e depongo maldestramente il mio fardello sul letto, senza il vigore e la giovinezza che vorrei ostentare.

Crolla il palco: la verità che il sogno dissimula penosamente è la rovina della mia gloria fallica, sul cui altare – materno – avrei dovuto deporre gli scalpi delle mie vittime.

È dunque il momento di svelare il secondo resto diurno del sogno.

L'altra sera, in una riunione, parlando del controtransfert ho rievocato la vicenda di *Breuer con Anna O.*, che è all'origine della psicanalisi e costituisce il centro degli *Studi sull'isteria*.

È troppo nota per riprenderla qui. Mi basti dire che, di fronte alla gravidanza isterica di *Anna O.* – effetto del desiderio di *Breuer* (che se ne era perdutamente innamorato) di avere un figlio da lei –, di fronte a questa gravidanza sintomatica *Breuer*, preso da un “panico convenzionale” – così si esprime *Freud* – «lasciò quella casa in un bagno di sudor freddo. Il giorno dopo partì con la moglie diretto a Venezia per una seconda luna

¹ *In extremis*, quando tutti i giochi sono fatti e niente va più, *Kate* riesce a uccidere il suo Bambino meraviglioso: *Geoff*, l'inganno dei 45 years di un matrimonio felice, *Katya*, e il bambino che non ha(nno) mai avuto.

di miele, che ebbe come risultato la nascita di una figlia. Quest'ultima, nata in circostanze così strane, si suicidò a New York circa 60 anni dopo»². Una gravidanza scaccia l'altra.

All'ora fidanzata Martha, che in una lettera gli chiede, preoccupata, se fatti del genere possano capitare anche a lui, Freud risponde, sprezzante, nella lettera dell'11 novembre 1883, che «perché questo accada bisogna essere UN Breuer»³.

Allo sfacelo dell'*imago* fallica, si aggiunge così il colpo di grazia alle mie ambizioni di psicanalista: *credevi di essere Freud* – dice il sogno – *non sei che un Breuer*, pronto alla fuga davanti alla prima complicazione di transfert e alla minaccia di essere padre.

² Ernest Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, Il Saggiatore, Milano 1962, vol. I., p. 279.

³ Vale senz'altro la pena di riprodurre l'intero passo di Jones, che fa orecchie da mercante sul vero senso della risposta di Freud a Martha: «Freud mi ha raccontato, più estesamente di quanto abbia fatto nei suoi scritti, le circostanze particolari che segnarono la fine di questo nuovo trattamento. Sembra che Breuer abbia sviluppato per la sua paziente ciò che oggi chiameremo un forte contro-transfert. Egli era così assorbito da questo caso, che sua moglie si seccò di non sentir parlare d'altro e in poche parole s'ingelosì: pur senza mostrarlo apertamente, essa si era fatta triste e imbronciata. Ci volle parecchio tempo prima che Breuer, che era altrove con i suoi pensieri, indovinasse il motivo dello stato d'animo della moglie, ma comunque esso determinò in lui una violenta reazione, mista probabilmente di amore e di colpa, e gli fece decidere di troncargli la cura. Ne avvertì Anna O., che stava già molto meglio, e si accomiatò da lei, ma fu chiamato di nuovo la sera stessa, e la trovò in uno stato di grande eccitamento, apparentemente più malata che mai. La paziente, che a stare alle parole di Breuer era sempre apparsa come un essere asessuato e non aveva mai fatto allusione ad argomenti proibiti per tutta la durata del trattamento, era ora in preda alle doglie di un parto isterico, logica conclusione di una gravidanza immaginaria che si era andata svolgendo in modo inapparente in risposta agli interventi di Breuer. Sebbene profondamente scosso, questi tentò di calmare la paziente ipnotizzandola, e lasciò quella casa in un bagno di sudor freddo. Il giorno dopo partì con la moglie diretto a Venezia per una seconda luna di miele, che ebbe come risultato la nascita di una figlia. Quest'ultima, nata in circostanze così strane, si suicidò a New York circa 60 anni dopo.

La conferma di questa versione si può trovare in una lettera che Freud scrisse a Martha in quel periodo, facendole in sostanza lo stesso racconto. Martha si identificò subito con la moglie di Breuer e disse di sperare che non le succedesse altrettanto. Freud le rimproverò la vanità che dimostrava nel supporre che le altre donne si sarebbero innamorate di un marito come il suo: «Perché questo accada è necessario essere un Breuer»». Ivi.

Brevi manu

Chi è il mio prossimo?

[Lc 10, 30]

Durante la pandemia, una donna, per aiutare un motociclista che era rimasto vittima di un grave incidente, ha violato la quarantena imposta dallo Stato, uscendo di casa: è stata condannata a due mesi di carcere (pena commutata in 4.500 euro di multa).

Cerchiamo di continuare a vivere nella contiguità, nelle adiacenze, negli accosti, negli incontri tra corpi.

L'altro essere umano, il *Nebenmensch* (parola freudiana), è il mio "prossimo" anche e soprattutto per il fatto che è il più vicino a me, lì, a tiro di voce, a portata di mano, e di sangue. Non esiste il prossimo come categoria: sono io a costituirlo come *mio* prossimo, nel momento in cui decido (decisione folle) di derogare dal mio "percorso" per accogliere il suo appello.

Dò, o non dò, ospitalità al senza tetto, soldi al mendicante, aiuto a chi giace per strada; non dò il mio "contributo" al "centro di prima accoglienza", né il mio vecchio maglione alla Caritas. Non chiamo il Pronto Soccorso, cerco di soccorrere prontamente. Lo faccio mio malgrado, contro di me (come tutto ciò che di buono faccio).

Il problema è troppo "globale" per poterlo risolvere da soli?

È unicamente attraverso appositi istituti e servizi che si può "agire efficacemente"?

Se faccio direttamente "di testa mia", senza la necessaria preparazione-esperienza-competenza-perizia-organizzazione, rischio di "fare ancora più danni?". Avete *ragione*. Ma non sarà il terrorismo della competenza a togliermi il rischio di essere sovrano almeno negli atti di carità. I "servizi sociali", la delega agli esperti, hanno come prima funzione il precludere a ciascuno l'occasione di un atto di sovranità, che, se è tale, deve necessariamente infrangere la legge, altrimenti non lo è, sovrano, ma sottomesso a una qualche norma (civica, morale, giuridica...), a un doversi o non doversi comportare.

Certo, mi posso rifiutare, tapparmi le orecchie e tirare dritto, come il sacerdote e il Levita. Ma è pur sempre una scelta personale: in un modo o nell'altro ci dovrò fare i conti. È quando posso dispensarmene delegando il mio atto a un Terzo, all'istituzione, che compio peccato mortale.

Qualcosa in me si rivolta, ed è proprio questo rivolgimento interiore che mi costringe a rivolgermi all'altro, a costituirlo come quel prossimo che può nascere solo dal rivolgermi contro chi vuole appropriarsi di ciò che è *mio* (*Mit diesem hat das Meine nichts zu tun*, fa dire Hölderlin alla sua *Antigona*).

E nulla c'entra qui l'ansia di "salvare una vita umana", perché le "vite umane" da salvare valgono quanto quelle da lasciar crepare.

I cavoli a merenda (toast per Sergio Contardi)

La serietà e gli psicanalisti sono come i cavoli a merenda, e questo può solo farci ridere.

L. Isräel

Nonostante la densità teorica della maggior parte di questi saggi, che coprono tre lustri (1995 - 2009), e s'interrogano sulle tormentate vicende della "causa freudiana", il centro del libro di Sergio Contardi¹ risiede per me in un piccolo omaggio che ha reso a un altro libro, *Frammenti per una teoria dell'inconscio*, di Gabriella Ripa di Meana, pubblicato da Biblink nel 2006, che a breve verrà riproposto, ampliato, per i tipi di Polimnia Digital Editions.

Il titolo di questo breve testo di poco più di due pagine è *Nostalgia senza melanconia*². Qui Sergio fa i conti con la melanconia, innanzitutto la sua, per opporgli la nostalgia, che definisce, secondo l'etimologia della parola, «la sofferenza provocata dal desiderio inappagato di ritornare. Un ritorno a un luogo mitico, in quanto irrimediabilmente perduto, in cui ritrovare la nostra agognata appartenenza e identità». E la nostalgia, come subito precisa è «il sentimento dominante dell'esule», tema a lui più che mai caro.

Sergio dichiara apertamente la questione che è al centro delle sue preoccupazioni: «Impedire alla nostalgia di patologizzarsi, ossia di diventare melanconia». Il che avviene, inevitabilmente, se si presta ascolto alle sirene del *nóstos*, il ritorno, perché «è chiaro che non c'è ritorno» se non in quanto sostenuto dall'illusione di un luogo mitico: «La nostalgia, infatti, che è la causa dell'avventura stessa [Sergio qui sta pensando all'erranza di Ulisse], tende all'infinito, giacché l'avventura ha la pretesa di non avere mai una fine, mentre il ritorno è la riconciliazione rassegnata con la finitezza della vita».

Nella conclusione del suo intervento, Sergio (e noterete, anche solo da queste poche righe che vi ho letto, il ricorso allo stile letterario, ragione della sua ammirazione per la scrittura di Gabriella) estrae dal suo miglior *crux* una di quelle citazioni che, prese nel loro insieme, formano di per sé una sorta di controcanto del suo libro; citazioni di cui si appropria al punto da non esplicitarne mai né il titolo né l'autore. In questo caso, si tratta de *Il libro del riso e dell'oblio* di Milan Kúndera: «Per vent'anni Ulisse non aveva pensato che al ritorno e quando fu di nuovo a casa capì, con stupore, che la sua vita, l'essenza stessa della sua vita, si trovava fuori da Itaca, in quei vent'anni di vagabondaggio». E qui (gli) sferro un colpo mancino: perché non pensare all'Itaca di Sergio come alla psicanalisi?

In effetti, sono persuaso che, nel suo caso, questo vagabondaggio, in cui si rivela con stupore l'essenza della propria vita, sia dovuto al suo essere rimasto, forse suo malgrado,

¹ *Una leggera indifferenza, un certo disinganno, un lieve disincanto. Le modalità di essere nella mancanza*, a cura di G. Sias e M. Manghi, Polimnia Digital Editions, Sacile 2021.

² Ivi.

essenzialmente al di fuori da quella casa che è la causa psicanalitica, vagheggiata (riprendo ancora la sua citazione) come «un ritorno a un luogo mitico, in quanto irrimediabilmente perduto, in cui ritrovare la nostra agognata appartenenza e identità».

Da qui il sentimento di nostalgia dell'esule che sempre lo accompagnava. Ma si tratta di un esilio che non è indotto dalla decisione di aver posto la propria vita al servizio della psicanalisi – di un esilio, cioè, che sarebbe la conseguenza sociale, politica ed esistenziale di questa decisione –, bensì di un esilio volontario *dalla* psicanalisi, di un esilio, cioè, che rifiuta la “riconciliazione rassegnata” con una psicanalisi dove l'analista non solo ritrova un'appartenenza e un'identità in una Scuola – cosa già di per sé sospetta – ma in una Scuola di cui è lo Stato a farsi garante.

All'analista non restano allora che tre vie da seguire. La via della «riconciliazione rassegnata con la finitezza della vita», che privilegia le ragioni della *Realpolitik*. La via che se ne infischia completamente dell'appartenenza e dell'identità, per non parlare dei riconoscimenti e della rispettabilità, ed è la via del “vagabondaggio” e dell'erranza, quella dell'esilio *dalla* psicanalisi. E infine la via del conflitto irriducibile tra questi due estremi.

Questo conflitto, soprattutto negli ultimi anni, è stato vissuto da Sergio nel modo più radicale, senza nessuna possibilità di sintesi dialettica, nell'esclusione di quella “*Aufhebung*” – sotterfugio per eccellenza della filosofia – in cui gli estremi possono riconciliarsi e l'infranto ricomporsi. Con qualche umano cedimento, certo, come la realizzazione del “Kolossal” di Palazzo Cusani – così lo definì *ad vocem* Vittorio Sermonti –, il mega convegno sul “Disagio della cultura nella nostra modernità”, che rimarrà l'ultimo omaggio stile “anni Settanta” ai fasti ormai *démodé* di una psicanalisi “interculturale”.

Penso, inoltre, che è soprattutto il suo *essere-lacaniano* (anche se Granoff e Leclaire sostenevano che «ça n'existe pas») ad aver comportato che la psicanalisi diventasse per lui il luogo della sua melanconia. Il “lacanismo” alla fine non ha generato che degli epigoni, gli allievi di un' *école* che a Sergio, riprendendo un motto perfido del maestro parigino, piaceva chiamare *une colle*: una colla. Ecco perché a un certo punto – si leggano i testi dei primi anni del 2000 riportati nel libro – ha cominciato a smarcarsi da questo retaggio.

Lo testimoniano i manoscritti dei suoi saggi, che sono quasi tutti organizzati in questo modo: per una parte sono il libro che potete leggere, fatto dei passi che ho citato all'inizio, con la loro finezza e bellezza “letteraria”, che non è affatto il semplice supporto di un altro discorso più oggettivo e formale, preteso “psicanalitico” in quanto tale; per un'altra parte (quella che, in quanto curatore del libro, mi sono assunto la responsabilità di censurare) i manoscritti sono intercalati da schemi, algoritmi, matematici, nodi, formule mediante cui Sergio si “incolla”.

Qui il suo tono s'incupisce, si contrista, si mortifica, in una specie di sacrificio alla “didattica” che dissimula una volontà di *maîtrise*. Si tratta chiaramente di qualcosa di cogente, di un *sovrappiù* di cui non si avverte alcun bisogno nell'economia narrativa dell'enunciazione, al punto che finiscono per evocare quegli «orpelli luttuosi» – alla fine è così che li ha chiamati – che adornano la liturgia epigonale.

Sergio si è opposto strenuamente, fino all'ultimo, alla proposta di raccogliere i suoi interventi per farne un libro da pubblicare. Era determinato a cancellare le sue *Tracce di un percorso in psicanalisi*, il titolo minimalista che aveva proposto per il libro.

Io suppongo che fosse profondamente lacerato dal conflitto tra una psicanalisi che avvertiva sempre più irrigidita in una formalizzazione che dovrebbe garantire la sua trasmissione didattica (a costo di sacrificare l'eros e di mortificare il talento), e l'apertura erotica a quelli che chiamava, sintomaticamente, i suoi "vagabondaggi *extra-analitici*", come se li considerasse delle licenze, se non proprio delle trasgressioni.

Mi riferisco alle sue grandi passioni per i romanzi di Philip Roth, o per il cinema, per esempio Orson Welles e soprattutto Cassavetes, grazie a un modo di girare interamente centrato sull'enunciazione, aperto a ogni imprevisto e a ogni eccesso così come a una furibonda ricerca sperimentale che frantuma ogni rigore formale, travolge la diffidenza, il cinismo, l'amarezza e si scrolla di dosso la tentazione della tristezza e della melanconia.

Come scrive Dario Contardi, nelle belle pagine che aprono il libro:

Ma tra tutti c'era un personaggio che più di ogni altro era in grado di appassionarlo: John Cassavetes, attore, regista, personalità libera e indomita, per molti il vero fondatore del cinema indipendente. Negli anni in cui Hollywood sfornava icone, slogan e miti, dove l'aspirazione di chiunque amasse quel mondo era solo di farne parte, anche solo come comparsa, era davvero impensabile che qualcuno se ne tirasse fuori. Ma lui lo fece, Cassavetes. Voleva mantenere intatto il suo stile, dar forma alle sue idee, far vivere i suoi sogni e raccontare le sue storie. Senza vie di mezzo, né scorciatoie. Finito ai margini per la sua fermezza nel non accettare compromessi, ha conosciuto la miseria e i demoni, ma non la sconfitta, non l'oblio³.

Ma il punto supremo sono forse Stanlio e Ollio:

Dove loro arrivano si dissolve immediatamente ogni possibilità di padronanza sulle cose e sugli uomini. Entrano in una casa e i mobili si frantumano, i muri crollano, la casa stessa alla fine sarà ridotta in briciole, e senza possibilità di alternativa, senza alcun finalismo. È questo aspetto sovversivo della comicità a mettere in scacco ogni principio di padronanza del discorso. In ultima istanza, il comico si rivela essere assolutamente *laico*. Non promette redenzioni di nessun tipo. Stanlio e Ollio si limitano a rimpiangere la desolazione che hanno avviato senza speranza di riscatto, di ricostruzione. [...] La comicità di Charlie Chaplin non è sovversiva come quella di Hardy e Laurel. È piuttosto finalistica e quindi rivoluzionaria. Lascia ben sperare, Charlot. E alla fine inventa sempre una nobile, consolatoria, favoletta morale. Non sopporta fino in fondo che il padrone, con una risata, lo si dissolva davvero⁴.

Qui abbiamo la testimonianza di cosa sia un pensiero "extra-analitico", senza "orpelli luttuosi", un pensiero "scollato". Qui Sergio formula la sola e unica definizione di "laico" che non mi susciti sospetti, gravità e sentimenti ortopedici. Non avrei mai immaginato, infatti, di poter collegare la *Laienanalyse* alle *Comiche* di Stanlio e Ollio. E di comprendere infine il motto coniato da Lucien Israël: «La serietà e gli psicanalisti sono come i cavoli a merenda, e questo può solo farci ridere»⁵.

³ Dario Contardi, "Tracce", in S. Contardi, *Una leggera indifferenza...*, cit.

⁴ S. Contardi, "Stanlio e Ollio *versus* Charlot", *ivi*.

⁵ Cfr. L. Israël, *Le elezioni amministrative (degli psicanalisti seri)*, http://website.lacan-con-freud.it/ar/israel_le_elezioni_amministrative_EAR.pdf