

## **APPUNTI**

Rivista della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi  
Via Daverio, 7 - 20122 Milano

### **Direttore responsabile della pubblicazione**

Emanuela Scattolin

### **Segretaria di redazione**

Francesca Carmignani

### **Redattori**

Francesco Paolo Alexandre Madonia, Ilaria Papandrea, Michela Zanella

### **Rubriche**

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio; Questioni di Scuola

*a cura di Michela Zanella*

Dibattiti e psicoanalisi nella società; Contributi originali

*a cura di F. P. Alexandre Madonia*

Cartelli; Psicoanalisi e istituzione

*a cura di Ilaria Papandrea*

Dal Campo freudiano

*a cura di Francesca Carmignani*

### **Corrispondenti esteri**

Cinzia Crosali (ECF), Silvia Grases (ELP), Carlo Delli Noci (NLS), Thomas Van Rumst (NLS)

### **Traduzioni e revisioni**

Stefano Avedano, Francesca Carmignani, F. P. Alexandre Madonia, Laura Pacati, Ilaria Papandrea

### **Editing**

Michela Zanella

### **Copertina**

PepSansò

### **Progetto grafico**

Emanuela Scattolin, Marco Costa

### **Edizione cartacea**

NeP edizioni

I testi vanno inviati a: [appunti@slp-cf.it](mailto:appunti@slp-cf.it)

Il contenuto degli articoli pubblicati in *Appunti* è responsabilità degli autori.

Registrazione del Tribunale di Torino n. 4699 dell' 8 luglio 1994.

### **Link del Campo freudiano**

SLP (Scuola Lacaniana di Psicoanalisi) [www.slp-cf.it](http://www.slp-cf.it)

AMP (Associazione Mondiale di Psicoanalisi) – La Scuola Una [www.wapol.org](http://www.wapol.org)

EFP (Euro Federazione di Psicoanalisi – Europa) [www.europsychoanalysis.eu](http://www.europsychoanalysis.eu)

ECF (École de la Cause freudienne –Francia) [www.causefreudienne.net](http://www.causefreudienne.net)

ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis – Spagna) [elp.org.es](http://elp.org.es)

NLS (New Lacanian School) [www.amp-nls.org](http://www.amp-nls.org)

EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana – Argentina) [www.eol.org.ar](http://www.eol.org.ar)

EBP (Escola Brasileira de Psicanálise – Brasile) [www.ebp.org.br](http://www.ebp.org.br)

NEL (Nueva Escuela Lacaniana) [www.nel-amp.org](http://www.nel-amp.org)

Champ freudien [www.champfremdien.org](http://www.champfremdien.org)

Biblioteca del Campo freudiano in Italia [www.bibliotecalacaniana.it](http://www.bibliotecalacaniana.it)

La Psicoanalisi [www.lapsicoanalisi.it](http://www.lapsicoanalisi.it)

IF (Istituto Freudiano) [www.istitutofreudiano.it](http://www.istitutofreudiano.it)

IPOL (Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano) [www.istitutoipol.it](http://www.istitutoipol.it)

ISDSF (Istituto Superiore di Studi Freudiani) [www.isdsf.it](http://www.isdsf.it)

### **Abbonamenti:**

Singoli numeri: € 9,00; per membri e partecipanti SLP: € 7,65

Abbonamento (4 numeri annui): € 36,00; per membri e partecipanti SLP: € 30,60

I costi sono comprensivi delle spese di spedizione

Acquisto diretto e/o tramite abbonamento presso NeP edizioni:

[ordini@nepedizioni.com](mailto:ordini@nepedizioni.com)

## INDICE

### **Editoriale**

<i>Emanuela Scattolin</i> .....	5
---------------------------------	---

### **Il bambino, l'adolescente e l'inconscio**

Lingua adolescente: impasse e invenzioni <i>Philippe Lacadée</i> .....	9
---	---

Il soggetto nell'epoca dei "nativi digitali" <i>Alberto Turolla</i> .....	17
--	----

Stereotipia, spazialità e creazione <i>Gloria Badin</i> .....	23
--	----

### **Psicoanalisi e istituzione**

Note di lavoro in istituzione <i>Marco Bani</i> .....	31
--	----

Qualcosa muta... anche nel corpo <i>Alessandra Fontana</i> .....	35
---	----

### **Dibattiti e psicoanalisi nella società**

Parlare ai muri bergamaschi <i>Florenca Medici</i> .....	41
---	----

Il perturbante tra psicoanalisi e cognitivismo <i>Dario Alparone</i> .....	43
---	----

### **Contributi originali**

Dopo la <i>passe</i> , la solitudine femminile <i>Marie-Hélène Blancard</i> .....	51
--	----

L'uovo bucato <i>Adele Succetti</i> .....	57
--	----

I seni di sant'Agata o dell'oggetto estratto <i>Giovanni Lo Castro</i> .....	59
---	----

La vera ipomania e il presunto bipolarismo dei nevrotici <i>Roberto Cavasola</i> .....	63
---	----

### **Psicoanalisi e letteratura**

La coscienza oscura <i>Annalisa Piergallini</i> .....	73
--	----

Figure femminili della malinconia. Dalla psicosi alla perversione <i>Andrea Aldrovandi</i> .....	79
---	----

### **Dal Campo freudiano**

Una lettura particolare delle XVII giornate della ELP. <i>Vuoi ciò che desideri?</i> <i>Lierni Irizar Lazpiur</i> .....	87
--	----

Suona la sveglia. Un'eco della Giornata clinica <i>Il corpo nella cura analitica</i> <i>Omar Battisti</i> .....	91
--	----

Un dire che soccorre. Eco del Forum europeo di Bruxelles dell'1 dicembre 2018 <i>Thomas Van Rumst</i> .....	93
--	----

<b>Appuntamenti</b> .....	99
---------------------------	----

## Editoriale

Emanuela Scattolin

Molteplici sono i temi teorici, clinici, epistemici e politici che gli autori propongono nelle numerose rubriche *Il bambino, l'adolescente e l'inconscio, Psicoanalisi e istituzione, Dibattiti e psicoanalisi nella società, Contributi originali, Psicoanalisi e letteratura, Dal Campo freudiano*, offrendo spunti di riflessione e interrogativi.

In apertura, la rubrica *Il bambino, l'adolescente e l'inconscio*.

Nell'epoca attuale, in cui l'oggetto-gadget ha la meglio sull'Ideale, con che cosa si confronta l'adolescente? Come può trovare una propria lingua per ben dire il suo essere? Che ne è della soggettività dei "nativi digitali" nell'epoca in cui la diffusione delle nuove tecnologie, tablet, iphone, ipad, sono diventate per molti adolescenti quasi delle appendici corporee da cui è difficile separarsi? Queste, tra altre, sono alcune domande che Philippe Lacadée e Alberto Turolla ci propongono. Nel terzo testo, ospitato nella rubrica, Gloria Badin ci presenta invece una ricerca che l'ha coinvolta in prima persona, un *work in progress* in cui autismo, danza e psicoanalisi s'incontrano con esiti che risultano inattesi e sorprendenti.

Segue la rubrica *Psicoanalisi e istituzione*.

Quali sono i punti epistemici e clinici, su cui si sostengono le Istituzioni ispirate alla psicoanalisi lacaniana? Che cosa orienta la pratica degli operatori che vi lavorano? Marco Bani suggerisce che tener conto del buco del "non rapporto", del punto vuoto, sia la condizione per poter accogliere i modi singolari e irripetibili con i quali, ciascun soggetto, ma anche l'Istituzione con le sue inevitabili inerzie, risponde a quel vuoto ed elucubra intorno a esso. Alessandra Fontana, invece, mette in luce come un ascolto che non abbia di mira alcun ideale educativo o di cura, che non si appelli a modelli precostituiti ma che punti alla lettura del dettaglio, possa creare le condizioni affinché si produca una domanda che apra su un'interrogazione soggettiva.

Nella rubrica *Dibattiti e psicoanalisi nella società* Florencia Medici coglie l'occasione di un ciclo di conferenze pubbliche promosse dalla Scuola Lacaniana di Psicoanalisi nella città di Bergamo, per proporre una riflessione sulla dimensione dell'incontro tra saperi diversi, sulla scia del lacaniano "Io parlo ai muri". Dario Alparone, invece, parte dalla nozione quanto mai attuale di *Unheimliche*, il "perturbante", l'"estraneo" ma anche lo "straniero", per analizzare il concetto in un confronto tra la psicologia sociale cognitivista e la psicoanalisi freudiana evidenziandone il differente approccio. Freud, infatti, trova l'*Unheimliche* come alterità che alberga al centro della soggettività umana.

*Contributi originali*, rubrica particolarmente ricca, si apre con il testo di Marie-Hélène Blancard nel quale l'autrice ci consegna, ancora una volta, ciò che ha estratto dalla "straordinaria avventura" che è stata la sua analisi. Adele Succetti prendendo

spunto da un'opera di Lucio Fontana, cui Lacan allude brevemente nel Seminario XIX ... *ou pire*, evidenzia come in ogni credenza, che fa entrare il *parlessere* nel legame sociale, vi sia sempre una faglia attraverso la quale il soggetto può cogliere il proprio essere di godimento. Giovanni Lo Castro, dalla vicenda di sant'Agata martire, patrona della città di Catania, trae invece alcuni spunti interessanti sull'oggetto estratto e sul godimento femminile come godimento altro. Infine, Roberto Cavasola propone una riflessione sulla crescita esponenziale della categoria di *borderline* dovuta essenzialmente alla mancata differenziazione fra psicosi e nevrosi. Di qui la necessità di leggere alcuni sintomi o talune modalità del soggetto di rapportarsi al corpo, paradigmatici della mania e dell'ipomania, come indici dell'irruzione di un godimento non schermato dal simbolico, ascrivibili, dunque, alla psicosi.

Per la psicoanalisi l'oggetto del testo letterario è per sua natura ciò che residua, lo scarto dell'opera e, in quanto tale, sfugge a qualsiasi interpretazione. La rubrica *Psicoanalisi e letteratura* ospita i contributi di Annalisa Piergallini e Andrea Aldrovandi che, a partire dai romanzi di G. Berto, di I. Svevo e P. Louÿs, colgono alcuni spunti o frammenti, talora paradigmatici, che interrogano la teoria e la clinica psicoanalitica.

Nell'ultima rubrica, *Dal Campo freudiano*, troviamo i report degli eventi più importanti che hanno punteggiato, nell'ultimo scorcio del 2018, il lavoro di alcune Scuole europee e della movida *Zadig*, movimento trasversale alle varie Scuole dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi che segna l'entrata della psicoanalisi nel campo della politica. Gli psicoanalisti possono e devono far sentire la loro voce rispetto alla minaccia dei totalitarismi e degli integralismi e in difesa della democrazia e della libertà di parola. In questa direzione sono andati i Forum di Torino *Desideri decisi di democrazia in Europa* e quello di Roma *Lo straniero. Inquietudine soggettiva e disagio sociale nel fenomeno dell'immigrazione in Europa*. Thomas Van Rumst ci dà un'eco sul terzo Forum europeo, *Discorsi che uccidono*, promosso e organizzato da *Zadig* Belgio a Bruxelles l'1 dicembre 2018. Lierni Irizar Lazpiur offre invece una lettura delle XVII giornate *Vuoi ciò che desideri?* dell'Escuela Lacaniana de Psicoanálisis tenutesi a Barcellona e, Omar Battisti, una testimonianza della Giornata clinica della nostra Scuola *Il corpo nella cura psicoanalitica* svoltasi a Rimini lo scorso novembre.

Come di consueto, il numero si chiude con la pagina Appuntamenti.

*Il bambino, l'adolescente e l'inconscio*





## Lingua adolescente: impasse e invenzioni

*Philippe Lacadée\**

Il bambino viene al mondo prematuro. Può crescere solo se a introdurlo nel mondo sono degli adulti, responsabili dell'elemento di novità<sup>1</sup> che il bambino incarna. Non sceglie a cosa essere educato dal discorso che viene stabilito, per lui, a partire dal suo corpo, intorno ai suoi orifizi pulsionali. Questo discorso dipende dalla presenza incarnata di un Altro<sup>2</sup> che gli offre delle parole e due oggetti fondamentali di desiderio, la voce e lo sguardo. Non sceglie la lingua con la quale dovrà esprimersi, essa s'impone attraverso le parole udite. Nella lingua che gli viene offerta, identificherà ciò che prova, ciò che è, ciò che dice. È importante accogliere, come creazioni, le sue parole ed espressioni sempre singolari, di cui fa anche un uso di godimento – piacere d'evocazione e di ripetizione – collocandovi una parte della sua vita. *Lalangue* è il neologismo inventato da Lacan per designare il sostrato sul quale viene elaborata la lingua comune, detta del senso comune, nella quale il soggetto deve acconsentire a entrare per potersi dire all'Altro, non senza che questi lo abbia prima detto.

La scolarizzazione passerà attraverso il desiderio dell'Altro per collocarvi il proprio; è importante, quindi, che il bambino incontri un maestro autentico che dia prova di un "saperci fare" con il sapere, piuttosto che un maestro autoritario accecato dal programma.

### *L'identificazione costituente e il "punto da cui"*

Per accogliere colui che arriva, aprendogli le porte di un futuro possibile da condividere insieme, è necessario porre attenzione alla marca della sua singolarità. Dare al bambino, e all'adolescente, gli strumenti per incorporare una cultura senza condannarlo a riprodurla ciecamente, gli permetterà di costruire il proprio futuro dandogli il desiderio di mettersi in prospettiva.

L'identificazione costituente dell'essere parlante, effetto delle parole che riceve da questo Altro nel cuore della sua intimità, gli dà un'idea del proprio valore, idea nella quale si identificherà come punto d'Ideale dell'io. Per Freud, questa identificazione rappresenta il tempo necessario a uscire dall'Edipo, costituendo

---

\* Psicoanalista (Bordeaux), Membro dell'École de la Cause Freudienne (ECF) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

<sup>1</sup> Come spiega bene Hannah Arendt in *La crisi dell'istruzione*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2017, pp. 250-251. Cfr. Ph. Lacadée, *Le malentendu de l'enfant*, Editions Michèle, Paris 2010, p. 328.

<sup>2</sup> È il complesso del *Nebenmensch* di Freud. Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia* [1895], in *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968, p. 235.

tratto e punto di repera a partire dal quale il soggetto si sente degno “d’essere amato, ovvero amabile”. È il “punto da cui”<sup>3</sup> sul quale appoggiarsi per orientare la propria esistenza durante l’adolescenza.

L’adolescente calcola ciò che può essere rispetto all’Altro, accanto a un Altro che, per lui, ha funzione di eccezione. Sicché, a tal posto, è atteso non già l’esaminatore, bensì un essere responsabile della sua presenza, che ci sappia fare col proprio godimento e che dimostri come sia riuscito a districarsene.

### *Il matema della modernità*

“Il punto da cui” richiama la funzione costituente dell’Ideale dell’io che pone il soggetto sul piano di ciò che deve fare come uomo o come donna, e lo allontana dalla pulsione di morte, o dall’ingordigia del Superio che richiede al soggetto di godere sempre di più e subito. Il matema della modernità a  $> I^4$  – ove l’oggetto più-di-godere è più forte dell’ideale – equivale alla tensione tra ciò che è in gioco nel delicato momento dell’adolescenza<sup>5</sup>.

“Sino a poco tempo fa, le nostre bussole, per quanto diverse esse siano, indicavano tutte lo stesso nord: il Padre. Ritenevamo il patriarcato un invariante antropologico. Il suo declino è stato accelerato dalla parità delle condizioni, dall’ascesa del capitalismo, dal dominio della tecnica. Siamo in fase d’uscita dall’età del Padre”<sup>6</sup>.

Oggi il declino della funzione paterna mette in pericolo il mantenimento di un’autorità autoritaria. In passato, per via della sua funzione di eccezione, il padre, annodando la legge al desiderio, mostrava come se la cavasse con il proprio godimento – nella vita privata, riuscendo a fare della propria donna, la madre dei suoi figli, causa del suo desiderio, o nella vita pubblica, offrendo dei punti di riferimento ai quali fissare il rispetto e un certo uso della lingua. Sapersi arrangiare con il proprio godimento, incarnandolo in un modo di vivere e di parlare in grado di sostenere un luogo di identificazione possibile, dava il diritto al rispetto e all’amore. La caduta di questa funzione del Nome-del-Padre provoca la caduta degli ideali, e precipita il soggetto in uno smarrimento tale da indurlo a voler uscire dalla scena del mondo.

<sup>3</sup> Questo “punto da cui” sarà ripreso spesso nel mio libro *L’éveil et l’exil*, Édition Cécile Defaut, Nantes 2007, ma bisogna articolarlo a cominciare dal punto d’appoggio del sintomo che dobbiamo saper accogliere nella nostra pratica clinica. È dal punto del sintomo che possiamo operare pur rispettandolo.

<sup>4</sup> J.-A. Miller et Éric Laurent, *L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell’Università di Parigi VIII nell’anno accademico 1996-1997, lezione dell’11 dicembre 1996. Pubblicato con il titolo *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, Buenos Aires 2005. Il matema di J.-A. Miller: a  $> I$  si applica bene all’adolescenza come momento in cui la pulsione è più forte degli ideali della ragione.

<sup>5</sup> Cfr. Ph. Lacadée, *Le malentendu de l’enfant*, cit. Si veda il capitolo *L’adolescence entre raison et passion*, pp. 365-384.

<sup>6</sup> J.-A. Miller, quarta di copertina de *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation* [1958-1959], Éditions de La Martinière, Paris 2013.

La base simbolica comune, fondamento stesso della nostra esistenza collettiva, resta fragilissima nella nostra “modernità ironica”<sup>7</sup> in cui il sapere trasmesso dall’Altro non è più allo stesso posto.

Il soggetto è più che mai sottomesso all’imperativo del godimento che lo spinge a esiliarsi dal territorio dell’infanzia piuttosto che a ripararsi sotto la scommessa sul padre.

### *Gli oggetti gadget e le nuove tecnologie*

Il celebre “trovare il luogo e la formula”<sup>8</sup>, cioè un luogo in cui essere autenticati, a partire da un dire o, per Rimbaud, da un testo scritto, è sostituito, al giorno d’oggi, dal ricercare e trovare un oggetto di godimento, allo scopo di farsi il proprio nome di godimento.

Non avendo incontrato un “no” al godimento rovinoso sorto nella pubertà, alcuni adolescenti si cercano in uno stile o in un modo d’essere estremi, come dimostrano il *Dictionnaire du Look* e il *Lexik des cités*<sup>9</sup>. Poiché l’identità è sempre meno supportata da identificazioni ideali con figure eroiche, uno dei modi per venirne fuori è crearsi il proprio nome di godimento o incarnare una posizione sintomatica in impasse.

Ciò avviene non più con un oggetto di desiderio portatore di una mancanza capace di sostenere la mediazione verso il desiderio, ma con un oggetto gadget in grado di procurare il godimento immediato. Il rapporto con la mancanza, e quindi col desiderio, viene spostato e l’adolescente si sottomette sempre più all’ingordigia insistente e urgente del suo Superio che gli richiede sempre di più, e “Tutto subito”. L’enunciato di Rimbaud – “[...] io nell’urgenza di trovare il luogo e la formula”<sup>10</sup> – tormenta ancora i giovani. L’adolescente vive nell’“estremo”: l’attesa è al di sopra delle sue forze, il suo tempo s’accorda con la velocità. Spinto da una forza che lo trasforma, di fronte alla quale è impotente, talvolta accade in lui qualcosa d’impossibile da sopportare.

“Sono arrivato troppo presto in un mondo troppo vecchio”<sup>11</sup>, diceva Rimbaud. Tuttavia, chi può dire che colui che è in fuga “vive più veloce”? Nella fretta, l’adolescente rischia di errare e di passare la vita correndo dietro ad altre vite. Cerca un luogo in cui custodire la propria intimità, la parte di sé che non può più dirsi all’Altro e che lo spinge a isolarsi in un luogo solo suo – il luogo del segreto del suo

<sup>7</sup> J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, Astrolabio, Roma 2006, p. 20.

<sup>8</sup> A. Rimbaud, *Vagabondi*, in *Opere*, Mondadori, Milano 1975, p. 317.

<sup>9</sup> Si tratta di due testi che esplorano il linguaggio giovanile: il primo registra il lessico relativo alla moda e allo stile; il secondo, le espressioni create e usate nelle periferie. G. de Margerie, O. Marty, *Dictionnaire du Look. Une nouvelle science du jeune*, R. Laffont, Paris 2009; A. Rey, D. la Peste, *Lexik des cités*, Fleuve noir, Paris 2007 [Nota del traduttore].

<sup>10</sup> A. Rimbaud, *Vagabondi*, cit., p. 317.

<sup>11</sup> A. Rimbaud, *Œuvre-vie*, Édition du centenaire établie par Alain Borer, Arléa, Paris 1991.

pensiero, il luogo del suo diario intimo, il luogo della sua stanza. Freud diceva che, se il comportamento dell'adolescente dipende da quel che è successo nella stanza del bambino, non deve per questo esserne giustificato, poiché gli spetta una parte di responsabilità sulla quale noi possiamo agire.

Il luogo dell'intimità si è spostato su un'auto-messa in scena pubblica (nella quale sono messi in primo piano la voce e lo sguardo), si è dissolto nell'oggetto gadget che serve a non pensare più, oppure infiltra il luogo della lingua che si articola nella modalità della provocazione linguistica.

### *Trovare una lingua e inventare dei luoghi per la conversazione*

Ogni adolescente inventa la propria formula nella lingua per dare un nome a ciò che prova.

Il celebre “Trovare una lingua”<sup>12</sup> di Rimbaud è all'origine dell'enunciato della ragazza de *La schivata*<sup>13</sup>, che dice di parlare la lingua della periferia [*cit *], lingua dell'autenticit  [*authenti-cit *], carica di violenza e di insulti, perch  le permette di “prendere posizione”. Prendere posizione nella lingua, seppure nella maniera pi  irrispettosa e fastidiosa per l'Altro,   spesso la soluzione, talvolta in impasse, adottata da alcuni adolescenti. Quest'uso della lingua non serve pi  a rappresentarsi attraverso un significante per un altro, bens  a presentarsi in maniera brutta, cos  come sono nella loro interezza. La rimozione, o ci  che devono ai simboli dell'Altro, non   pi  allo stesso posto – molti, del resto, non percepiscono il senso delle parole che usano.

### *La richiesta di rispetto e il punto da cui intendere la singolarit  del sintomo come punto d'appoggio*

Il soggetto adolescente moderno situa proprio in questo punto ci  che abbiamo designato come suo sintomo, vale a dire la sua “richiesta di rispetto”<sup>14</sup>, talvolta in forma di provocazione linguistica, dato il paradosso della sua richiesta di rispetto mentre si mostra irrispettoso. Chiede di essere guardato e accettato per ci  che   e ha, ossia un corpo e una lingua suoi, che non appartengono pi  all'Altro. Desidera che si rispetti l'elemento di novit  che incarna con tutto il suo essere – di cui intende fare ci  che vuole – senza esserne certo; chiede che gli si volga uno sguardo inteso come *respectus*, ossia il famoso “punto da cui” egli si sente autenticato dall'altro

<sup>12</sup> A. Rimbaud, *Lettera a Paul Demeny* – 15 maggio 1871, in *Opere*, cit., p. 455.

<sup>13</sup> A. Kechiche, *La schivata* [Francia 2003] con O. Elkharraz, S. Forestier, S. Ouazani, C. Franck, N. Benhamou, R. Hami, H. Ben-Ahmed, A. Ganito, di cui parlo in *L' veil et l'exil*, cit., p. 103.

<sup>14</sup> Ph. Lacadée, *Le malentendu de l'enfant*, cit. Si veda il capitolo *La demande de respect: un des noms du sympt me de l'adolescent*.

ma portatore di una differenza, di un tratto che lo separa dal bambino che è stato per questo stesso Altro. La richiesta di rispetto di alcuni adolescenti, essi stessi irrispettosi – nuovo sintomo moderno dell’impasse della nostra civiltà – è giustificata forse dal fatto di non aver avuto a che fare con degli adulti responsabili di ciò che offrono ai loro figli – nessun rispetto giustifica l’astensione educativa.

Freud ricordava il passo compiuto dalla civiltà nel momento in cui l’insulto ha sostituito la lancia – anche i giovani che hanno creato il rap, sostituendo alle risse il gioco delle rime, sono riusciti a dare alle loro vite dei ritmi più pacificati e singolari. Lo spazio di libertà di parola che offriamo agli adolescenti nell’ambito della seduta analitica, o nelle conversazioni che organizziamo con loro nei loro contesti di vita, delinea un quadro che offre al soggetto la via del nuovo nel dire; un resto inassimilabile vi si può depositare. Questo resto è la “macchia nera”, reale insopportabile, indicibile, parte oscura dell’essere da cui non si guarisce, ma a cui ci si adegua più o meno bene – “[...] testimonianza intorno al mistero doloroso che egli rappresentava per se stesso, e intorno alle vie attraverso cui, nella sua analisi personale, il dolore si è attenuato [...]”<sup>15</sup>, scrive Jacques-Alain Miller. L’insopportabile può esiliare il soggetto dal suo sentimento di umanità, a meno che l’incontro con l’Altro non apra questo “punto da cui”, il tempo di cogliersi diversamente, a partire da un “sì” alla sua presa di parola, alla sua parte d’eccezione, alla sua enunciazione sempre ineguagliabile. Il “nuovo” che emerge nel detto può allora guidare una parola inedita, una nuova presa di posizione nella lingua, e permettere all’adolescente di tradurre la via nuova che si offre a lui.

È questo il riparo che può offrire l’incontro con uno psicoanalista, guidando l’adolescente nel compito di ben dire il suo essere.

A partire dal 1938, Lacan ha restituito importanza a questa funzione dell’Ideale dell’io. Spetta a noi installare questo “punto da cui”, nella modalità di conversazione con gli adolescenti, perché è parlando con loro direttamente di loro che ogni soggetto può ritrovare il “gusto delle parole”<sup>16</sup>. Tentare la scommessa della conversazione è un modo per mettere a distanza ciò che per ciascuno di essi viene a fare macchia nera nella sua esistenza, vergogna o odio, e che talvolta lo conduce alla devastazione del proprio essere. Appoggiandosi al “punto da cui”, è in dovere d’inventare una soluzione singolare; è nel modo di dire come se la sbrogliata con il godimento, anche a prezzo di un sintomo, che troverà ciò che lo identifica come essere sessuato responsabile del proprio godimento.

### *Il nuovo che l’adolescente porta in sé*

La questione essenziale, oggi, è quella della trasmissione di una lingua viva in

<sup>15</sup> J.-A. Miller, *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, Borla, Roma 2010, p. 24.

<sup>16</sup> R. Barthes, *Lezione*, Einaudi, Torino 1981, p. 15.

cui devono annodarsi il sapere degli antichi e il sapere nuovo inventato dai nostri giovani. Ecco il mondo da condividere tra generazioni, un mondo che permetta ad adolescenti di origini e sensibilità differenti di parlarsi e di farsi carico della loro parte di responsabilità per garantirsi il futuro, dopo averne necessariamente accettato il rischio.

Per diventare un uomo responsabile, l'adolescente deve riuscire a incorporare ciò che gli è offerto in un dono di parola da coloro che lo precedono, e a prenderne le distanze per esistere nella propria identificazione. Non può farlo se non a partire dal modo in cui riesce a tradurre, con parole sue, l'elemento di novità che sa di essere e che porta con sé, soprattutto quando, durante l'adolescenza, il suo corpo e i suoi pensieri si trasformano.

Gli adolescenti vivono spesso la sensazione, sulla loro pelle, di essere scorticati vivi. Stretti tra la presenza degli educatori, spesso in difficoltà, che non sanno quale mondo comune trasmettere loro e i venditori di virtualità che propongono loro di acquistare un'identità a basso costo senza pagarne il prezzo simbolico, [gli adolescenti] entrano nell'erranza moderna in cui il vagabondaggio ha acquisito un aspetto diverso da quello caro a Rimbaud. Senza il debito simbolico che è stato loro sottratto<sup>17</sup>, come dice Lacan, diventano gli adepti di stili di vita in cui la mancanza della legge simbolica viene sostituita da un crescendo di trasgressioni.

### *Saper dire sì come bussola per orientarsi*

Se le città moderne non hanno più nulla della città di un tempo, non è consentita la nostalgia; è meglio saper ascoltare ciò che inventano gli adolescenti, sebbene questo introduca un certo disagio. Quali luoghi in grado di incarnare un terreno comune di conversazione restano ancora nelle nostre città moderne, mentre permane solo il silenzio rumoroso dei supermercati dell'iperconsumo che offrono una moltitudine di prodotti ai quali connettersi scavalcando la relazione verbale con l'Altro?

Identificandosi tra di loro come connessi, credendo di dissolvere [nel virtuale] ciò che li preoccupa, gli adolescenti non ci sanno più fare con la mancanza che aprirebbe loro la porta del desiderio. Così, alcuni rifiutano la presenza dell'Altro che giudicano troppo esigente e che confonde il loro modo di pensare. Volendosi distinguere a tutti i costi, non esitano a rischiare la propria vita per dimostrare la voglia di essere riconosciuti come autentici. Credono di trovare, nell'universo virtuale che "irrealizza" il reale abolendovi ciò che caratterizza l'umano – ossia la presenza di una mancanza incarnata in un corpo capace di risposta –, una promessa di felicità, del resto sempre più inaccessibile.

Navigano in un mondo in cui si fa credere loro che tutto sia possibile. Ognuno è perennemente connesso agli altri in un mondo che sembra rispondere di tutto e su

<sup>17</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, pp. 332-333.

---

tutto, un mondo liberato dall'atto di parola, quando invece il soggetto può trovare il suo posto solo nell'ordine simbolico, iscrivendo la propria mancanza in una filiazione individuale e collettiva. Ogni uomo è figlio del simbolo a lui preesistente e che lo iscrive nel suo ordine. Di fronte a questo fenomeno – che troviamo, in modi diversi, in tutte le culture giovanili – gli adulti si trovano infinitamente e simbolicamente sprovvisti di mezzi.

Ciononostante, di fronte a un adolescente deliberatamente iscritto in un altro mondo, resta possibile cercare di arrangiare insieme a lui una transizione tra la forzatura cieca del maestro autoritario e la rinuncia vigliacca del maestro nostalgico, transizione illuminata dal principio da salvare di una conversazione che va sempre mantenuta, a condizione di aver saputo dire di sì all'elemento di novità che porta ogni bambino, molto prima di avergli detto di no. È da questo incontro tra il sì e il no che l'adolescente potrà trarre la serenità necessaria a farsi il nome che gli spetta, ossia la sua parte di responsabilità.

Traduzione di Simona Gennaro

Revisione di Francesco Paolo Alexandre Madonia





## Il soggetto nell'epoca dei "nativi digitali"

Alberto Turolla

“Nativo digitale”<sup>1</sup> è un termine introdotto dal ricercatore statunitense Marc Prensky, che si contrappone a quello di “immigrato digitale”<sup>2</sup>.

Il primo indica i nati da un certo anno in poi, per i quali l'uso della tecnologia è quasi immediato, il secondo indica l'insieme dei nati antecedentemente all'avvento della tecnologia, in particolar modo quella non tanto dei computer quanto dell'iphone e del tablet che sono diventati appendici corporee di bambini e di molti adolescenti.

In generale, a caratterizzare i nativi digitali sono le seguenti caratteristiche:  
 l'apprendimento dell'uso della tecnologia avviene nelle fasi precoci dello sviluppo, in molti casi anche prima di iniziare a parlare o scrivere;  
 l'uso della tecnologia avviene in maniera spontanea e continuativa per anni;  
 l'uso della tecnologia gioca un ruolo progressivamente maggiore all'interno delle pratiche della vita quotidiana, dal gioco alle relazioni interpersonali<sup>3</sup>.

Al di là di qualsiasi considerazione pedagogica, che peraltro prolifica in ogni ambito, la questione che si pone anche a partire dalla clinica, ma non solo, è in che modo si manifesti il soggetto oggi, laddove è piuttosto l'oggetto di questo tipo a determinare, e in maniera indifferenziata, una soggettività che risulta così problematico cogliere in questi nativi digitali.

Se è vero che il soggetto è una mancanza a essere e che si può derivarne una definizione da quella di significante che ne ha dato Lacan, da cui discende che un soggetto è rappresentato da un significante per un altro significante, cioè è situabile solo a partire dalla catena significante, appare difficile situarlo nei così detti nativi digitali. Altro è cogliere un'emergenza soggettiva foss'anche attraverso balbettamenti in chi pure manifestando la dipendenza dai gadgets, un po' come tutti noi, non sia del tutto alienato, come assorbito in essi. Va ricordato infatti come Lacan ne *La terza*<sup>4</sup> parli del gadget pur sempre come sintomo e della psicoanalisi in atto in quanto operazione propria al sintomo, ma affermi anche: “[...] l'avvenire della psicoanalisi dipende da ciò che avverrà di questo reale, cioè se i *gadgets*, per esempio, vinceranno veramente la partita, se noi stessi giungeremo a essere veramente animati dai *gadgets*”<sup>5</sup>.

Potremmo dire che noi, immigrati digitali e anche analfabeti, secondo altri autori, non siamo totalmente animati dai gadgets, ma lo è una gran parte della così detta

<sup>1</sup> M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants*, in *On the Horizon*, MCB University Press, vol. 9, n. 5, 2001, in [www.marcprensky.com/writing/Presky](http://www.marcprensky.com/writing/Presky) [T.d.A.].

<sup>2</sup> *Ibidem* [T.d.A.].

<sup>3</sup> G. Riva, *La solitudine dei nativi digitali*, GEDI, Roma 2018, p. 6.

<sup>4</sup> J. Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1992.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

*i-generation*, dove la *i* non richiama solo le iniziali di *iphone* e *ipad*, ma sottolinea anche l'*io*, che attraverso e con questi aggeggi si palesa. L'essere animati dai gadgets comporta un'inedita difficoltà di iscrizione nel simbolico e nel corpo stesso, infatti se è vero che il bambino è parlato ancor prima di parlare e il suo essere parlato porta il marchio del desiderio dell'Altro tale marchio si iscrive e scrive anche il corpo e si potrà reperire come *lalingua* nel *parlessere*. Ma cosa e come può avvenire questa iscrizione se passa attraverso questi oggetti protesi che vengono a costituire anche una sorta di Altro fittizio? Altro fittizio dal quale è comunque difficile separarsi e che viene presentificato da questi oggetti che Lacan chiamava *latuse*, che è come se ci aspirassero completamente.

E per gli svariati oggetti a che incontrerete sul selciato uscendo, a tutti gli angoli della strada, dietro tutte le vetrine, nell'abbondanza di questi oggetti fatti per causare il vostro desiderio, nella misura in cui è la scienza che ora lo governa, pensateli come *latuse*.

Mi accorgo tardi, perché non è molto che l'ho inventato, che fa rima con *ventouse* (*ventosa*). C'è vento là dentro, molto vento, il vento della voce umana<sup>6</sup>.

E ancora: “La *latusa* non ha affatto motivo di limitarsi nella sua moltiplicazione. L'importante è sapere cosa accade quando ci si mette veramente in rapporto con la *latusa* come tale”<sup>7</sup>.

Interessante, a questo proposito, cliccare *latuse* su Instagram e prendere visione di un video fatto di fuochi d'artificio, qualcosa che forse può rappresentarci sia pur approssimativamente quanto Lacan voleva significare inventando questo neologismo con il riferimento alla *atmosfera* e agli oggetti *a* della scienza, artificiali appunto, ciò che si può ben predicare dei vari *iphone*, *ipad*, e loro varianti che riempiono la vita un po' di tutti noi, ma in particolare dei giovani ed ancor più dei giovanissimi. Oggetti che proliferano che si moltiplicano per cui c'è una corsa frenetica a possederli, a cambiarli con l'ultimo modello, a possederne sempre di più. Bisogna distinguere però in quanto al possesso e all'uso di tali oggetti, o in quanto all'uso consapevole o meno. Non intendo tanto un buon uso che può anche darsi, ma al fatto che si sia consapevoli o meno di utilizzarli per comunicare, giocare, navigare in internet, fotografare; fotografarsi è già un'altra dimensione. I *selfie* mettono non solo in rilievo l'imperversare delle immagini, ma rimandano anche alla costituzione del soggetto in un'epoca in cui lo stadio dello specchio sembra riflettere maggiormente l'oggetto facendo vacillare il soggetto per l'evidente inconsistenza dell'Altro. Non a caso poi molti *selfie* sono scattati in situazioni quasi estreme per i soggetti, situazioni che mettono in gioco la vita stessa.

La generazione di poco antecedente a quelli che si potrebbe definire *touch generation* o *finger generation*, definizione che deriva dalle caratteristiche degli

<sup>6</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 203.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

ultimi modelli di smartphone, si può ben dire dipendente da tali aggeggi. Qualcuno è ancora dipendente dai vecchi computer, ormai quasi sorpassati in quanto non utilizzabili in ogni tempo e spazio, diciamo la così detta generazione *hikikomori*, anche se da noi tale fenomeno non è mai stato così rilevante. Sono dipendenti, ma gli oggetti, pur se con effetto protesi, rimangono distinti, mezzi per godere, mezzi per poter raggiungere uno scopo: l'andare in rete, è lì che si gode. L'essere assoggettati tramite la rete comunque fa sì che vi sia condivisione: Facebook, quasi obsoleto per taluni, o Instagram, comunque funzionano per scambiarsi qualcosa, per "conoscersi" per diventare amici, per vedersi, con tutto ciò che si può dire al proposito.

Una qualche soggettivazione sembra purtuttavia manifestarsi, e infatti capita che qualcuno di essi o per decisione personale o perché spinto da genitori, insegnanti o quanti altri ponga una domanda a uno psicoanalista, domanda, come tutte, da lavorare, da decifrare, da trasformare eventualmente in domanda d'analisi.

Oggi può capitare, mi è capitato, di ricevere qualcuno, che in seduta chieda di rispondere al cellulare, oppure che il cellulare si metta a suonare nel bel mezzo del discorso del paziente, il che, al di là di qualsiasi altra considerazione, segnala una continuità, una non separazione, tra il discorrere e "la funzione e campo della parola e del linguaggio in analisi" con ciò che comporta.

Nonostante tutto, lo squillo del cellulare, il non poterne fare a meno, l'essere sempre connessi, come si dice, può avere valore di sintomo se preso in quella catena che si delinea grazie ad una analisi, che tale si può dire solo a partire da una rettifica soggettiva.

Rettifica soggettiva: oggi più che mai passa attraverso il valore attribuito a questi oggetti – oggetti a fasulli – che determinano il soggetto, che lo definiscono persino, dai quali è dipendente, non solo come mezzi che permettono di accedere a quella rete che risulta essere la rete nella quale è come intrappolato il fantasma, e che in qualche modo schermano il reale. Hanno proprio questa funzione, assieme ad altri aggeggi, come consolle e videogiochi. Questa è anche la loro fruizione: irrealizzare il reale, si potrebbe dire, e per qualche tempo paiono calmare l'angoscia che invece inducono. Come tali vengono utilizzati da molti genitori per placare lo loro di angoscia di fronte ai propri figli, quelli della *touch generation*, o, come li ho definiti più sopra, la *finger generation*.

*Finger generation*: questa definizione viene dal fatto che se si dà in mano ad un bambino un telefono portatile, prodotto nel secolo scorso, ma ancora in produzione per i nonni, come recita una pubblicità, nella quale compare una moderna cappuccetto rosso in tranquilla compagnia di un lupo buono – anche il lupo oggi non ha più il suo posto! – si può constatare che il bambino cercherà di *swicciare*, passare velocemente il dito sul telefono e sarà meravigliato di non vedere nessuna immagine e non sentire alcun suono, di non vedere il telefono illuminarsi.

Ebbene, sono queste nuove generazioni che rappresentano la soggettività della nostra epoca e che manifestano delle caratteristiche per le quali è problematico definire una vera e propria manifestazione soggettiva. Se intendiamo il soggetto

come mancanza, come diviso, si potrebbe sostenere il contrario. Tablet, iphone, ipad, sono oggetti che potrebbero occupare il posto dell'oggetto causa, dell'oggetto a e potrebbero essere sussunti nel simbolo a del matema del fantasma:  $S \langle \rangle a$ : nient'altro che nuovi oggetti *a*, *a-ttuali*, ma non è proprio così, tali oggetti sono falsi oggetti a che funzionano come protesi. Il che significa che vi è continuità e non distinzione con il corpo stesso, protesi *a-movibile*, mobile, che viene a modificare il corpo. Niente a che fare con la funzione che Lacan chiama "oggetto cedibile": "La funzione dell'oggetto cedibile, come pezzo separabile, veicola primitivamente qualcosa dell'identità del corpo che è antecedente rispetto al corpo stesso quanto alla costituzione del soggetto"<sup>8</sup>. Con e attraverso essi, il corpo si gode, in quanto oggetti più-di-godere che mettono in luce la caratteristica del godimento in quest'epoca, godimento Uno, autistico. Nel contempo mettono in luce il *dis-agio*, la mancanza non tanto di ciò che conviene ma di ciò che crea spazio, la mancanza della mancanza, che fa sorgere l'angoscia. Il sorgere dell'angoscia, il suo diffondersi, tratto comune del malessere contemporaneo, che spesso prende le sembianze della paura, dell'insicurezza, dai risvolti politici inquietanti, segnala proprio quella mancanza della mancanza che è mortifera per il soggetto. E poco si ottiene dando semplicemente "la parola ai giovani", come recita il titolo del libro di Umberto Galimberti<sup>9</sup>, che potrebbe avere un senso ironico visto in questa prospettiva. La parola ce l'hanno i giovani, per riprendere ancora il titolo, ma cosa dice?

Lacan ci illumina su questo punto che Jacques-Alain Miller ha definito il sesto tipo di godimento che è quello del *parlessere*.

Non è che i giovani non parlino, è che la parola viene ad avere un significato di godimento, quello che caratterizza il soggetto parlante-parlato dei nativi digitali.

Indipendentemente e al di là di un così detto "nichilismo attivo"<sup>10</sup>, come lo qualifica Galimberti, si constata una maggior difficoltà alla separazione da quei falsi oggetti *a*, che contornano i loro corpi e che ci indicano non tanto l'essere quanto l'io, un io costruito, tenuto insieme da questi oggetti *a* fasulli, che ha il valore di un montaggio *ready made* alla Duchamp.

"L'io non è un essere, è un supposto a ciò che parla. Ciò che parla ha a che fare solo con la solitudine, sul punto di quel rapporto che posso definire solo dicendo, come ho fatto, che non può scriversi"<sup>11</sup>. Tale solitudine, dei nativi digitali, per riprendere il riferimento al titolo del testo citato all'inizio può essere affrontata solo da una messa in causa via *sinthomo* del soggetto che a maggior ragione è *en souffrance*, quasi in ostaggio dei gadgets, che contornano, circondano il corpo, corpo che può essere ridefinito come corpo parlante, quello che ha il *parlessere*.

"Il *parlessere* non è un corpo, ma ha un corpo. Il *parlessere* ha a che fare con il

<sup>8</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963] Einaudi, Torino 2007, p. 343.

<sup>9</sup> U. Galimberti, *La parola ai giovani. Dialogo con la generazione del nichilismo attivo*, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 1983, p. 120.

---

corpo in quanto immaginario allo stesso modo in cui ha a che fare con il simbolico. E il terzo termine, il reale è il complesso o l'implesso degli altri due<sup>12</sup>. Non si tratta quindi tanto di dare la parola, ma di coglierla nel *parlessere* con un ascolto che dia luogo al soggetto, quel soggetto che trova la psicoanalisi, che come ci ricorda Jacques-Alain Miller, è quello che “Vive dell'essere e nello stesso tempo lo svuota, e noi lo accompagniamo in questo svuotamento”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> J.-A. Miller, *L'inconscio e il corpo parlante*, in *Scilicet, Il Corpo Parlante. Sull'inconscio nel secolo XXI*, Alpes, Roma 2016, p. XXIX.

<sup>13</sup> J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo*, Astrolabio, Roma 2018, p. 149.



## Stereotipia, spazialità e creazione

Gloria Badin\*

Quello che sto per presentarvi è il frutto di una ricerca sul campo, nel punto d'incrocio tra autismo, danza e psicanalisi, cominciata nel 2012, grazie a un incontro su una pista da ballo con Bruno. Era la mia prima esperienza con adolescenti autistici presso l'Associazione *J'interviendrais*<sup>1</sup> e Bruno era il ragazzo di cui mi occupavo: un giovane grande e robusto, che picchiava, gridava e rompeva i mobili, sia di giorno che di notte. Però, la sera consacrata alla commedia musicale, c'è stato un avvenimento: Bruno era di fronte a me, dall'altro lato della sala; correndo, abbiamo scambiato ripetutamente i nostri posti; uno accanto all'altra, abbiamo effettuato diversi salti; Bruno ha preso la mia mano e ciò ci ha permesso di evolvere in diverse figure di danza-contatto. Gli altri animatori che hanno assistito alla scena, l'hanno descritta come un momento intenso e sono rimasti colpiti dal particolare stato di presenza di Bruno, nonché dalla qualità dei nostri scambi: "Si vede che avete instaurato una relazione di fiducia!", mi hanno detto. Ero a dir poco sbalordita: com'è possibile che un ragazzo autistico, che fino a poco tempo prima mi sembrava impenetrabile e per il quale mi sentivo letteralmente invisibile, si fosse in qualche modo aperto alla relazione con me, formando un duo di danza? Per descrivere quello che è accaduto, ho forgiato il termine "incontro cinestetico". Si tratta di un incontro che avviene nel luogo del movimento, tramite l'instaurazione di uno spazio di danza condiviso, concorrendo a una temporanea presa di coscienza di se stessi e del mondo circostante. Esso parteciperebbe alla costruzione dell'intersoggettività in danza, attraverso l'organizzazione temporale delle frasi gestuali, o *phrasés*. Attraverso una corporeità regolata dalla danza, è quindi possibile dare occasione al bambino autistico di accedere a un gesto diverso dal ripetitivo, all'interno dell'inter-gestualità. L'adattamento corporeo al clima gestuale del bambino autistico deve andare di pari passo con una disposizione psichica particolare, molto simile a quella dell'operatore della *pratique à plusieurs*, che non domanda nulla al bambino autistico, ma lo segue docilmente, sostenendolo nella sua singolarità, per il suo prodursi come soggetto. Bruno è stato il mio *maître à danser*<sup>2</sup> perché grazie a lui ho scoperto il piacere del

---

\* Laureata in Studi Psicanalitici presso l'Università di Parigi VII-Diderot, specializzazione Clinica Infantile, e in Arte, Filosofia, Estetica, specializzazione Danza, presso l'Università di Parigi VIII, ricercatrice in danza e autismo.

<sup>1</sup> Fondata nel 1973 da René Demichelis, l'Associazione *J'interviendrais* organizza dei soggiorni di vacanza per bambini e ragazzi autistici e psicotici. La specificità delle sue strutture risiede in un'accoglienza individualizzata all'interno di attività di gruppo: ogni bambino è affiancato a un animatore di riferimento, residente nella struttura 24 ore su 24.

<sup>2</sup> Il *maître à danser* (o *maître de danse*) era, fino al XIX secolo, l'unico a detenere il sapere della danza, la sua tecnica ed il suo repertorio, quindi l'unico capace di insegnarla. Era una figura indispensabile soprattutto presso l'aristocrazia, allorché questa doveva imparare come tenersi a un ballo.

movimento, senza il quale non ci può essere regolazione in danza.

Così, ebbe inizio la mia ricerca, che mi portò a concepire ed animare l'atelier *Je(u) danse* presso l'*École Expérimentale de Bonneuil*<sup>3</sup>, dal 2014 al 2017<sup>4</sup>. L'atelier si vuole un *work in progress*, in cui la pratica spiana la strada alla teoria: prima viene la danza e, in *après-coup*, le osservazioni cliniche. Vi partecipano circa sei ragazzi autistici e psicotici tra i quindici e i vent'anni e quattro operatori. Non si tratta di un corso pedagogico ma di un luogo per sperimentare come stare insieme attraverso la danza: se faccio delle proposte, queste possono essere deviate, trasformate, rifiutate, rimpiazzate con ciò che sorge nell'istante. Tutto parte da quello che propongono i ragazzi, da come si presentano. Per esempio, mi capita di strutturare il riscaldamento a partire da un movimento di un giovane: un dondolio, una torsione, uno spostamento. L'improvvisazione vi è necessaria perché, con questi ragazzi, non si può fare altrimenti. Col tempo, alcune proposte sono diventate il canovaccio dell'atelier: il riscaldamento iniziale; la trasmissione di gesti, dove ognuno propone un gesto agli altri; la delimitazione di uno spazio scenico per le improvvisazioni libere; un momento di relax finale ed il saluto. Durante l'atelier, mi sono particolarmente interessata alla creazione di nuove spazialità tramite il movimento e la relazione.

Quando si pensa al corpo in movimento in termini di danza, si pensa non tanto in questioni di spazio ma di spazialità, cioè mettendo l'accento sulla relazione tra il corpo e lo spazio, che ha luogo tramite il movimento e che si manifesta tramite l'"abitare". Per comprendere quello che significa abitare, basta pensare ai costumi creati da Oskar Schlemmer, la cui morfologia mostra in che modo "[...] il corpo costruisce lo spazio abitandolo. Lo spazio, in quanto abitato, determina le possibilità corporee del movimento"<sup>5</sup>. In danza, perciò, "[...] non si deve dire che il nostro corpo è *nello* spazio, né d'altra parte che è *nel* tempo. Esso *abita* lo spazio e il tempo"<sup>6</sup>. In assenza di una struttura simbolica, possiamo immaginare che lo spazio vissuto dal bambino autistico sia "distorto", cioè non mediato da una rappresentazione, confuso. Il gesto di stereotipia fungerebbe da sforzo per re-equilibrare questo spazio, dargli dei limiti, renderlo abitabile, ma ciò rimane invano se non viene condiviso nella relazione con l'Altro. Penso, per esempio, a Chloé, che muoveva le sue dita ai lati degli occhi, come se stesse sentendo la consistenza di un tessuto; nel fare ciò, teneva la testa inclinata e le gambe *en dehors*. Quando l'ho imitata, mi sono resa conto che i suoi movimenti delle dita davano un bordo al campo visivo. Questo movimento

<sup>3</sup> L'*École Expérimentale de Bonneuil*, fondata nel 1969 da Maud Mannoni, è un centro diurno che accoglie bambini e ragazzi autistici, psicotici, nevrotici gravi e con ritardi mentali. La presa in carico è effettuata in relazione con centri d'accoglienza alternativi, famiglie d'accoglienza, residenze notturne e luoghi di lavoro esterni. All'interno dell'*École*, sono proposti degli atelier terapeutici e artistici, ai quali i giovani stessi scelgono se parteciparvi.

<sup>4</sup> Ciononostante, mi soffermerò per questo articolo solo sulle osservazioni del primo anno di collaborazione, che è stato quello più sperimentale e durante il quale ho redatto un diario di bordo.

<sup>5</sup> M. Franko, *Peut-on habiter une danse?*, in C. Rousier, *Oskar Schlemmer. L'homme et la figure d'art*, Centre national de la danse, Pantin 2001, p. 121 [T.d.A.].

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 194.



era come destinato a creare una profondità spaziale! È come se, senza ancoraggi relazionali, il corpo e lo spazio del bambino autistico minacciassero di non tenere e la stereotipia fosse un tentativo di costruirsi una casa temporanea.

Certi ragazzi autistici cercano, attraverso i loro spostamenti in atelier, sempre gli stessi punti nello spazio, come per accertarsi che esso tenga. Per esempio, Jean si getta spesso da una parte all'altra della stanza, rimbalzando contro le pareti. Faccio l'ipotesi che tali spostamenti siano un tentativo del bambino autistico per l'iscrizione di punti di riferimento spazio-temporali, attraverso la ricerca di "punti di rimbalzo"<sup>7</sup>, cioè metafore o piuttosto risonanze della relazione all'Altro, al fine di costruire l'immagine del corpo proprio. Attraverso l'improvvisazione in danza, è possibile lavorare con questi spostamenti, creando delle atmosfere spaziali e affettive che rendano possibili nuovi movimenti. Infatti, "Quando una persona si muove, cambia la relazione con l'altro, modifica il luogo in cui ci si trova"<sup>8</sup>. Penso a quando François, su una musica di Michael Jackson, camminava lungo il perimetro del tappeto; io mi sono alzata e mi sono rannicchiata; quando poi sono andata via, François si è fermato e ha camminato intorno lo spazio dove stavo, poi è tornato al suo perimetro; di colpo, Octavie ha attraversato la stanza in diagonale, agitando verso l'alto le sue braccia!

In danza, prendere lo spazio indica il fatto di utilizzare lo spazio per il proprio movimento, riempire il gesto di spazio. Penso, per esempio, a Nicolas che, in seguito ad un mio commento sulle parti dure e le parti molli della gamba da lui indicatemi, ha cominciato a correre in tutta la sala, terminando con un allungamento delle gambe, il busto rivolto verso il basso. Se non è una presa di spazio questa! Ciò è forse avvicinabile al concetto di *condanzazione* introdotto da Lacan? Nel Seminario XXIII troviamo scritto: "C'è qualcosa di cui siamo sorpresi che non serva di più il corpo come tale – la danza. Questo ci permetterebbe di scrivere *condanzazione*"<sup>9</sup>. Ho potuto notare che le prese di spazio hanno luogo nella relazione, in momenti in cui c'è una condivisione, una risonanza tra un dire ed un gesto o tra un gesto ed un gesto. È come se, attraverso un riconoscimento da parte dell'Altro, il giovane autistico in atelier danza passasse dalla dispersione alla condensazione (*condanzazione*) necessaria per la creazione di un gesto altro, accedendo così ad un temporaneo stato di presenza. È questo stato di presenza, questo incontro tra il proprio corpo, il tempo, lo spazio e l'Altro, che fonda il "lì" dell'essere lì, dando espressività al gesto. La *condanzazione* sembrerebbe quindi avere una funzione spazializzante, che permette il sentirsi dall'interno del proprio corpo.

Il progetto di fare uno spettacolo di fine atelier è stato compreso dai ragazzi,

<sup>7</sup> G. Haag, *Approche du premier fonctionnement de la pensée et des premières formes de représentations*, in M. Emmanuelli et H. Suarez-Labat, *L'examen psychologique du jeune enfant*, Erès, Toulouse 2010, p. 60. Secondo G. Haag, l'immagine del corpo ha luogo dalle rappresentazioni di cose, le quali "[...] si fondano nell'immagine motrice del movimento pulsionale e l'incontro con un oggetto esterno che fa da punto di rimbalzo" [T.d.A.].

<sup>8</sup> S. Forti et al., *Entretien avec Simone Forti*, in *Nouvelles de danse*, n. 32-33, Contredanse, Autunno/inverno 1997, p. 170 [T.d.A.].

<sup>9</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 150.

che si sono impegnati sia nella preparazione dei costumi sia nelle ripetizioni. Lo spettacolo ha preso la forma di una composizione istantanea, formata per gran parte dall'improvvisazione e articolata intorno ad alcuni momenti cardine, in legame con la musica. Ciò ha dato luogo a fenomeni inattesi e sorprendenti. In particolar modo, penso a Chloé, che a un momento della rappresentazione, ha lasciato la sua posizione solitaria all'angolo della sala e ci ha raggiunti al centro della scena; dopodiché, ha cominciato a girarci attorno, iscrivendoci all'interno del suo movimento centrifugo. Questo suo gesto ha meravigliato il pubblico per lo stato di presenza e la carica espressiva col quale è stato effettuato: è stato un gesto performante! L'evento spettacolare si è rivelato essere un mezzo per l'instaurazione di una relazione regolata all'Altro, tramite il dispositivo scenico, rimpiazzando così l'auto-regolarsi e l'auto-mantenersi nel corpo della stereotipia.

In conclusione, vorrei aprire uno spazio di riflessione intorno all'ipotesi di un pensiero in movimento<sup>10</sup> all'opera nella stereotipia e negli spostamenti geometrici dei ragazzi autistici. L'idea mi è venuta perché, nei primi mesi di atelier, ero sommersa dai loro gesti, cioè mi attraversavano stati del corpo formidabili che non riuscivo a descrivere a parole. A un certo punto, la cosa era diventata chiara: dovevo danzare questi frammenti di pensiero, queste immagini gestuali, queste impressioni di movimento che mi portavo appresso. Così facendo, mi sono accorta che la stereotipia fa qualcosa nel corpo! Immagino il pensiero in movimento come un preistorico del pensiero, cioè un pre-pensiero: una messa in risonanza di elementi sparsi, dispersi, di tracce di percezione che cercherebbero un ancoraggio nel corpo. Esso sarebbe occupato dallo sforzo di rappresentazione del contenimento di elementi emotivi e pulsionali primitivi, assimilati ai contenuti corporei. Come dice Chantal Lheureux-Davidse:

Certe stereotipie sono ricercate attivamente nello scopo d'ottenere delle sensazioni di movimento o belle forme. Esse favoriscono delle esperienze interne di movimento di elementi dispersi al fine di creare delle esperienze di risonanza ispiranti. Ma finché queste non si iscrivono nella relazione con l'altro o non c'è il progetto di conservarne la traccia, il processo di creatività resta interrotto. Parlerei in questo caso di ricerca di uno stato di pre-creatività interna senza progetto di manifestazione<sup>11</sup>.

La creazione passa spesso attraverso dei momenti di dispersione prima di raggiungere una forma! In questo senso, il pensiero in movimento farebbe da ponte di risonanza tra il gesto della stereotipia e lo spazio interno ed esterno al corpo, in attesa che un Altro ne rilevi l'interesse e la bellezza. L'atelier danza può essere allora un luogo dove accompagnare e sostenere il bambino autistico nel suo sforzo di

<sup>10</sup> Il termine "pensiero in movimento" viene dal coreografo e teorico R. Laban. Ciò significa pensare la danza innanzitutto in termini di movimento (quindi le sue strutture intrinseche funzionali ed espressive) e non in termini presi in prestito da altre arti, scoprendo allora che corpo/spirito, forma/contenuto, movimento/emozione formano un tutto inseparabile.

<sup>11</sup> C. Lheureux-Davidse, *Processus créatif, de la dispersion psychique à la manifestation, dans la clinique du handicap*, in *Art et handicap. Enjeux clinique*, Ères, Toulouse 2012, pp. 165-176 [T.d.A.].

abitare uno spazio e un tempo, attraverso l'instaurazione di una relazione di fiducia, basata sul piacere del movimento e la regolazione che ne consegue.



## *Psicoanalisi e istituzione*



## Note di lavoro in istituzione

Marco Bani

Le parole che seguono non indicano un punto risolto ma un *work in progress* in relazione al lavoro che porto avanti, da ormai quindici anni, con bambini e ragazzi in un'istituzione residenziale a Bologna nella quale ho svolto diversi incarichi nel tempo.

Nicola Purgato, nell'introduzione a *Parole minori* afferma di fatto che in questo tipo di lavoro “Si tratta di intra-vedere le diverse modalità con cui ciascuno fa i conti con *Il disagio della civiltà* [...] che oggi prende le forme più diverse e a cui spesso gli stessi servizi deputati a farsene carico [...] non riescono a far fronte”<sup>1</sup>.

Che cosa vuol dire, oggi, fronteggiare le soluzioni al disagio della civiltà che portano l'Altro a considerare che quel determinato individuo – e dunque la sua soluzione – abita una condizione clinica non altrimenti trattabile se non attraverso l'inserimento in un'istituzione residenziale?

Nell'indirizzare il lavoro dell'équipe della quale mi occupo, seppure inserendomi nel solco della tradizione delle istituzioni inventate da Antonio Di Ciaccia, trovo necessario rintracciare il punto epistemico che in questo preciso momento storico sostiene e permette di dare efficacia all'operare. Non credo si debba temere di utilizzare il termine “efficacia”, si tratta di capire per chi e cosa ci si debba intendere efficaci, o meglio, in quale punto del *continuum*, che va dalla domanda dell'Altro di non volerne sapere, al modo di godere solitario (che sia comunitario o meno, poco importa) dei bambini e dei ragazzi che scegliamo di ospitare, andiamo a inserirci con il nostro operare.

Non c'è rapporto, questo è il punto da cui partire; non c'è rapporto sessuale, non c'è rapporto tra significante e significato. Partire dal non rapporto non è lo stesso che partire dalla considerazione universale del delirio; partire dal “tutti sono folli, ossia deliranti”<sup>2</sup> comporterebbe, quanto meno in un'istituzione, un rischio patente, ovvero costruire un sistema di relazioni vitali – interne ed esterne all'istituzione stessa – segnato da una cinica non-credenza. Partire dal non rapporto permette invece di dare considerazione diversa alla natura del sembiante, non ombra evanescente ed equivalente – qualunque forma esso prenda – ma corda, attraverso la quale cucire, legare, intessere.

Due capisaldi reggono attualmente questa impalcatura, due testi, uno di Jacques-Alain Miller *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria*<sup>3</sup> e l'altro di Éric

<sup>1</sup> N. Purgato (a cura di), *Parole minori. La psicoanalisi e le nuove generazioni*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 12.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Lacan pour Vincennes!*, in *La Psicoanalisi*, n. 62, Astrolabio, Roma 2017, p. 9.

<sup>3</sup> J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria*, in *La Psicoanalisi*, n. 45, Astrolabio, Roma 2009.

Laurent *Istituzione del fantasma, fantasmi dell'istituzione*<sup>4</sup>. Miller argomenta che se il soggetto non è in stato di completa catatonia<sup>5</sup> allora dobbiamo assumere la presenza di un meccanismo di supgenza e l'idea di un dispositivo supplementare è essenziale per comprendere la stabilizzazione delle psicosi trattate nella nostra istituzione.

L'intera nozione di stabilizzazione nelle psicosi si basa sulla premessa che uno stato di catatonia catastrofica è comunque possibile – in questo tipo di struttura soggettiva – indipendentemente dal fatto che il soggetto esperisca effettivamente il disturbo. Diviene quindi necessario pensare in che modo i diversi fenomeni psicotici sono legati alla stabilizzazione. Nel testo citato, Miller parla di CMB, “*compensatory make-believe*”<sup>6</sup>; se andiamo a cercare nei dizionari anglosassoni, il termine *make-believe* è sinonimo di delirante, fittizio, illusorio e così via. Allo stesso tempo se però andiamo a smontare la composizione *make-believe* troviamo che – letteralmente – essa si traduce con costruito-credenza. In effetti, è solo passando attraverso la credenza che fa costruito – singolare – che ciascun nostro ospite elabora sul non rapporto, che è possibile arrivare a una stabilizzazione e poi a una eventuale socializzazione – la meno mortifera possibile – della soluzione. Come indica Miller, non si tratta di fare un compendio di diversi CMB<sup>7</sup> quanto piuttosto di individuare la logica attraverso cui il singolo individuo arriva a rispondere al “[...] disordine provocato nella più intima giuntura del sentimento della vita [...]”<sup>8</sup>. La risposta è al contempo l'indice del “disturbo” stesso, è una soluzione spesso dispendiosa in termini vitali e nella nostra istituzione cerchiamo di ridurre questo costo.

Éric Laurent afferma che “Non c'è infatti bambino senza istituzione. Anche quando viene abbandonato [...]”<sup>9</sup>; leggo questo testo in continuità con quanto afferma Miller rispetto al CMB, ma se Miller ci fornisce una preziosa indicazione operativa per la costruzione e il modo di operare negli atelier in cui i giovani ospiti sono inseriti, Laurent ci permette di reperire preziose indicazioni sull'istituzione storicizzandone le diverse forme<sup>10</sup>. Ideologia, fantasma, statuto dell'Altro, in una parola indica “il discorso” che regge l'istituzione. La forma istituzione è effetto della domanda dell'Altro che la installa fisicamente nel mondo, del modo amministrativo che la regola, del patto contrattuale che lega a essa il personale che ci lavora, dei fantasmi che – ad ogni livello – animano il personale. In ogni dato momento della vita istituzionale può manifestarsi la fissazione in un discorso, un sintomo tipico del soggetto-istituzione.

<sup>4</sup> É. Laurent, *Istituzione del fantasma, fantasmi dell'istituzione*, in *La Psicoanalisi*, n. 59, Astrolabio, Roma 2016.

<sup>5</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Effetto di ritorno sulla psicosi ordinaria*, cit. p. 242.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>8</sup> J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 555.

<sup>9</sup> É. Laurent, *Istituzione del fantasma, fantasmi dell'istituzione*, cit., p. 29.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*.



Ogni momento di fissazione discorsiva produce un effetto sugli ospiti e sul personale; gli effetti più vistosi sono quelli presenti nelle istituzioni in cui il discorso è fissato una volta per tutte alla loro fondazione; sono le istituzioni totali, dove gli ospiti vengono considerati lo scarto della forma discorsiva istituzionale e il personale non subisce sorte migliore. L'adesione assoluta al discorso del padrone è solo una forma della patologia istituzionale ma anche la forma – ideologicamente reattiva – dell'istituzione libertaria, produce alcuni effetti sintomatici: assoluta inarticolabilità della posizione degli ospiti al legame sociale e impoverimento della vitalità del personale. Altri diversi effetti, non meno sintomatici, si producono quando le istituzioni sono fissate nella burocrazia o “nell'adorazione” della macchina simbolica. Per questo la funzione dell'analista – in istituzione – dovrà essere quella di tenere almeno un occhio aperto sulle inerzie dell'istituzione stessa, inerzie che senza un attivo lavoro d'interposizione, tendono a fissare l'istituzione stessa in un discorso. I discorsi non fanno il loro circuito per virtù naturale, occorre farli circolare, così interpreto oggi il “tenere aperto il vuoto”<sup>11</sup>.

### *Un piccolo esempio*

Un ragazzo arriva in piena adolescenza nella nostra comunità inviato dopo alcuni atti violenti che hanno attivato la macchina dei Servizi. È iperattivo e senza pace, immagina che il personale parli costantemente male di lui, è attratto in modo assoluto dagli schermi video dei computer, cerca di adescare sessualmente uomini e donne in modo confuso e aggressivo, fa esplodere ogni situazione di gruppo innescando dinamiche che costantemente sfociano in agiti violenti, non è scolarizzabile. Di lì a poco, il personale inizia a chiedere di allontanarlo dalla struttura poiché sembra che ogni manovra sia inutile e, anzi, sortisca un effetto contrario a quanto calcolato e lavorare con lui è stremante. Nel caos che egli produce solo due elementi che sembrano differenziarsi: la relativa tranquillità durante i videogiochi e un enunciato in cui essenzialmente afferma di essere triste per l'irrealtà del mondo e delle cose.

Nel momento dei videogiochi si osserva come lui non sembri trovarsi di fronte a uno schermo ma di fronte a una finestra; una finestra in continuità tra mondo “reale” e mondo “virtuale”; se il personaggio del gioco ha soddisfatto un'esigenza fisiologica la soddisfazione virtuale vale come realtà: fame, sete, sonno, possono essere risolti in questo modo. Questo adolescente ci ha insegnato qualcosa di fondamentale e cioè che per poter lavorare con lui, occorreva prendere in considerazione l'effetto protesico del gadget e, contemporaneamente, eliminare il più possibile la dimensione collettiva della comunità, quasi un paradosso che tuttavia si è reso necessario. È stato possibile rendere le camere singole, limitare i momenti di confronto tra ragazzi puntando a una

<sup>11</sup> A. Di Ciaccia, *Dalla fondazione dell'uno alla pratica in diversi*, in AA.VV., *Antenna 112*, Opere Riunite Buon Pastore, Venezia 1997, p. 29.

---

relazione con i pari esterna al gruppo comunitario, costruire laboratori individuali facendo cessare le attività in piccolo gruppo.

Trasformando il lavoro, a un dato momento, la finestra è diventata schermo e gli operatori non più oggetti malevoli o da sedurre ma testimoni della sua competenza nel videogioco; ha iniziato a storicizzare la propria esperienza e la calma raggiunta gli ha permesso di intraprendere un percorso scolastico. Non è possibile sapere quanto questa soluzione terrà, ma oggi questo ragazzo ha una morale costruita sulla scorta di videogiochi, di film e di chiacchiere con gli operatori; si fida della persistenza del mondo, riesce a tenere qualche ora di lavoro pomeridiano oltre alla scuola il mattino, ha degli amici e ha potuto fare alcune esperienze con le ragazze.

In particolare, i servizi invianti e i genitori sono stupiti dalla sua “strana saggezza”.

## Qualcosa muta... anche nel corpo

Alessandra Fontana

Accorgersi di qualcosa è davvero un movimento straordinario, mai scontato. Ci si accorge di una differenza solo a partire da ciò che si registra uguale giorno per giorno e dalla possibilità che l'uguale, a un certo punto, presenti una qualche sfumatura.

Il *Centro Psicoanalitico di trattamento dei malesseri contemporanei – onlus* (CePsi) di Torino, nelle sue sezioni di accoglimento (dove si può essere accolti senza un appuntamento già preso) e di trattamento, è la scommessa di trasformare ogni volta qualcosa di questo uguale, in cui sembra cadere l'essere umano, in altro.

Occorre qualcosa di traumatico, qualcosa che faccia trauma perché un soggetto possa introdurre “un prima” e “un dopo”. Si può ascoltare un soggetto dire: “Prima stavo bene e ora niente ha più senso” o ancora “il corpo si ammala, è stanco, rigido, vuoto”.

Spesso il dolore è talmente informe che il sintomo arriva dopo, dopo che si è parlato con qualcuno, è quasi come se dovesse prendere forma o ancora lo si scopre parlando. Per esempio qualcuno si rivolge al CePsi perché è stato lasciato dalla fidanzata, per dire poi che soffre di insonnia. Il soggetto non dorme più, neanche il corpo dorme più, e questo in realtà accadeva già prima. La fine della storia, che sembrava il problema, non fa che toccare il corpo in un vecchio problema, sopito, addormentato... ecco che il trauma risveglia!

Non lo si può certo dire così a qualcuno che soffre, ma occorre tenerne conto perché in quella sofferenza vi è sempre una causa soggettiva che non c'entra con la realtà esterna ed è questa causa la vera risorsa del soggetto. Se tutto dipendesse dalle contingenze della vita sarebbe davvero un “impossibile” poter tornare a sorridere, invece è sempre a partire dal modo in cui il soggetto vive la contingenza, dal modo in cui vive il reale che può nascere una differenza.

Come già sosteneva Freud ne *Il disagio della civiltà*<sup>1</sup>, testo più che mai attuale, l'uomo è fatto per godere di istanti di felicità, ogni condizione che perdura è soggetta all'insoddisfazione. Scriveva Freud: “Qualsiasi perdurare di una situazione agognata dal principio di piacere produce soltanto un sentimento di moderato benessere; siamo così fatti da poter godere intensamente soltanto dei contrasti, mentre godiamo pochissimo di uno stato di cose in quanto tale”<sup>2</sup>.

Quando tutto è uguale, quando un operatore è uguale a un altro operatore, quando c'è un protocollo per ogni cosa, quando i cavicchi entrano in tutti i buchi regna

<sup>1</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 568.

sovrana la morte, quella pulsione maligna e leggera di cui già parlava Freud<sup>3</sup>. La “pulsione di morte” è spinta all’inerzia, è la pulsione sovrana di una certa burocrazia, è ricerca dell’identico che non fa altro che omologare e atterrire i soggetti.

Identico ha a che fare con identità, essere uguali a qualcosa, essere identificati a un’idea di sé, ecco un altro pericolo, ecco un’altra versione della pulsione di morte. “Sono fatto così, io sono proprio così... non farei mai questo, non farei mai quello...” e rapidamente, ciò che è una promessa all’umanità, diviene una profezia verso cui sprofondare.

Si fa tutto ciò che si dichiarava non si sarebbe mai fatto, e insorge l’angoscia (finalmente non tutti i cavicchi entrano nei buchi). Si è prossimi a qualcosa di indicibile, di oscuro, l’angoscia non mente<sup>4</sup>, segnala che il soggetto è bucato dai significanti, dal reale. Anche i corpi sono toccati, sono toccati realmente e cambiano, si modificano con i soggetti.

Per la psicoanalisi lacaniana il soggetto non è il suo corpo, il soggetto ha un corpo, che è un corpo in frammenti, un corpo che vive l’illusorietà dell’uno grazie all’immagine: “Sono ciò che vedo”, ma nell’immagine c’è qualcosa di piatto, manca una dimensione terza che non è lì, che viene dal campo dell’Altro. Posso accoglierla o non volerne sapere, e di questa scelta farò la mia vita.

Al CePsi si possono incontrare e ascoltare soggetti che vivono un primo o anche un vecchio smarrimento, soggetti che si raccontano a partire dal corpo che hanno o pensano di avere. Ciascuno ha il corpo che pensa di avere, perché il corpo non è l’organismo che ci dà una qualche sopravvivenza senza che se ne possa dire molto, il corpo è già di stoffa significante. Ricordo L. quando anni fa si presentò al CePsi con un filo di voce, dentro questo soggetto vi erano urla potenti, dolore, disagio e l’abisso in cui si trovava ancora adolescente, presa dal bisogno di bere alcool senza che nessuno se ne accorgesse.

Il problema che urlava senza quasi parlare e avendo un sol filo di voce era “nessuno se ne accorge”.

Allora, mentre ascoltavo L. alla segreteria dell’accoglimento (luogo deputato a una prima accoglienza), pronunciai poche parole, ma ricordo che i miei occhi non la lasciarono sprofondare. La guardai con un sorriso e le dissi: “Adesso che ci siamo accorte di ciò che le capita, vuole prendere un appuntamento?”

Dopo anni, mi accade di incontrare questa giovane in sala d’attesa, non credo abbia un ricordo del nostro colloquio, quando la incontrai non esisteva quasi come soggetto, era completamente afona e priva di parole da dire, smarrita. Ora mi pare di vedere una giovane donna che ha un filo che la porta al CePsi, un filo su cui tessere qualcosa, un filo attorno a cui il corpo si è vivificato, un luogo che la attende e che si è accorto di lei. Ho saputo, dalla terapeuta che la incontra, che studia e che vuole fare una professione. Non chiedo mai di come prosegue un trattamento per un soggetto

<sup>3</sup> Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere* [1920], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

<sup>4</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L’angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 83.

a cui ho preso un appuntamento, ma di lei chiesi. Il suo corpo mi pare più vivace, dinamico e ne volli sapere qualcosa.

Il corpo si vitalizza quando un soggetto inizia un lavoro di parola, risponde del lavoro significante, si fa abitare diversamente dal linguaggio dopo un'analisi, ma anche dopo pochi colloqui ci sono degli effetti concreti.

Corpi nuovi, un corpo che parla di sé, che si racconta cambia anche nell'immagine con cui si offre all'altro. Quando dico che ciascuno ha il corpo che pensa di avere dico proprio questo: i significanti in cui siamo immersi modificano la nostra persona e quando parliamo questo effetto di essere bagnati dal linguaggio si sente, si percepisce. Mio figlio che ha tre anni enuncia: "Mamma mi sanguina il naso", mi avvicino e mi accorgo che il suo nasino cola perché raffreddato, per lui quella sensazione di bagnato sotto la narice si sposa con le parole del fratello maggiore che tende a un'epistassi frequente. Ciò che bagna l'altro bagnerà anche me: ecco come un terzogenito può costruire il corpo sulle orme di chi viene prima di lui.

Non esistono ideali educativi o di cura, non vi è alcuna pedagogia perfetta a cui appellarsi, è tutta una questione di saperci fare giorno dopo giorno e di rinunciare a ciò che si sa già.

Rousseau scrisse l'*Emilio*<sup>5</sup> per costruire ciò che mancava a lui stesso. Cercò, nella natura, le risposte che l'essere parlante non dà, ma non lo fece andando nella natura, lo fece scrivendo, con i significanti, con le parole. Si cresce con le parole, non esistono modelli perché i modelli, come le procedure, impediscono al soggetto di accorgersi di qualcosa, mentre sono i particolari, ciò di cui ci accorgiamo, che ci possono portare un po' più in là.

I malanni che abbiamo li raccontiamo prima di tutto con il nostro corpo, che non è solo l'immagine, è ben di più, è il modo in cui le parole ci hanno toccato, è il marchio che ci contraddistingue, che decide dello stile con cui parliamo, con cui abitiamo la carne.

Il socio, che sia in ascolto come terapeuta al CePsi o che accolga un soggetto per un colloquio di prima accoglienza deve poter decifrare qualcosa di un corpo che arriva, scommettere sulla singolarità di quel dolore alla schiena, di quella parola rotta dalle lacrime, di quell'astenia continua affinché il corpo prenda parola e si lasci toccare dai significanti in modi nuovi. L'intervento del terapeuta, il silenzio, la parola, l'atto ciò che crea un'effrazione nel dire e lo rinnova sono benvenuti. Vanno verificate alcune condizioni e poi, se opportuno, sarà importante che un soggetto si ascolti parlare, si accorga.

Chi viene al CePsi porta il disagio di questa civiltà e lo porta incastrato con il suo, come una sola palla infuocata su cui ogni volta bisogna soffiare qualora si tratti di dire di più, placare perché non ci si bruci, o altro ancora.

Chi arriva al CePsi tenta di portare tutto il casino che ha dentro, fuori, e ogni

---

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, Armando Editore, Roma 2013.

volta che un soggetto cerca di parlare di sé dice più di ciò che vorrebbe. Per esempio si può ascoltare qualcuno dire: “Non ho i soldi per pagare, ma non scappo non si preoccupi” per poi verificare che non si presenta la volta successiva mettendo in atto ciò che negava. Accogliere una domanda implica dunque la responsabilità di non farla morire prima che sia davvero una domanda. All’inizio è qualcosa, ma non è una domanda e la posizione della psicoanalisi è proprio quella di sostenere la persona affinché dia valore a ciò che dice. Senza questo continuiamo a fare con i nostri atti ciò che denunciavamo di voler cambiare.

Un giorno incontro in segreteria una donna di una certa età, ha appuntamento al CePsi con una collega. La donna arriva trafelata e con più di venti minuti di ritardo, in un orario prossimo alla chiusura del Centro. Entra spogliandosi con una certa irruenza e un certo fastidio per ciò che sta accadendo.

Sussurro: “Sono spiacente ma non è più possibile che lei sia ricevuta in colloquio...” mi guarda stupita, si siede sconsolata su una sedia disposta nella segreteria.

“E adesso come faccio io?”. La voce è nervosa e rotta allo stesso tempo, mi siedo e aggiungo: “Mi dispiace molto”. Sta lì ferma e mi guarda, prosegue: “Sono partita tardi, ma pensavo di farcela”.

Aggiungo: “Talvolta c’è dell’incalcolabile”, poi prendo l’agenda ed enuncio: “Se vuole le prendo un nuovo appuntamento e cerchiamo insieme un momento che le permetta di tornare presto”.

Si risollewa e mi ringrazia, dice: “Sono partita tardi non potevo farcela, ma posso tornare”.

“Certo che può tornare!”, affermo con un certo entusiasmo.

Questa vignetta mi ha fatto pensare molto, non so nulla della terapia in corso con questa donna, ma ho avuto la sensazione che qualcosa del suo venire al Centro si fosse alleggerito con quell’errore di calcolo sul tempo. Qualcosa le aveva permesso di chiedere di poter tornare il prima possibile perché ciò che perdeva iniziava ad avere un valore. Il perdere l’appuntamento era forse ciò che doveva tollerare per riconoscere ai colloqui un posto.

Le cose cambiano e a volte non lo si vorrebbe proprio, a un certo punto qualcosa trova posto e allora cambiamo anche noi.

## *Dibattiti e psicoanalisi nella società*





## Parlare ai muri bergamaschi

*Florenzia Medici*

Per quale motivo ci si avventura nella organizzazione di alcuni incontri aperti al pubblico per parlare della contemporaneità alla luce della psicoanalisi?<sup>1</sup> Bergamo non è la mia città natale né la città dove sono cresciuta. Anzi, Campana (provincia di Buenos Aires) e Mendoza sono ben lontane dalla Lombardia. Tuttavia, un desiderio si agita in me da tempo, da quando in Italia ho iniziato a frequentare l'Istituto freudiano e ancora di più, da quando partecipo alla vita della SLP. In qualche modo, aprire un piccolo spazio di riflessione in questa città che ho scelto e che mi accoglie, mi ha portato a costruire un ponte. Un ponte che parte dall'Universidad del Aconcagua dove ho incontrato la psicoanalisi lacaniana per la prima volta e approda in un'altra realtà, sempre a ridosso di montagne. Si tratta di un desiderio un po' sconosciuto anche per me, ma che punta a parlare, a fare conoscere un messaggio che non venga legato né al dogma religioso né all'educativo. Fra questi due saperi, non è semplice aprire uno spazio nuovo che tenga conto della singolarità, senza andare a collimare con nessuno di essi. "Tutto questo è regolare. Non si cambia l'assetto del sapere da un giorno all'altro"<sup>2</sup> affermava Lacan cinquanta anni fa, parole che mi confortano. L'assetto del sapere di un popolo affonda le radici nelle tradizioni e nella storia e questo, sicuramente, necessita di tempo per essere modificato.

Non sono stati degli incontri gremiti, non c'era la fila per entrare. Dal punto di vista numerico non è stato un successo. In questo senso è stato un po' come parlare ai muri, belli, eleganti, ma sempre muri.

La sala messa a disposizione dal comune di Bergamo era la antica sede del municipio, allestita in uno stile ottocentesco e ubicata nel centro della città bassa. È stato come afferma Lacan, parlare un po' da soli<sup>3</sup> e allo stesso tempo, un parlare a qualcuno. Perché per parlare a qualcuno occorre incontrarsi, darsi appuntamento in un luogo e tempo, e questo noi lo abbiamo fatto. L'interlocutore, per ora, non si è dimostrato assetato di questo tipo di sapere, ma almeno i muri non hanno restituito l'eco di una sala vuota. Sappiamo che non puntiamo ai numeri bensì al fatto di iniziare, di mettere un piede, giusto il necessario perché la porta non si chiuda del tutto. D'altronde, supporre un sapere all'inconscio<sup>4</sup> ha un costo. Questo sapere non è dimostrabile con i requisiti che oggi esigono le scienze, nonostante nelle sue manifestazioni e non solo abbiamo un riscontro della sua esistenza. È

---

<sup>1</sup> *Incontri con l'Altro* ciclo di conferenze tenutosi tra febbraio e marzo 2018 presso la Biblioteca Caversazzi, a Bergamo.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, p. 101.

<sup>3</sup> Cfr. *Ivi*, p. 95.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*.

comunque un sapere che però lascia un po' da soli di fronte alle esigenze della nostra contemporaneità: il senso, la logica causa-effetto, una certa ragionevolezza morale, il profitto economico e la difficoltà a investire in un'analisi, la convenienza, comodità, etc. Si tratta di una certa solitudine legata al credere a qualcosa che non è scientificamente appurato ma che, dagli effetti, possiamo riscontrarne la presenza.

Il pubblico è cambiato nel corso dei tre appuntamenti. Abbiamo avuto alcuni studenti di Psicologia, personale del settore sanitario, insegnanti e cittadini in generale. Un punto interessante emerso nel dibattito è stato un tratto della cultura bergamasca particolarmente difficile da conquistare e coinvolgere in questo tipo di incontri. Per sostenere questo punto sono stati presi esempi dal mondo religioso in quanto oltre al patrono, sant'Alessandro, il popolo bergamasco venera san Fermo e san Rustico. Fermezza e schiettezza sono infatti ben presenti nella società e sono necessari per costruire bene i muri.

Non è stata un'operazione in solitaria. La comunità milanese è stata molto vicina e di grande supporto. Gli argomenti proposti sono stati sviluppati dai colleghi che hanno gentilmente accettato di venire da Milano. Il primo incontro aveva al centro il tema dell'educazione nella contemporaneità. È stato fatto un percorso storico su alcuni concetti come le capacità genitoriali, la patria potestà e l'autorità, insieme a delle considerazioni sulla sempre più fragile posizione genitoriale. Si sono potute anche approfondire le condizioni sociali che oggi mettono a dura prova la figura di autorità in rapporto all'educazione, come effetto di un appiattimento della asimmetria insegnante-alunno necessaria perché possa prodursi un sapere nell'ambito scolastico. Durante il secondo incontro sono stati toccati dei punti di estrema attualità sulle nuove configurazioni familiari e i cambiamenti che nel tempo queste configurazioni hanno subito. In particolare, l'aspetto di un ricercato riconoscimento anche giuridico come famiglie a pieno titolo, da parte delle coppie omosessuali con o senza figli. Non sembra più possibile dare per scontata la struttura minimale della famiglia, composta dalla funzione materna e paterna (incarnata generalmente nella donna e nell'uomo) e il figlio, come conseguenza della modifica di vari fattori sociali, costumi mutati nel tempo e trasformazioni legate all'impatto della scienza. Per ultimo, il terzo incontro ha affrontato il tema del legame di coppia. Legame che va interrogato alla luce dei dati e numeri che nella contemporaneità lo collegano a fenomeni di violenza. Il legame di coppia pare fungere da palcoscenico dove mettere in mostra la non coincidenza tra i ruoli tramandati maschili e femminili. Sia nell'ambito coniugale sia scolastico, la violenza si piazza nei primi posti come risposta alla frustrazione, alla castrazione potremmo dire. Ringrazio Pietro Bossola, Domenico Cosenza e Adele Succetti per i loro preziosi contributi e per il supporto incondizionato da parte della Segreteria milanese.

Il bilancio del ciclo di incontri è sicuramente positivo, al netto del grande lavoro di organizzazione realizzato insieme alla collega Rossella Sferrazzo. Il desiderio di aprire questo spazio di confronto con la cittadinanza ha trovato una forma e lasciato un piccolo segno, che servirà per essere rilanciato in futuro.

## Il perturbante tra psicoanalisi e cognitivism

Dario Alparone

Il testo *Das Unheimliche*, pubblicato nel 1919 ma già pensato in anni precedenti, cerca di render conto del vissuto di inquietudine che si esperisce di fronte ad alcune forme di produzione artistica. La pubblicazione dello scritto avviene in un periodo, quello postbellico, piuttosto prolifico per la teoria psicoanalitica; sarà proprio a partire da quegli anni, infatti, che la psicoanalisi di Freud si aprirà in maniera esplicita e diretta alle questioni sociali e politiche<sup>1</sup>. In questo testo in particolare è rinvenibile una dimensione politica già a partire dal fatto stesso che Freud riporta il greco *ξένος*<sup>2</sup>, cioè “straniero”, come una delle possibili traduzioni di *Unheimliche*.

Freud mutua il termine *Unheimliche* da Jentsch, uno psichiatra tedesco che ha scritto il testo *Zur Psychologie des Unheimlichen*, uno studio sulla psicologia del “perturbante” che Freud usa come punto di partenza fondamentale per la propria ricerca. Tale contributo permette di focalizzare innanzitutto la questione dell’esperienza estetica collegata al vissuto di perturbamento e angoscia. Il contributo dello psichiatra è utile a Freud quanto meno per tracciare il campo della questione ponendosi rispetto al predecessore in una posizione critica e definendo la sua prospettiva come psicologicamente “non esauriente”:

La condizione essenziale perché abbia luogo il senso del perturbante egli l’individua nell’incertezza intellettuale. Il perturbante sarebbe propriamente sempre qualcosa in cui per così dire non ci si raccapezza. Quanto più un uomo si orienta nel mondo che lo circonda, tanto meno facilmente riceverà un’impressione di turbamento [*Unheimlichkeit*] da cose o eventi<sup>3</sup>.

La tendenza dello psichiatra sarebbe infatti quella di ridurre il perturbante al semplice “inconsueto” o ignoto, una prospettiva che appare al padre della psicoanalisi parziale nella spiegazione dell’esperienza angosciosa dell’*Unheimliche*. Freud critica il proprio predecessore proprio perché offre una spiegazione dell’esperienza angosciosa estetica, che è estendibile all’esperienza sensoriale e percettiva in senso lato, che non tiene conto del coinvolgimento, in essa, della soggettività stessa, cioè dell’inconscio. In altre parole, per Freud il perturbante è qualcosa di più che il mero inconsueto, poiché implica la compartecipazione del soggetto (dell’inconscio) in tale esperienza: la sensazione angosciosa dipende dal fatto che nell’estraneo si ritrova

<sup>1</sup> Sono di quegli anni gli scritti fondamentali *Al di là del principio di piacere* [1920] e *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* [1921] e poi a seguire *L’Io e l’Es* [1923], *L’avvenire di un’illusione* [1927], *Il disagio della civiltà* [1929].

<sup>2</sup> Cfr. S. Freud, *Il perturbante* [1919], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 83.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

qualcosa di familiare, nel domestico qualcosa di straniero<sup>4</sup>.

Si tratta qui di un punto cruciale per comprendere la questione che si intende trattare, cioè quale sia la peculiarità dello sguardo psicoanalitico nella comprensione dell'esperienza perturbante nell'incontro con l'alterità.

### *Lo straniero tra psicologia cognitiva e psicoanalisi*

Nell'incontro del *Forum Europeo* di Roma 2018 sono stati diversi gli interventi che hanno associato la questione dello *Unheimliche* con la problematica sociale e politica delle migrazioni<sup>5</sup>. Lo straniero comporta un terremoto all'interno delle comunità nazionali e internazionali, delle assemblee sociali e politiche, proprio in quanto si pone come estraneo a esse ma al tempo stesso vuole entrare a farvi parte<sup>6</sup>. La questione psicoanalitica del perturbante si traspone così dal campo estetico a quello politico e sociale nella lettura dei fenomeni migratori, e in particolare nella spiegazione delle reazioni della cultura e della politica occidentali rispetto a essi.

All'interno del dibattito scientifico sulla spiegazione dei fenomeni di discriminazione sociale come reazione dei soggetti e dei gruppi all'incontro con la diversità, uno dei più importanti contributi è rappresentato da quello della psicologia sociale cognitivista. Essa offre una prospettiva nella comprensione dei fenomeni di segregazione gruppale, di discriminazione razziale e delle "diversità" in generale con la quale può essere utile confrontarsi, eventualmente sottolineando i punti di distanza e similarità rispetto alla psicoanalisi.

Nella prospettiva cognitivista i fenomeni di relazionalità sociale di stampo discriminatorio vengono spiegati sulla base dei processi di categorizzazione sociale<sup>7</sup>. Applicando alle dinamiche sociali le strutture cognitive automatiche (stereotipi e pregiudizi) basilari delle funzioni percettive e conoscitive, la psicologia cognitiva tende a spiegare i fenomeni di discriminazione come determinati da processi di identificazione categoriale degli stimoli percettivi. Bruner, ad esempio, parlava dello

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 86: "[...] la cosa più interessante per noi è che la parolina *heimlich*, tra le molteplici sfumature del suo significato, ne mostra anche una in cui coincide col suo contrario, *unheimlich*. [...] Comunque, siamo avvertiti che questo termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia parecchio estranee l'una all'altra: quella della familiarità, dell'agio, e quella del nascondere, del tener celato". In questo senso il termine *heimlich* tende a sovrapporsi semanticamente al proprio opposto *unheimlich*.

<sup>5</sup> Cfr. C. Menghi, *Soggetto, esilio, razza*, intervento al dibattito del *Forum Europeo di Roma 2018*, in [http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/celine\\_menghi\\_italiano.pdf](http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/celine_menghi_italiano.pdf)

<sup>6</sup> Cfr. A. Di Ciaccia, *Lo Straniero*, intervento al dibattito del *Forum Europeo di Roma 2018*, [http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/di\\_ciaccia\\_gennaio\\_italiano.pdf](http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/di_ciaccia_gennaio_italiano.pdf): "Lo straniero in casa è un problema che divide tra loro gli Stati membri della Comunità Europea, che divide ogni Paese europeo al proprio interno, ma divide anche ogni strato sociale e compagine politica. Finalmente divide ognuno di noi. In effetti, concretamente, come si declina una comunità? Una comunità si declina con l'esclusione dell'altro, ossia dello straniero. Paradossalmente, anche le comunità più aperte implicano automaticamente l'esclusione dell'altro".

<sup>7</sup> Cfr. M. E. De Caroli, *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio. Riflessioni e ricerche sulla formazione degli atteggiamenti di "genere" ed "etnia"*, Franco Angeli, Milano 2005.

schema mentale in termini di filtro che permette di ridurre la complessità del mondo riconducendo stimoli simili a categorie sovraordinate: “Categorizzando come equivalenti eventi diversi e distinguibili, l’organismo *riduce la complessità del suo ambiente*. [...] Ciò comprende l’astrazione e l’uso delle proprietà definienti nel cui ambito gli aggruppamenti possono essere compiuti [...]”<sup>8</sup>.

Le categorie sarebbero quindi degli insiemi logici sovraordinati rispetto ai quali gli oggetti, le singole rappresentazioni di stimoli reali e concreti, vengono ordinati e semplificati. Già in questo senso il processo percettivo si presenta come un incontro in purezza tra oggetto e soggetto, il quale ri-conosce lo stimolo assimilandolo entro schemi già presenti e costituiti. In riferimento alla nostro tema è interessante sottolineare come per l’autore è impossibile o disfunzionale fare a meno delle categorie: “Quando un evento non può essere categorizzato e identificato, proviamo terrore di fronte a ciò che è misterioso. E in realtà, il “misterioso” è esso stesso una categoria, anche se è solo una che raccoglie i residui che non sono entrati nelle altre”<sup>9</sup>.

La psicologia cognitiva interpreta il non-riconoscibile, cioè lo stimolo non identificabile per mezzo degli schemi, come qualcosa che può comportare una destabilizzazione del soggetto. Nello scarto tra simbolico, la categoria, e reale gli psicologi cognitivi riconoscono l’insorgenza di un certo grado di “ansia”, il cui unico rimedio è una nuova e ulteriore categorizzazione. Il processo di percezione e, più in generale, di conoscenza non sarebbero, quindi, in sé possibili se non ci fossero alla base delle strutture cognitive che permettessero identificare gli stimoli e ricondurli all’interno di categorie generali a scapito delle differenze tra di essi. Si tratta di strutture automatiche che fondano dunque la percezione con la finalità di economizzare lo sforzo interpretativo della realtà, che se supera, quindi, un certo grado di complessità produce un effetto “ansigeno disadattivo”:

Il compito, forse, più difficile che si prospetta ad ogni individuo è quello di ridurre la grande varietà degli stimoli in categorie concettuali che, rendono più controllabile la realtà, aumentano la personale capacità di adattamento. [...] Il maggiore (sul piano quantitativo) e migliore (sul piano qualitativo) controllo degli eventi, raggiunto attraverso l’uso della concettualizzazione, risulta, infine, funzionale a ridurre l’ansia suscitata dalle novità che in ogni istante la realtà propone<sup>10</sup>.

In questo senso si può notare come il cognitivismo offra una prospettiva di ciò che è “estraneo” alle categorie possedute, cioè ciò che è non-familiare, molto simile a quella di Jentsch nel definire il perturbante. Il sentimento di inquietudine e angoscia prodotto dalla percezione dello *Unheimliche* è ricondotto alla difficoltà di identificare l’oggetto percepito e ricondurlo alla categoria sovraordinata. Qui sono l’incognito e l’inconsueto a produrre ansia nel soggetto in quanto verrebbero meno i

<sup>8</sup> J. Bruner et alii, *Il pensiero. Strategie e categorie*, Armando, Roma 1969, p. 30.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>10</sup> M. E. De Caroli, *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, cit., p. 15.

processi di adattamento del soggetto all'ambiente.

Si tratta evidentemente di un approccio che differisce da quello psicoanalitico per il fatto che il perturbante non è uno "scarto" cognitivo tra categoria e oggetto, ma è piuttosto il riconoscimento nell'estraneo di ciò che è familiare: non vi è un soggetto in purezza di fronte a un oggetto, ma un soggetto implicato, nell'esperienza di inquietudine, con il proprio inconscio. Il perturbante non è il risultato di un "deficit" nelle capacità cognitive e adattive del soggetto, ma piuttosto una cifra immanente alla soggettività umana già in sé disadattiva<sup>11</sup>.

### *Il soggetto, l'Altro e la differenza*

La teoria del processo di categorizzazione percettiva viene applicata in psicologia sociale alla spiegazione dei fenomeni di segregazione. I processi di categorizzazione sociale sarebbero legati, infatti, ad una rappresentazione di sé come appartenente ad un gruppo, il proprio gruppo (*ingroup*), e differente dai soggetti appartenenti agli altri gruppi (*outgroup*). La differenziazione *ingroup-outgroup* permette la definizione del Sé e degli altri a partire dall'identificazione con il gruppo di appartenenza, un processo che permetterebbe la strutturazione dell'identità sociale di ciascuno:

[...] la categorizzazione, come processo, non costituisce solo lo strumento fondamentale per attribuire un significato alle cose, poiché serve al soggetto categorizzante anche a definire il suo *chi sono*, nel senso che il nostro sentimento di identità origina anche dal nostro "appartenere" a determinati gruppi (categorie)<sup>12</sup>.

In questo senso l'operazione di categorizzazione sociale non sarebbe altro che una trasposizione dei processi percettivi nella costruzione del senso di sé e del riconoscimento del gruppo di appartenenza. In altre parole, da una prospettiva psicoanalitica la psicologia cognitiva, spiegando le dinamiche di discriminazione razziale in termini di processi percettivi di riconoscimento all'interno della categoria, pone la questione meramente sul piano immaginario di definizione della propria identità e dell'altro in maniera speculare e opposta, scotomizzando cioè la dimensione pulsionale.

La logica psicoanalitica deve tener conto, invece, della conflittualità tra le istanze psichiche inconse e coscienti. Qui l'ansia prodotta dal sovraccarico o dal dispendio di energia nella categorizzazione degli stimoli va al di là della mera "dissonanza cognitiva"<sup>13</sup>, qui piuttosto l'Io deve difendersi dall'insorgenza pulsionale di origine endopsichica che provoca angoscia. Il reale psicoanalitico ha qui un valore diverso da quello della psicologia cognitiva che lo intende unicamente come "resto" del

<sup>11</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, p. 95.

<sup>12</sup> M. E. De Caroli, *Categorizzazione sociale e costruzione del pregiudizio*, cit., p. 38.

<sup>13</sup> Cfr. L. Festinger, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Franco Angeli, Milano 1978.

processo percettivo. Nell'Altro il soggetto ritrova ciò che c'è di più familiare in sé, e che venendo riconosciuto a sua volta come estraneo<sup>14</sup> produce l'effetto di disagio e inquietudine tipica dell'esperienza perturbante.

In *Inibizione, sintomo e angoscia*<sup>15</sup> è posto il problema del rapporto tra angoscia e sistema percezione-coscienza (P-C), dove l'Io ha la funzione di mantenere un certo equilibrio psichico per mezzo dei meccanismi di difesa:

La funzione di questo sistema, che noi abbiamo denominato P-C, è collegata al fenomeno della coscienza; esso riceve eccitamenti non solo dall'esterno, ma anche dall'interno, e, per mezzo delle sensazioni di piacere e dispiacere che da là lo raggiungono, esso cerca di volgere tutti i decorsi degli eventi psichici nel senso del principio di piacere. Noi tendiamo a rappresentarci l'Io come impotente di fronte all'Es, tuttavia quando l'Io lotta contro un processo pulsionale nell'Es, gli basta dare un *segnale di dispiacere* per raggiungere il suo intento [...]<sup>16</sup>.

In questo senso, nell'ottica psicoanalitica la discriminazione razziale, la paura dello straniero, ed ogni forma di segregazione della soggettività (compresa quella inconscia) è il risultato dell'utilizzo di meccanismi di difesa verso quell'estraneità che il soggetto non riconosce innanzitutto in se stesso. L'oggetto esterno che produce la risonanza angosciosa assume un valore perturbante non perché si tratti di un elemento che cade al di fuori degli schemi, ma piuttosto perché si tratta di un reale pulsionale che insorge come istanza intrapsichica del soggetto, descrivendo così una continuità tra esterno ed interno, una concomitanza tra esogeno ed endogeno, una *extimità*.

Gli schemi mentali, alla stregua dei meccanismi di difesa, difendono dall'estraneità del reale, ma possiedono una potenza esplicativa inferiore rispetto alla teoria psicoanalitica dell'angoscia. Essi al livello esplicativo si fermano sul piano immaginario in una netta separazione tra interno ed esterno, soggetto ed oggetto, mentre la psicoanalisi pone una relazione di continuità tra le due dimensioni, per cui lo straniero "rifiutato" non corrisponde ad altro che al misconoscimento della propria stessa soggettività. Nell'incontro con l'Altro come assoluta differenza entra in gioco il piano pulsionale: il vissuto di inquietudine sorge nella divisione dell'Io, nella faglia aperta tra i meccanismi di difesa; è qui che il perturbante, lo *xènos* assume i connotati di qualcosa di inaccettabile, proiezione del proprio *kakon*<sup>17</sup>.

Nella differenza di prospettiva tra Freud e Jentsch, tra psicoanalisi e cognitivismo si ripropone la questione politica ed etica dell'inconscio: il reale come insorgenza può essere misconosciuto in direzione della segregazione del diverso oppure "ascoltato" proprio come assoluta differenza.

<sup>14</sup> Cfr. M. Bassols, *La logica dello straniero*, intervento al dibattito del *Forum Europeo* di Roma 2018, [http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/miquel\\_bassols\\_italiano.pdf](http://www.forumeuropeoroma.com/pdf/miquel_bassols_italiano.pdf).

<sup>15</sup> S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia* [1925], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>17</sup> Cfr. J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi* [1948], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, pp. 104-105.





## *Contributi originali*



## Dopo la *passe*, la solitudine femminile

Marie-Hélène Blancard\*

Viveva in me l'illusione che l'amore di un uomo mi avrebbe permesso di sfuggire alla solitudine che provavo, e non potevo disfarmi di questa ossessione amorosa. Piacere, sedurre, fare di tutto pur di non rischiare di essere rifiutata, era la necessità che mi si imponeva implacabilmente. Eppure, questo "voler far coppia a ogni costo" contravveniva a un desiderio di libertà cui non riuscivo a rinunciare. Come riuscire a coniugare la mia sete d'amore con quella libertà, senza la quale il mio desiderio si mortificava?

### *L'amore come elemento necessario*

Avendo fatto i conti con un universo familiare soffocante, costretta tra la malinconia materna e la tirannia di una nonna che mi adulava, ho colto prestissimo l'amore del sesso opposto come una via di fuga, una soluzione fallica. Ho costituito l'amore come sintomo, in quanto necessario. Mi sono rifiutata di essere la figlia sacrificata, messa da parte, come mia madre. Volevo avere la possibilità di scegliere la mia vita. Durante l'adolescenza, sono passata da un'identificazione all'altra – da "la ragazzina ebrea" a "la cinese", data la contingenza offerta dalla Rivoluzione culturale.

La mia iscrizione fragile nel desiderio dell'Altro mi obbligava a verificare non soltanto che il partner mi amasse e mi desiderasse, ma anche che sapesse ascoltarmi e persino – perché no? – che potesse capirmi. Tale esigenza femminile mi sembrava più che legittima, dato che ero figlia illegittima. Probabilmente stavo chiedendo a un uomo di occupare il posto del padre che mi era mancato, di riconoscermi come donna, di nominare il mio essere femminile, cioè chiedevo proprio l'impossibile. E invece, il partner-sintomo si trasformò in partner-devastazione nel corso dell'analisi, e il reale che avevo sempre tenuto a distanza tramite l'immaginario del senso mi si palesò improvvisamente.

### *Dal fantasma alla devastazione dell'amore*

Il fantasma era radicato nella particolarità della mia nascita, percepita come un'onta inconfessabile in una famiglia della borghesia di provincia. A "Una bambina

---

\*Psicoanalista (Parigi), membro dell'École de la Cause Freudienne (ECF) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP), A.M.E. È stata Analista della Scuola (AE) dal 2012 al 2015.

è taciuta [tue]” faceva eco “Una bambina è uccisa [tuée]”. Il fantasma si costruì intorno alla donna sacrificata, schernita, maltrattata, messa da parte. L’eredità materna si raddoppiava nell’assenza di un padre che, lungi dal preservarmi, mi aveva abbandonato nelle mani delle donne, in preda alla devastazione generalizzata della mia famiglia.

Il fatto che “La donna non esiste”<sup>1</sup> determina un vuoto, che può aspirare il soggetto femminile verso la sparizione, dato che l’Altro-godimento si manifesta sul versante del carattere illimitato della pulsione di morte. Cancellarsi, svanire, restare nell’ombra, tacere e lasciare all’Altro l’oggetto “voce” furono per me modalità fondamentali.

Al di là dell’Edipo, la mia analisi si è focalizzata sulla questione della femminilità, del godimento e della devastazione. Il padre si era ridotto a quel tratto che lo rendeva causa del mio desiderio, “l’uomo che se ne va”: era l’uomo libero, che non si lascia addomesticare. Faceva da contrappunto il mio assoggettamento all’Altro dell’amore, evidenziato in un sogno in cui un uomo teneva al guinzaglio un cane e una ragazza, nella quale mi riconoscevo. L’equivoco che comporta l’espressione “lasciami [laisse-moi]” – allo stesso tempo “mettimi al guinzaglio [laisse]” e “lasciami stare”, “vattene” – la diceva lunga sulla mia personale scissione.

### *Attraversamento e consenso al reale*

Per Lacan, l’isterica tiene a promuovere “[...] il punto all’infinito del godimento come assoluto”<sup>2</sup>, quello del Padre primordiale, che è un godimento del tutto, di tutte le donne. Una donna cerca nel partner qualcosa per rispondere all’assenza di un significante che le consegni il suo essere di donna: il che in amore crea impasse, e spesso insoddisfazione all’interno della coppia. Il desiderio imperioso di “essere l’unica” rincara la dose dell’infinita domanda d’amore, che è una ricerca illimitata di sostanza, e che conferisce all’amore il suo carattere devastante.

L’analisi aveva ulteriormente accentuato l’antinomia tra l’amore e il desiderio. Più l’amore prevaleva, più l’alienazione si rafforzava, sgretolando il legame con il fallo e accentuando la devastazione. Scelto sulla base di un tratto paterno, il partner era diventato una figura di quella tirannia dell’amore che mia nonna aveva incarnato. Dovevo porre fine all’ossessione amorosa, a quella maniera di scomparire dietro l’uomo amato, di farmi ombra di un partner deificato. Come un tempo lo ero stata nella mia famiglia, ero adesso lo zimbello dell’Altro fino all’insostenibile.

L’analisi mi svelò improvvisamente questa evidenza: avevo a che fare con la sordità di un Altro che non poteva o non voleva ascoltarmi. O mi riducevo al

<sup>1</sup> J. Lacan, *La terza* [1974], in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1993, p. 36.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. D’un Autre à l’autre* [1968-1969], Seuil, Paris 2006, p. 335.

silenzio, o gridavo per forzare questa chiusura. In entrambi i casi, ciò scatenava un reale la cui violenza mandava in frantumi l'armonia illusoria della coppia. Come in quel sogno in cui il partner, seduto sul bordo del letto, mi girava le spalle turandosi le orecchie. Ponendo l'accento sull'impossibile da dire del godimento femminile, ma anche quanto c'è d'inaudibile nel sintomo di una donna, questo sogno apriva uno scorcio sull'impossibilità del rapporto e del soddisfacimento del fantasma che veniva a supplirvi.

Rinunciare a essere una figlia sacrificata o una donna maltrattata significava strapparmi al godimento del fantasma che si ripeteva costantemente, percorrendo il tragitto della pulsione di morte. Realizzavo di amare il mio fantasma come me stessa.

### *Dal fantasma all'evento di corpo*

A partire dalla soluzione borromea, Lacan ha lasciato aperta la questione del reale dell'inconscio. Come iscrivere ciò che non si scrive, e che non cessa?

Il corpo viene a mancare, il corpo si sottrae. Devastazione e rapimento fanno coppia, ponendo sul proscenio lo svenimento, la cancellazione del soggetto, la caduta del corpo. L'incontro sessuale funge sempre da prova di verità, nella misura in cui una donna è divisa fra semblante e godimento, e il godimento stesso tra godimento fallico e Altro-godimento. Ogni incontro con S (A) riattiva la risposta del fantasma, con l'onnipresenza dello sguardo. Il soggetto è allo stesso tempo sguardo ed elemento guardato, con alla base il godimento della privazione.

Ho messo in evidenza il sintomo che consisteva nello "stare zitta", tramite l'espressione "muta come una tomba", dato che con il mio silenzio incarnavo il non-detto riguardante la mia nascita. Ho anche evocato la differenza che Lacan fa vigere tra "tacere" e "silere", questo "nuovo silenzio" che conviene all'atto analitico. Tale scarto posa sullo svuotamento del godimento: in questo caso, il godimento autoerotico della pulsione orale che si richiudeva su se stessa, "bocca cucita", e che veniva a otturare il posto del soggetto. Avevo sottolineato il sintomo come impedimento a prendere la parola, che si associava al mio gusto per la scrittura, senza aver ancora trattato l'evento di corpo.

La voce rimaneva sacrificata al dio oscuro, fino al sogno che si è rivelato "liberatore":

"L'acquario trasparente in cui mi trovo, oggetto di tutti gli sguardi, si era trasformato in un vasto auditorium che mi permetteva di apprezzare la musica delle parole e il brusio della lingua. Ero tutta orecchie". Questo "acquario" rimetteva in primo piano la scena traumatica. Su una panchina addossata all'Acquario del giardino del Trocadéro, la nonna mi aveva detto che mia madre, quando era incinta di me, era stata in preda a un tale smarrimento, che una sera voleva "buttarsi nella Senna". Lei l'aveva trattenuta e mi aveva salvata: le dovevo la vita. Oltre alla disperazione materna, che mi veniva brutalmente rivelata, quel buttarsi nella Senna significava

anche “buttarmi in acqua” per farla finita. Avevo immaginato ciò che non aveva avuto luogo e avevo sentito il mio corpo liquefarsi, come se la sua sostanza vitale ne fosse stata aspirata. Ero stata sommersa dalle mie stesse lacrime.

### *Un litorale letterale*

L’attraversamento del fantasma può disannodare la questione dell’essere. Ma, come sottolineato da Jacques-Alain Miller, “L’ultimo insegnamento di Lacan ha un’altra bussola, quella del sintomo. Bussola che si inaugura con la giaculatoria *C’è dell’uno*. Il sintomo [...] [è] la risposta dell’esistenza dell’Uno che è il soggetto”<sup>3</sup>. Si tratta in questo caso di un altro sapere, che si definisce come unica iterazione di  $S_1$  e che costituisce il fondamento stesso dell’esistenza del soggetto. Lacan ci invita a pensare l’inconscio come ciò che consiste in un significante che può iscriversi con una lettera.

Nel sogno che ha concluso la mia analisi, non ci sono più voci fuori campo: la voce che si fa sentire è quella del soggetto nuovo, prodotto dell’esperienza: “I panni sporchi si lavano in famiglia, con il detersivo OMO, che sbianca che più bianco non si può”. Che, nel sogno, commentavo in questi termini: “Non basta prendere in parola il godimento; bisogna prenderlo alla lettera”. Allora le due O si sbarrano, scrittura dell’insieme vuoto, mentre la M si trasforma in un punzone che articola il vuoto del soggetto con il niente dell’oggetto.

La scrittura del sogno conclusivo attesta lo svuotamento di *godi-senso* che mette in prospettiva un aldilà del senso, un aldilà dell’essere che si situa sul versante dell’esistenza. Siamo in quella zona dell’*oltrepassa* in cui, al di là del disessere, c’è l’evento di corpo.

Durante una conversazione degli AE, d’improvviso ho qualificato il mio corpo come “corpo allarmato”. Questa espressione rivela con precisione ciò che resta del trauma, nel punto stesso in cui il reale ha percosso il corpo del soggetto, come liquefatto sotto lo shock. Questa traccia è quella de “l’Uno di godimento” che ha marcato il corpo parlante e che si ripete in maniera identica. È una maniera di stringere il reale indicibile, tramite l’invenzione di una scrittura che gioca sullo scivolamento tra la cifra zero e la lettera O, il vuoto, il buco e la retta infinita.

Saperci fare con il sintomo suppone che si mandi in frantumi la passione dell’essere per strappare all’Altro la parte viva che gli era sacrificata. Il sogno che ha precipitato la mia uscita è una mostrazione di quel momento in cui il soggetto risponde, in atto, di quel reale che non potrà mai dirsi, ma può soltanto circoscriversi con una lettera. È un litorale che è letterale.

Il tempo per comprendere mette in gioco il consenso del soggetto al reale, di cui è la risposta. Il non rapporto sessuale, che il fantasma mascherava con le sue finzioni

<sup>3</sup> J.-A. Miller, A. Di Ciaccia, *L’Uno-tutto-solo*, Astrolabio, Roma 2018, p. 147.

più tenaci, si trova denudato in quanto struttura stessa. Nel momento di concludere, l'operazione analitica si riduce alla lettera di godimento che fonda l'esistenza del soggetto: per me, il corpo rapito ha lasciato posto al corpo "a-llarmato", questo corpo vivo con il quale adesso si deve operare, amare e desiderare. L'esigenza del soddisfacimento del fantasma riguarda il corpo prigioniero di un significato mortifero. Il suo attraversamento, liberandolo da tale alienazione che si esercita tramite un oggetto particolare, libera il corpo dalla costrizione che esso subiva a sua insaputa. La fine della mia analisi è stata una soluzione alla tirannia dell'amore, sintomo divenuto devastazione. Fu un intenso sollievo il fatto di essermi separata dall'Altro del senso, per acconsentire finalmente alla singolarità del mio personale godimento, quello che itera in silenzio, al di là della ripetizione del fantasma.

### *Prendere il godimento alla lettera*

Nel corso *L'Uno-tutto-solo*, Jacques-Alain Miller attirava la nostra attenzione sulla maniera in cui Lacan passa dal godimento femminile per costruire quello, autoerotico e silenzioso, dell'*Uno-tutto-solo*. Si tratta di una mera trasformazione teorica, di uno scivolamento dall'Altro verso l'Uno che deriva dall'inconsistenza dell'Altro, poiché non v'è Altro dell'Altro? Non è forse anche la ragione per la quale Lacan sottolinea le affinità fra la posizione femminile e la posizione dell'analista, che ha sembiante di oggetto *a* e pone il proprio atto senza garanzia nello stesso luogo di  $S(\mathcal{A})$ ?

Punto di svolta della cura, il sogno in cui l'acquario si trasforma in auditorium ha marcato la caduta dell'oggetto sguardo e il passaggio dallo sguardo alla voce. Il rifiuto del corpo lascia spazio alla femminilità. Il soggetto, invece che scomparire o farsi vedere, diventa una voce. Se sono state esaurite le finzioni dell'essere ed è stato toccato il limite del senso, si raggiunge il punto di cuspide. L'equivoco convoca non più l'effetto di senso, ma il brusio della lingua e il suo effetto di risonanza nel corpo.

È un punto cruciale per la formazione dell'analista. Il soggetto impara a leggere il proprio sintomo, che fa risuonare ciò che si dice dietro ciò che si sente, per estrarne dei pezzi di sapere. Il sintomo si fa progresso logico, processo di scrittura, apprendimento della lingua del corpo, che è quella dell'equivoco. Siamo ai limiti della parola, poiché l'inconscio reale si scrive con una lettera – godimento puro di una scrittura sul corpo.

La scrittura del sogno che ha prodotto la certezza finale, quella che mi ha spinta alla *passee*, si riassume in tre lettere: O-M-O. Se è vero che vi si percepisce una discreta allusione a "LOM"<sup>4</sup>, si può anche ritenere che ciò testimoni di un percorso al termine del quale i significanti "uomo" o "donna" non hanno più ragion d'essere. Come non v'è rapporto sessuale, non c'è identificazione sessuata. Il soggetto nuovo

<sup>4</sup> J. Lacan, *Joyce il Sintomo* [1976], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 557 e *passim*.

può soltanto ritrovarsi nel precetto lacaniano del sogno – non prendere in parola, ma prendere alla lettera il godimento – e riconoscersi in questa espressione che Lacan inventa nel suo *Joyce il Sintomo*, “isterici sintomi di donne”<sup>5</sup>.

Nel Seminario XVIII, Lacan eleva l’isterica al rango di logica, in quanto propone a chi sa leggerla una prospettiva inedita sulla funzione dell’eccezione e sulla pluralità dei godimenti<sup>6</sup>. Finché la sua esigenza sul versante dell’essere è incontrare il *papludun*<sup>7</sup> ella si trova di fronte a una impasse strutturale. Sorge allora ciò che, del godimento, non può essere assimilato né al desiderio, né al significante, ma alla lettera. Non è più l’oggetto *a* incorporato, ma il corpo autoerotico che diventa partner del soggetto.

Ciò che ci insegna l’isterica è che l’amore di transfert è condizione necessaria (ma non sufficiente) per far parlare il godimento autistico del sintomo in quanto evento di corpo. È indispensabile un incontro per far risuonare il godimento silenzioso. Fino al momento, puramente contingente, in cui l’inconscio reale consegnerà la lettera che scrive, sul corpo proprio, il godimento singolare del soggetto. Perché il corpo fa buco nel sapere, ed è senza il sapere che gode di se stesso.

Cosa cambia nel rapporto che il soggetto intrattiene con il desiderio e l’amore, una volta che ha raggiunto l’esistenza e che non ha altro partner se non il corpo? La fine dell’analisi mi ha liberata da questa oscura necessità di godere della privazione e di sacrificarmi in nome dell’amore, per farmi carico della mia solitudine femminile, oramai articolata alla singolarità della mia esistenza.

Toccare il reale del godimento *troumatique*<sup>8</sup> del corpo fornisce una visione inedita del sintomo e del fantasma che lo rivestivano fino ad allora. L’oggetto *a* non fa più da tappa-buco dello sguardo, né dell’immagine. “Una” donna smette di credere al *papludun*, questo partner che potrebbe venire a nominare il suo essere. Resta aperta alla sorpresa dell’incontro, che è sempre incontro con un corpo che gode. Partner della sua stessa solitudine, ella può dunque farsi “sintomo di un altro corpo”<sup>9</sup>.

Traduzione di Eugenio Bisanti

Revisione di Francesco Paolo Alexandre Madonia

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 561.

<sup>6</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* [1971], Einaudi, Torino 2010, p. 146.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*. In francese, il neologismo *papludun* condensa omofonicamente *pas plus d’un* tradotto in italiano con *nonpiuduno* [Nota della redazione].

<sup>8</sup> Aggettivo derivato dal neologismo per composizione *troumatisme*, i cui elementi sono *traumatisme* (trauma) e *trou* (buco); esso vale quindi *bucomatico* [Nota della redazione].

<sup>9</sup> J. Lacan, *Joyce il Sintomo*, cit., p. 561.



## L'uovo bucato

Adele Succetti

In questo mio breve intervento<sup>1</sup>, vorrei parlarvi di un uovo che, spero, possa contenere qualche sorpresa... che non sia solo una frittata.

Nel 1963, Lucio Fontana, il maestro italiano dell'arte spaziale di cui Lacan parla brevemente nel Seminario XIX ... *ou pire*<sup>2</sup>, creò delle opere a forma di grandi uova di Pasqua bucate a cui diede il titolo di *La fine di Dio*. Come segnala Gillo Dorfles, che aveva imposto il titolo *Attese spaziali* poiché considerava l'altro titolo “[...] vagamente irritante e insieme troppo magniloquente”<sup>3</sup>, l'artista, con le sue uova perforate da buchi di varie dimensioni, inserendo nella tela la dimensione spaziale e temporale attraverso il buco, lascia “[...] affiorare il vuoto che sta dietro, proiettandosi verso il nulla che sta dinnanzi”<sup>4</sup>. È la poetica di Fontana, che si serve di una nuova topologia – tagli, buchi, spaccature – per rappresentare la complessità del soggetto del XX secolo e il suo mondo sempre più scientifico e tecnologico. La specificità, però, introdotta dalle uova bucate è quella di sancire la morte di Dio, la sua fine nella rappresentazione: all'uovo di Piero della Francesca, simbolo della perfezione divina e del Cristo risorto, Fontana sostituisce un uovo bucato, a rappresentare che l'Altro, per dirlo in termini lacaniani, è bucato, è non-tutto o, come dice Fontana, “[...] Dio è invisibile, Dio è inconcepibile [...]”<sup>5</sup>. È reale.

Nel mondo occidentale, questa rappresentazione è ormai un'evidenza: si sa che l'Altro è barrato, non si crede più alla sua verità (o meglio, si passa da una credenza all'altra), le istituzioni fanno acqua da tutte le parti, e anche la Chiesa cattolica non è immune da questa crisi. Benissimo, potremmo dire! Si realizza quello che si produce nel corso di un'analisi, l'incontro con l'inconsistenza dell'Altro. In realtà, sappiamo bene che alla caduta dei sembianti risponde piuttosto un superio feroce: credenze che si trasformano in certezze, razzismi, segregazioni, in altri termini spinte all'Uno.

D'altro canto, l'immagine dell'uovo bucato di Fontana ricorda anche il *parlessere* e le sue passioni: proprio perché è bucato dall'invisibile e dall'indicibile del godimento, il *parlessere* crede all'immagine del proprio corpo, crede di averne uno, a cui si identifica e a partire dal quale si è inventato Un Dio fatto a sua immagine (ideale) e somiglianza che, come ci dice Lacan, nasconde dietro di sé la presenza della donna. Proprio perché è bucato, dal godimento e dal linguaggio, il *parlessere* crede

<sup>1</sup> Intervento in seduta plenaria al XI Congresso dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, *Le psicosi ordinarie e le altre, sotto transfert*, Barcellona, aprile 2018 – Tavola rotonda intitolata: *Deliri, debilità, credenze*.

<sup>2</sup> Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX. ... ou pire* [1971-1972], Seuil, Paris 2011, p. 230.

<sup>3</sup> G. Dorfles, *Preferenze critiche. Uno sguardo sull'arte visiva contemporanea*, Edizioni Dedalo, Bari 1993, p. 98.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>5</sup> L. Fontana, *Manifesti, scritti, interviste*, Abscondita, Milano 2015, p. 117.

all'Uno, al Mono(teismo), alla completezza del proprio "corpo glorioso". Questa è la sua prima credenza, che inaugura la serie infinita di credenze che costellano la sua esistenza. Nel caso della religione, la credenza permette una regolazione del godimento poiché, come sappiamo da Lacan, il credente cede il suo oggetto piccolo *a* al Dio che adora, collocandolo fuori di sé. Se ne libera, lo localizza nel luogo dell'Altro e, in questo modo, ottura la faglia che lo abita.

Possiamo chiederci se questa sia la funzione di tutte le credenze, che siano religiose o meno. La credenza, che deriva dal latino *credere* che significa affidare, fidarsi, ritener vero, in alcuni casi può indicare anche la propria credibilità (cfr. la lettera di credenza), avere un certo credito e, addirittura, nella locuzione "fare la credenza" o "fare credenza", attestata nel Cinquecento, significava assaggiare le vivande destinate a un alto personaggio per dargli prova che non erano avvelenate! La credenza, quindi, può essere anche una questione di vita o di morte! Per il *parlessere*, di fatto, la credenza è vitale in quanto lo estrae dal godimento autoerotico e lo fa entrare nel legame sociale. Non appena si parla, l'Altro appare: dire e *dieur* sono strettamente connessi. Quando c'è il dire c'è l'Altro del senso, sempre "religioso"<sup>6</sup>, dice Lacan, perché ottura la faglia e fa esistere il rapporto. È la difesa umana del *troumain*, dell'uomo-buco, dell'uovo bucato, che si protegge con i sembianti del senso da cui trae il godimento uno, fallico.

Non si tratta, ovviamente, di fare l'elogio del non-senso, che non tutti possono sostenere, ma piuttosto di sapere che dietro ogni credenza c'è sempre una faglia, che talvolta spunta come una nota stonata, e di cogliere qual è la sua funzione per poter intervenire, nella clinica e nel sociale. È necessario bordare il buco e aiutare a creare una simil-credenza o, invece, attivarsi per sgonfiare un poco l'uovo? Per parafrasare Lacan, potremmo dire: fare a meno del senso, a condizione di verificare a cosa serve, sapendo che, come scrive Anne Sexton,

Uova e parole vanno maneggiate con cura.  
Una volta rotte non si possono  
riparare<sup>7</sup>.

L'esperienza di un'analisi permette uno spostamento importante: dalla credenza in un sintomo e al soggetto supposto sapere (*conditio sine qua non*), alla constatazione del proprio essere di godimento e, forse, a un saper-ci-fare con il proprio buco. Questo significa che, dopo l'analisi, un *parlessere* è libero dalla credenza? Non direi, sicuramente è avvertito del fatto che i miraggi del senso sono sempre possibili e che l'unica bussola, per restare svegli, è il reale in quanto, come dice Jacques-Alain Miller, "spoglio da ogni credenza"<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> J. Lacan, *Lettre de dissolution*, in *Ornicar?*, n. 20-21, Lyse, Paris 1980, p. 10.

<sup>7</sup> A. Sexton, *La zavorra dell'eterno*, Crocetti Editore, Milano 2016, p. 480.

<sup>8</sup> J.-A. Miller, *L'inconscio reale*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 2006-2007, lezione del 10 gennaio 2007, in *La Psicoanalisi*, n. 42, Astrolabio, Roma 2007, p. 24.

## I seni di sant'Agata o dell'oggetto estratto

Giovanni Lo Castro

Avanzano, con un movimento ambiguo: un su e giù ritmico con un leggero movimento rotatorio, le “candelore”, mentre la musica di una piccola banda ne accompagna l'incedere. Il tema dei brani suonati non accede ai temi religiosi, anzi! Sono musiche popolari, contenenti spesso allusioni a fatti di amore, anche volgare. Questo accade nel corso della seconda festa folcloristico-religiosa più importante al mondo, e patrimonio dell'umanità, che si svolge dal 3 al 5 di febbraio a Catania: la festa di sant'Agata.

Si tratta di enormi cerei, rivestiti di strutture lignee su cui sono rappresentati (dipinte o scolpite) scene del martirio della *Santuzza*. Una di queste si ripete: una giovane donna in ginocchio, gli occhi rivolti verso il cielo, il viso sereno, lo sguardo distaccato, felice. Il petto scoperto, due squarci sanguinanti là dove dovevano trovarsi i seni; accanto a lei un “carnefice” che stringe ancora in mano una “tenaglia”. La stessa tipologia di rappresentazione è presente, con varianti marginali, in tutta l'iconografia classica.

Un dettaglio non secondario: i seni presenti nel piatto, disponibili allo sguardo dell'altro, non escludono che sotto i vestiti ancora se ne possa intravedere la presenza permanere sul corpo. E lo stesso paradosso, se di paradosso si tratta, è ancora più evidente per santa Lucia, le cui raffigurazioni la mostrano reggere in un piatto i suoi occhi, mentre lei guarda con quelli che ha ben presenti nelle orbite. Lacan ci direbbe: c'è dell'immaginario, del simbolico e del reale, in queste scene. Articolateli, e forse sarà possibile sciogliere l'enigma, poiché qualcosa “fa buco nel reale”<sup>1</sup>.

Di quale reale si tratti – vien tosto di rispondere: è ciò di cui è mancante colui che si innamora. Quanto al simbolico e all'immaginario, lo vedremo man mano.

Ma ritorniamo sulla Vergine catanese. Non assistiamo solo al paradosso del raddoppio degli oggetti (seni o, per Lucia, occhi) ma anche della presenza di un altro dettaglio che fa interrogare. Per eseguire l'ordine che gli è stato dato, il carnefice si serve di una “tenaglia”, non di un coltello, strumento certamente più adeguato a separare pezzi di carne da un corpo. Perché una tenaglia o, come si vede in alcune rappresentazioni, la ancor più enigmatica “pinza”? A cosa servono la tenaglia e la pinza? Un errore oppure un dettaglio prezioso? Proveremo a rispondervi, a partire dal fatto che hanno a che fare con il desiderio di un uomo.

<sup>1</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006, p. 25.

*Cosa si ama quando si ama?*

In particolare: di cosa s'innamora un uomo? Lacan ci ha insegnato, con le tavole della sessuazione<sup>2</sup>, che la posizione maschile si riconosce perché il soggetto si sostiene sull'idea dell'averlo, e perché il suo oggetto causa di desiderio è l'*a* piccolo incontrato sul corpo dell'altro: il divin dettaglio! Due posizioni si confrontano. Da una parte: quella femminile, segnata da quell'accettazione della castrazione che rende possibile una distaccata imperturbabilità, e quel "godimento altro"<sup>3</sup> che si legge nello sguardo delle vergini martiri; dall'altra: quella maschile, segnata dall'impotenza e dall'angoscia di non potere nulla sul destino del loro desiderio.

Cosa è in gioco? La donna sa che può essere presa per l'oggetto *a* piccolo che supporta il desiderio perverso dell'uomo<sup>4</sup>. Lei che vorrebbe essere tutta/tutto, per lui, sa che non ne ha la garanzia, neppure se si dà tutta. Solo l'Altro dell'assoluto può darle la certezza che la prenderà tutta. L'uomo, invece, quello che si lascia sedurre dai dettagli, può averla e riconoscerla solo per una parte: quella su cui il suo sguardo è rimasto preso. Una donna sa che può perdere qualcosa, una parte di sé, su questo versante, sul versante dell'oggetto *a*. Ma questo non la turba, perché questa sottrazione non la rende meno mancante, non intacca la sua interezza in quanto la mancanza è già inscritta in origine e questo le dà l'accesso al più-di-godere – nella accezione che Lacan ricava da Marx. L'uomo, al contrario, non può permettersi di non avere, poiché il suo avere (il fallo), non lo pacifica. Questa condizione lo costringe a servirsi di ogni strumento possibile, per avere almeno l'illusione di possedere qualcosa dell'altro, precisamente del suo corpo, perché questo è soggetto allo sguardo.

Agata è una donna. Ne è prova il desiderio impellente e incoercibile che ella, o meglio la sua immagine scatena in Quinziano. È nell'attimo in cui la vede, dicono le cronache, che decide di doverla avere tutta per sé. La voglio, dice, a ogni costo: anche quello di perderla in maniera definitiva. O mia o di nessuno! Agata sta al gioco: io non ti desidero, tu prenditi pure quello che vuoi di me, ma non mi avrai! Io sono già di un Altro. Lo sguardo gioca una funzione precisa: nel Seminario XI Lacan ci ricorda il pensiero del bambino verso il suo altro: "[...] *Tu non mi guardi mai là da dove io ti vedo*"<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 73.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>4</sup> Sulla questione dell'oggetto, si rinvia all'articolato lavoro di R. Calabria, *Alle radici dell'oggetto in psicoanalisi. Uno sguardo sul feticismo da Freud a Lacan*, Alpes, Roma 2017.

<sup>5</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 101.

---

*L'amore e l'oggetto di desiderio*

Fallito il tentativo di muovere il lei un desiderio simile al suo, fallita l'azione di Afrodisia e delle sue figlie – da donna a donna, sperava, è possibile che si trasmetta del desiderio – la giovane vergine si lascerà condurre sulla strada del “martirio”. A sua cugina Lucia erano stati “estratti gli occhi” dalle orbite, oggetto di desiderio del suo aspirante Pascasio, ad Agata è il seno a essere estratto, per ordine di Quinziano.

Vi è un rapporto preciso tra l'oggetto e l'amore, in particolare quando si tratta del desiderio di un uomo per una donna. La donna infatti è tale nella misura in cui si costruisce dotata di oggetti di desiderio, talmente potenti da essere “divini”: per questo ci è stato insegnato a chiamarli “divini dettagli”<sup>6</sup>. Divini, non perché provengono da Dio, ma per il loro potere di dare la vita o di toglierla, per la loro capacità di fare sorgere il desiderio che anima la vita.

*Il “corpo insensibile” e l'estrazione dell'oggetto*

Nessun rammarico, nessuna reazione, nessun attaccamento all'oggetto, traspare dallo sguardo delle Sante. Questo non solo mentre il divin dettaglio (seno, occhi, denti), viene separato dal loro corpo, ma anche quando loro lo espongono, servito su un piatto, come un cibo succulento offerto allo sguardo dell'altro.

Si tratta di “pezzi staccati” da un corpo che non ne soffre la mancanza. Che non solo non ne soffre, ma anzi può goderne, perché è solo l'immagine a esserne privata, giacché si tratta di consentire allo sguardo dell'altro di soddisfarsene; e se la realtà dell'organismo ne è stata privata, il guadagno a livello del simbolico è tale che il soggetto non soffre di mancanza alcuna. Per questo non vengono tagliati, perché il taglio implica la perdita, la separazione definitiva e irreversibile, e occorre poi dire che lo sguardo desiderante non taglia, ma isola dall'insieme un dettaglio. Lo mette “a fuoco”, si dice, e lo estrae come divino.

Un oggetto estratto lascia un buco che ne mantiene operativa l'esistenza sul versante simbolico. Pensiamo ai “paradossi” posti in apertura – di santa Lucia, di sant'Agata e, perché no?, di sant'Apollonia, anch'essa della città del Bellini, con in mano la pinza per dentisti – con in mano gli oggetti prelevati dal loro corpo, ma con nulla di mancante sulla loro immagine. Ecco a cosa servono la tenaglia e la pinza: l'oggetto causa di desiderio si “estrae” dal corpo, ma non può essere separato (tagliato) da esso, perché appartiene all'immaginario e si articola con il simbolico, anche se si incarna nel reale del corpo in quanto sessuato.

---

<sup>6</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Les divins détails*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 1988-1989. Pubblicato con il titolo *Los divinos detalles*, Paidós, Buenos Aires 2010.



## La vera ipomania e il presunto bipolarismo dei nevrotici

Roberto Cavasola

### *L'epidemia bipolare*

La diagnosi di disturbo bipolare è aumentata del 4000% negli ultimi anni<sup>1</sup> a causa dei criteri utilizzati nel DSM e per una serie di altri motivi<sup>2</sup>.

La confusione diagnostica conseguente alla mancata distinzione tra le varie forme di psicosi e la psicosi maniaco depressiva è stata ulteriormente aggravata dall'abolizione della categoria della nevrosi. Si ritrovano ormai diagnosticati come bipolari, schizofrenici depressi, paranoici depressi, nevrotici depressi, e a causa della diagnosi multiassiale che consente di abbinare due diagnosi – una sull'asse del disturbo di personalità e una sull'asse del disturbo psichiatrico – anche i *borderline* e i disturbi di personalità con disturbo dell'umore. Inoltre per la psicoanalisi lacaniana vi è un'ulteriore nuova diagnosi che riguarda le psicosi atipiche che non hanno manifestazioni psicotiche classiche come delirio e allucinazioni, cui Miller ha dato il nome di psicosi ordinaria.

Nella clinica del DSM questi pazienti vengono risucchiati nel gigantesco calderone del disturbo bipolare che confonde pazienti completamente diversi. Questa è una delle ragioni per cui vi è stato un aumento incredibile della percentuale del disturbo nella popolazione. Kathryn Burrows<sup>3</sup> ha condotto una ricerca per spiegare la ragione dell'esplosione statistica di questa diagnosi che assomiglia a una vera e propria epidemia. Ha esaminato, ad esempio, la frequenza con cui viene diagnosticato il Disturbo Bipolare II, ossia la forma lieve del disturbo bipolare, che rappresenta, a seconda degli psichiatri, dal 45% al 65% di tutti i bipolari. Per fare la diagnosi di Bipolare II è sufficiente che un paziente abbia avuto quattro giorni di sintomi ipomaniacali e due settimane di sintomi depressivi; addirittura, diversi importanti psichiatri ritengono che per diagnosticarlo basterebbero anche tre o soltanto due giorni di sintomi di ipomania.

Una delle tante stranezze è la diversità di frequenza, o di prevalenza del disturbo Bipolare nei vari paesi: dall'altissima percentuale dei Paesi occidentali

---

<sup>1</sup> In passato la prevalenza era di 0,4 -1,6% ed è passata a quasi il 25% per l'insieme dello spettro bipolare. K. Burrows, *What epidemic? The social construction of bipolar epidemics*, in *Advances in medical Sociology*, 11, Emerald Publishing, Bingley 2010, p. 243, in <https://books.google.it/books?isbn=1848550812>

<sup>2</sup> Questo articolo è ispirato alla conferenza tenuta a Cattolica il 17 maggio 2018 su invito della Segreteria della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (SLP) di Rimini.

<sup>3</sup> Cfr. K. Burrows, *What epidemic? The social construction of bipolar epidemics*, cit., pp. 244-254; D. Healy, *Mania. A Short History of Bipolar Disorder*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011, p. 125; A. Frances, *Saving normal*, Harper Collins, New York 2013, p. 104.

alle bassissime percentuali dei Paesi in via di sviluppo<sup>4</sup>. Ciò è in netto contrasto con lo studio dell'Organizzazione Mondiale della Sanità pubblicato nel 1992 per la schizofrenia<sup>5</sup>, che aveva rilevato percentuali simili in 10 paesi, a prescindere dalla razza e dai fattori sociali e culturali. Si direbbe che la rilevazione della frequenza di un disturbo sia stata quindi molto più attendibile negli anni precedenti l'impiego del DSM, che doveva invece servire proprio ad avere dei dati epidemiologici certi.

### *L'insonnia paradigma dello stato maniacale e segno discreto nell'ipomania*

Quando un paziente viene ricoverato in stato maniacale, occorre somministrargli, tutte le sere, una forte terapia per farlo dormire. L'insonnia è un sintomo sempre presente negli episodi maniacali e spesso è un segno premonitore. È la manifestazione di come il corpo sia in preda a un certo godimento; il fatto di potersi addormentare comporta una regolazione. Lacan la prende come esempio della funzione simbolica e del fatto che il simbolo, come ha detto Ferdinand de Saussure, ha una definizione differenziale. Il giorno esiste in quanto non è la notte e viceversa<sup>6</sup>. Possiamo dire semplicemente che l'insonnia è la testimonianza del fatto che il corpo non riesce a sottomettersi alla dimensione simbolica. Una paziente, dopo un episodio maniacale, per diversi anni ha come unico sintomo l'insonnia. La veglia è uno stato continuo di attività e questa paziente, anche quando ha una prolungata fase di remissione, della durata di diversi anni, è tendenzialmente iperattiva. La notte, che segna la fine del giorno, dovrebbe porre termine anche alla sua iperattività che invece si rivela inarrestabile.

### *Inibizione e trasgressione nevrotica o disinibizione maniacale*

Una caratteristica che accomuna i pazienti in stato maniacale è che, quando finisce l'attività frenetica, è come se si svegliassero da un brutto sogno, “non so bene cosa mi sia successo, non so bene cosa stavo facendo” – dicono. Un esempio: una giovane donna va in discoteca, accetta droghe che le vengono offerte, in particolare MDMA, e ha rapporti sessuali con ragazzi incontrati al momento. Commenta dicendo che non sa bene perché lo faccia, che ha un ricordo piuttosto vago dell'accaduto e che è come se un'altra persona abbia agito al posto suo. Questo atteggiamento è diverso da quello di una donna che si prefigge di sedurre uomini, di concedersi un

<sup>4</sup> Cfr. K. Burrows, *What epidemic? The social construction of bipolar epidemics*, cit., pp. 243-261.

<sup>5</sup> A. Jablensky, N. Sartorius, G. Ernberg, M. Anker, A. Korten, J. E. Cooper, R. Day, A. Bertelsen, *Schizophrenia: manifestations, incidence and course in different cultures: A World Health Organization ten-country study*, in *Psychological Medicine Monograph Supplement*, n. 20, Cambridge University Press 1992.

<sup>6</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro III. Le Psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 1985 p. 233.



divertimento ma che non mette affatto in discussione la padronanza di sé o la sua lucidità rispetto a ciò che le succede. Anche il bere o assumere qualche sostanza sono attività che rientrano nella scelta di essere una donna disinibita.

L'inibizione è una forma del sintomo nevrotico; il nevrotico spesso pensa di non poter ottenere quello che vorrebbe e ciò lo porta a rinunciare. Lacan situa l'inibizione, nella messa a piatto del nodo borromeo, tra il simbolico e l'immaginario<sup>7</sup>: il nevrotico pensa di non farcela, di non riuscire a mettere in pratica i suoi desideri. Così, si rifugia nella fantasia o nella rinuncia e finisce col non desiderare più niente. Quello che rimane tagliato fuori in questo rapporto tra immaginario e simbolico è il reale, il reale del godimento.

Da un punto di vista teorico Lacan identifica il desiderio e l'interdetto e riprende la Lettera di san Paolo secondo cui il desiderio e la legge sono la stessa cosa<sup>8</sup>. A partire dal Seminario X l'atto si confronta piuttosto con l'angoscia e l'inibizione che è una difesa dall'angoscia; la disinibizione comporta un confronto con il reale del godimento. Cosa funziona come limite nel nevrotico? Il limite è dato dal simbolico che nel sintomo ha un significato d'impotenza. Per un nevrotico superare il sintomo vuol dire riuscire a ottenere un godimento malgrado l'impotenza, immaginata o sperimentata. Ciò è connesso all'atto in quanto si può dire che quell'atto verifica un "funziona" (*ça marche*)<sup>9</sup>, ma in questo "funziona" si verifica anche che "ci riesco"<sup>10</sup>.

Quindi l'atto del nevrotico si differenzia dall'agire maniacale e il suo "non ci riesco" oppure il suo "ci riesco" hanno dei parametri simbolici che Lacan sottolinea quando afferma che "[...] l'atto (l'atto *tout court*) ha luogo da un dire"<sup>11</sup>, prende posto da un dire.

Freud ha paragonato lo stato maniacale alla mancanza di inibizione provocata dallo stato di ebbrezza<sup>12</sup>, che avrebbe la funzione di produrre una temporanea sospensione della severità del Superio; consideriamo che questo parallelismo non sia esatto. Piuttosto, riteniamo che nella mania il godimento abbia qualcosa di caotico che si manifesta nell'agitazione del corpo. Nella mania c'è un rapporto tra reale e immaginario che non è mediato dal simbolico. Lacan nota come il principio di piacere freudiano è "[...] una modalità di funzionamento consistente proprio nell'evitare l'eccesso, il troppo di piacere"<sup>13</sup>. Nella mania il piacere non incontra questo limite e sfocia nello stato maniacale.

Mentre per il nevrotico esiste la trasgressione, per il maniacale non c'è

<sup>7</sup> Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I.* [1974-1975], inedito, lezione del 17 dicembre 1974, in *Ornicar?*, n. 3, Lyse, Paris 1975, p. 99, figura 2.

<sup>8</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 1994, p. 105.

<sup>9</sup> J. Lacan, *L'atto psicoanalitico* [1969], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 369. Traduzione leggermente modificata.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 114.

<sup>13</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 66.

trasgressione. Nella nevrosi c'è uno scarto tra il desiderio e il godimento; ad esempio, tra l'immaginare di stare con una donna e il fatto di starci realmente c'è uno scarto, e uno dei nomi che possiamo dare a questo scarto è la trasgressione. Nella mania non c'è questo scarto. Nella mania non essendoci un limite simbolico, il limite è reale: lo sfinimento fisico.

Il nevrotico sogna di essere perverso ma guarda la perversione col binocolo. Lo stato di ebbrezza nel nevrotico lo possiamo considerare come un *acting out* che gli dà l'illusione di riuscire, una volta tanto, a essere perverso, a cercare direttamente proprio il godimento che vuole. Nella mania sembrerebbe piuttosto che sia il godimento a impadronirsi del soggetto.

### *La disinibizione ipomaniacale: una soddisfazione senza desiderio*

Lo stato maniaco rappresenta una condizione interessante che permette di interrogarsi su cosa sia veramente una soddisfazione; infatti nello stato maniaco c'è un'apparente grande libertà nella ricerca di tutte le modalità di soddisfazione. Proprio perché la soddisfazione sembra valere come assoluto, deve essere ricercata nell'eccesso. Tuttavia, qualcosa fa pensare a una forzatura, quasi a una costrizione. Ci sono due aspetti nella disinibizione maniaco: uno, riguarda la spinta all'eccesso che ricorda la nuova versione del Superio fornita da Lacan nel Seminario XX corrispondente all'imperativo "goditi!"<sup>14</sup>; l'altro, si esprime nelle forme della soddisfazione che hanno un carattere stereotipato, in un certo senso banale, come se il soggetto stesse scimmiettando la soddisfazione. Possiamo interpretare quest'ultima modalità come la dimostrazione di un'assenza di collegamento tra la soddisfazione e il fantasma inconscio; la soddisfazione corrisponde a degli stereotipi e non al desiderio particolare del soggetto.

### *La difesa maniaco*

Come nota Hanna Segal "[...] il rapporto maniaco con gli oggetti è caratterizzato da una triade di sentimenti: il dominio, il trionfo e il disprezzo"<sup>15</sup>. In quest'ottica l'esaltazione maniaco dell'Io è una modalità di negazione della dipendenza dall'oggetto, dipendenza che porta con sé sentimenti depressivi.

Nel soggetto ipomaniaco c'è effettivamente un'amplificazione della produzione immaginaria, una esaltazione dell'immaginario; ma non è l'amplificazione dell'Io a dare l'impressione che non vi sia alcun limite, al contrario, è la mancanza di alienazione simbolica che lascia l'immaginario senza quella zavorra che costituisce

<sup>14</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 5.

<sup>15</sup> H. Segal, *Introduzione all'opera di Melanie Klein*, Martinelli, Firenze 1975, p. 127.

il simbolico. Questi pazienti possono essere diagnosticati come personalità narcisistiche e si considera che certi aspetti di ipomaniacalità siano una forma di difesa maniacale. Nella clinica postfreudiana è stato dato un ruolo centrale al tema della frustrazione e la mancanza di tolleranza alla frustrazione sarebbe la causa della ipomaniacalità o di quella che viene chiamata l'onnipotenza. Questa interpretazione non è di per sé sbagliata ma occorre distinguere il registro immaginario da quello simbolico perché è lo sganciamento dal simbolico che ha come conseguenza questa esplosione dell'immaginario.

### *La padronanza come modalità di rapporto col corpo*

Nelle strutture psicotiche si trovano spesso delle modalità di rapportarsi al corpo che mettono l'accento sulla padronanza, in cui può essere introdotta una misura delle prestazioni. Possiamo considerare l'introdurre una misura come una modalità di agganciare il simbolico al reale del corpo senza la mediazione fallica, e anche, come fanno alcuni sportivi, di introdurre un rapporto idealizzato col corpo

Alcune pazienti passano molto tempo in bagno a prepararsi prima di uscire da casa la mattina e questo rituale supplisce alla mancanza di sembianti che consentirebbero di rappresentarsi il loro corpo nel momento in cui devono presentarsi agli altri. Mentre una donna nevrotica è interessata a verificare il modo in cui gli uomini la possono guardare e si situa in una dialettica col desiderio dell'Altro, anche dando per scontato un certo suo aspetto sfuggente e incerto, nelle strutture psicotiche viene indossata una specie di maschera che ha piuttosto la funzione di isolare il soggetto dal desiderio dell'Altro, fissando la sua immagine ad un'estetica prestabilita. Un'immagine, un cliché scelto dal soggetto per presentarsi all'Altro deve fare da barriera all'interrogativo dello sguardo dell'Altro.

### *L'ipomania*

L'ipomania va differenziata dalla mania, condizione grave che necessita di ricovero. Il paziente ipomaniacale può dare l'impressione di essere normale e di avere solo qualcosa di strano. Invece, rientra nella psicosi ordinaria. E solo da un'analisi dettagliata dell'insieme dei sintomi, che da soli non sono indicativi, si può dedurre che si tratta di una struttura di questo tipo. Possiamo definire l'ipomania come un "segno discreto" della psicosi ordinaria.

L'ipomania è uno stato più sfumato della mania: non ci sono quei disturbi del linguaggio legati a un godimento completamente frammentato, tuttavia manca la funzione della castrazione. Quello che potrebbe confondere le idee è che, nell'epoca moderna, la funzione della castrazione sembra essersi alleggerita non solo negli ipomaniacali ma anche in coloro che non lo sono tanto da creare un'apparente

similitudine come abbiamo visto nel paragrafo sulla presunta bipolarità dei nevrotici.

La castrazione è l'iscrizione simbolica di una mancanza e la soddisfazione nella nevrosi è sempre correlata a una mancanza. Nell'ipomania, come nella mania, la funzione simbolica della mancanza non è operativa, il soggetto deve continuamente superare dei limiti. Secondo i casi e i momenti, questa mancanza di limiti assume diverse forme. Negli ultimi anni, negli USA e nel Regno Unito, c'è stata una moda di autobiografie di persone che hanno raccontato la loro vita di bipolari. L'autobiografia di Andy Behrman, *Electroboy*<sup>16</sup>, è così preziosa e dettagliata che si potrebbe quasi paragonarla alle Memorie<sup>17</sup> di Schreber o a *Le Schizo et les langues*<sup>18</sup> di Wolfson in chiave di *manic-depression*. Egli racconta un episodio in cui va a comprarsi una giacca, ne prova quattro, e la commessa del negozio dice che sono tutte perfette su di lui così le compra tutte, non considerando che sta spendendo tutti i suoi soldi; solo quando esce dal negozio si rende conto di essere rimasto senza denaro.

Il denaro consente di prendere in considerazione la dimensione del limite, è il modo più semplice per indicare il rapporto che ci può essere tra un elemento simbolico e un godimento specifico. Tuttavia il rapporto con il denaro maschera, tendenzialmente, il rapporto tra desiderio e godimento. In realtà, l'illusione di poter comprare qualunque soddisfazione azzerava il desiderio. I ricchi hanno un problema con il desiderio e Lacan ha notato le difficoltà che essi possono avere con l'amore poiché l'amore comporta una soggettivazione della mancanza<sup>19</sup>.

Nell'ipomania si vede bene la mancanza della castrazione come mancanza di un limite. Bisogna considerare che la castrazione ha due versanti: è qualcosa che deve essere iscritto simbolicamente, qualcosa di strutturale e che si manifesta come significato. Quindi, per esempio, non posso spendere troppi soldi perché poi rimango senza, e questo è un significato. L'altro versante della mancanza di castrazione è il rapporto smarrito con il desiderio. Andy Behrman racconta di essere uscito in mezzo alla notte a comprare un panino perché soffriva d'insonnia e aveva fame e di essersi trovato in un locale di Times Square dove gli viene proposto di prostituirsi con alcuni uomini. L'accettare senza pensarci due volte è la dimostrazione del carattere completamente smarrito del suo desiderio. Egli pensa solo al vantaggio di guadagnare dei soldi e che, dopotutto, poteva godere anche in quel modo, non chiedendosi se questi rapporti omosessuali fossero qualcosa che desiderava.

La mancanza del rapporto con il desiderio e con la causa del desiderio è la ragione per cui il soggetto in stato ipomaniacale è proiettato verso l'Io ideale che occupa tutto lo spazio e prende il posto del soggetto. Per questo il soggetto ipomaniacale sembra vivere e si percepisce come il personaggio di un film. Lo stato ipomaniacale è il miglior esempio che si possa dare di un'autonomizzazione della dimensione immaginaria. Quindi si capisce perché questi pazienti vengano diagnosticati come

<sup>16</sup> A. Behrman, *Electroboy. A memoir of mania*, Random House, New York 2002.

<sup>17</sup> D. P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974.

<sup>18</sup> L. Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, Paris 1970.

<sup>19</sup> Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert* [1960-1961], Einaudi, Torino 2008, p. 391.

“personalità narcisistiche”.

C'è un'affinità tra il discorso capitalistico e lo stato ipomaniacale. L'oggetto di consumo viene illusoriamente spacciato come oggetto del desiderio. Lacan in *Radiofonia*<sup>20</sup> precisa che l'oggetto di consumo si colloca al posto di una mancanza-a-godere, quindi deve essere presentato come l'oggetto che manca rispetto a un godimento che si può facilmente ottenere con il suo possesso. È un modo di imbrogliare le carte rispetto alla questione del desiderio.

L'ipomania deve essere nettamente distinta dalla mania, anche se ci possono essere degli elementi simili come una certa accelerazione. Quello che accomuna questi due stati è che qualcosa non va nel funzionamento del punto di capitone. Nell'ipomania, a differenza della mania, troviamo l'alienazione significativa e il godimento può prendere una forma compulsiva eccessiva e ripetitiva ma non c'è quella dissoluzione dell'oggetto che reperiamo nella mania.

---

<sup>20</sup> Cfr. J. Lacan, *Radiofonia* [1970], in *Altri scritti*, cit., p. 431.



# *Psicoanalisi e letteratura*





## La coscienza oscura

Annalisa Piergallini

Berto è un autore controverso della letteratura italiana, sebbene di talento, è poco conosciuto. Ho letto solo due libri di Giuseppe Berto, il primo, che consiglieri a molti, è: *Tutti i racconti*<sup>1</sup>. La sua scrittura è notevole, ironica. Il secondo è *Il male oscuro*, il libro più famoso di Berto.

Vorrei prendere in esame non lo scrittore, cosa che non si fa, come ci dice giustamente Lacan, ma il protagonista de *Il male oscuro*. È solo che Berto, all'inizio del libro, afferma subito di parlare della sua vita, anche se fa un'inattesa precisazione: "[...] uno scrittore è, sempre, autobiografico. Tuttavia si può dire che lo è un po' meno quando scrive di sé [...]"<sup>2</sup>.

In effetti la stesura somiglia a un caso clinico, anche se resta un romanzo, anzi il romanzo sul male oscuro, quello del sintomo.

Giuseppe nasce a Mogliano Veneto nel 1914, dopo di lui nasceranno cinque sorelle. Il padre è un ex maresciallo dei carabinieri che ha messo su, con la moglie, un negozio di cappelli poco fecondo.

[...] mio nonno paterno non l'ho nemmeno conosciuto né di lui ho saputo mai niente all'infuori della circostanza che era contadino, però tutto sommato doveva essere un uomo di buon senso senza spropositate ambizioni di mandare i figli a scuola, mentre il padre mio era proprio malato di queste ambizioni almeno nei riguardi del primogenito [...]<sup>3</sup>.

Per via dell'ambizione del padre, ma anche perché il figlio è il primo della classe, Giuseppe viene mandato in collegio, sebbene la retta pesi sentitamente nel già ristretto bilancio familiare. È quando viene lasciato solo, anzi, subito dopo, quando gli fregano la palla nuova, che comincia a soffrire.

[...] finora non avevo ben capito che collegio significava stare senza mamma e senza la possibilità di cercarla e chiamarla nel momento del bisogno, ed ora trovandomi solo in un mondo cattivo mi misi a singhiozzare da disperato contro il muro della chiesa [...] ero diventato grande, perché avevo conosciuto una quantità di sconforto che un bambino non è in grado di sopportare restando bambino<sup>4</sup>.

Più tardi, dopo avere scoperto il sesso a pagamento, Giuseppe non ha più interesse e disciplina per i buoni voti, tanto che il padre si rifiuta di pagargli gli studi universitari.

Berto divide la sua lotta col padre, durata sessanta anni e quattro mesi, in tre

<sup>1</sup> G. Berto, *Tutti i racconti*, Rizzoli, Milano 2012. Già fuori catalogo.

<sup>2</sup> G. Berto, *Il male oscuro*, Rizzoli, Milano 1973, p. 6.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 94.

fasi.

La prima va fino ai suoi diciotto anni ed è l'era della supremazia paterna, la cui figura non ha altra pecca che il suo ridicolo quanto inutile combattimento con la calvizie.

La seconda fase va dai diciotto ai trentotto anni ed è il periodo della caduta del padre. Visto che non può proseguire gli studi a spese paterne, Berto si arruola. Dal 1929 appartiene agli Avanguardisti, quindi ai Giovani fascisti, ai Gruppi Universitari fascisti e alla Gioventù Italiana del Littorio. Partecipa anche alla Guerra d'Abissinia, ne torna ferito, ma con due medaglie.

Certo Berto non ha vissuto eticamente, non è un personaggio amabile, tanto più per quello che dice della guerra:

[...] la vita è proprio interessante spesso qualcuno di noi muore ma chi non muore fa quantità enormi di esperienza sessuale con le ragazze abissine dato che quando se ne vede una che piace basta dire all'attendente di portarla e quello la porta poiché lì grazie a Dio sono gente civile e non badano a queste cose basta pagare pochi talleri [...] ogni tanto mi domando cosa mai sto facendo qui però più spesso non mi domando nulla [...]<sup>5</sup>.

L'identificazione all'altro dell'esercito fascista si sostituisce, unico significante, all'identificazione immaginaria con il padre. E, a sua volta, cade, quando i suoi riferimenti, i vecchi capi, si accordano velocemente con i nuovi. Dirà di avere sprecato quegli anni.

Nella terza fase ritorna con prepotenza la figura del padre, dal momento che muore.

Giuseppe abitava a Roma, scriveva per il cinema, avendone da vivere bene e aveva molte donne, di solito, una alla volta. Spediva dei soldi alla famiglia ma non andava a trovarli. Ma ora improvvisamente tutto cambia, da che suo padre è morto.

Berto si ammala. Il suo corpo è malato del male oscuro. Arriva perfino a farsi operare. Dopo vari medici, incontra uno psicoanalista, Nicola Perrotti, uno dei primi importanti in Italia e serio clinico.

Nel frattempo, per far dispetto a una diciottenne con cui va a letto, si ritrova sposato a lei, e, presto, con una figlia, Augusta, come sua madre, oggetto unico d'amore bambino, senza essere stato segnato in alcun modo dal significante.

Dall'esperienza con Perrotti, Berto trarrà la forza per scrivere questo romanzo (con cui vince il Premio Campiello e il Premio Viareggio). Nell'opera giornalistica e critica di Berto ci sono ampi riferimenti al suo psicoanalista. Berto gli è grato. Anzi, giustamente è grato alla psicoanalisi, ancor più che all'uomo che l'ha incarnata per lui. Ma su *Il male oscuro* addirittura scrive: “[...] potrei benissimo sostenere che il mio scopo nello scriverla è appunto quello di fornire qualche altra pezza d'appoggio alle dottrine psicoanalitiche che ne hanno tutt'ora più bisogno di quanto non si creda

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 381.

[...]”<sup>6</sup>.

Non così un altro celebre protagonista di un romanzo, così lontano così vicino, a questo: Zeno Cosini. *La coscienza di Zeno*, pubblicato nel 1923, quasi cinquanta anni prima de *Il male oscuro*. Mentre Berto precisa che la sua opera è la storia della sua vita, Svevo scrive a Montale che questo romanzo è completamente diverso dagli altri che ha scritto, si tratta di un’ autobiografia, ma non la sua. Ma molte delle tracce biografiche di Zeno somigliano a quelle di Svevo. Ma, per esempio, lui in cura psicoanalitica non c’è mai andato.

È lo psicoanalista di Zeno Cosini, il Dottor S., a pubblicare:

Io sono il dottore di cui in questa novella si parla talvolta con parole poco lusinghiere. [...] Debbo scusarmi di avere indotto il mio paziente a scrivere la sua autobiografia [...].

Le pubblico per vendetta e spero gli dispiaccia. Sappia però ch’io sono pronto di dividere con lui i lauti onorari che ricaverò da questa pubblicazione a patto che egli riprenda la cura<sup>7</sup>.

Tenendo conto che Svevo ha pubblicato a sue spese non solo *La coscienza*, ma anche *Senilità* e *Una vita*, la precisazione è davvero spassosa. In effetti è buffonesca anche la figura del Dottor S. Sappiamo che non si tratta di un analista lacaniano, ma neppure freudiano, se così gli parla: “Scriva! Scriva! Vedrà come arriverà a vedersi intero”<sup>8</sup>. Intero? Sappiamo che la psicoanalisi nasce proprio dall’ avere scoperto, Freud, che l’ inconscio ha spodestato l’ io dal centro e che di essere interi non se ne parla proprio. Ma questo terapeuta insiste a propinar gli il suo sapere su come va il mondo, anzi peggio su come è.

“Fui sincero come in confessione: la donna a me non piaceva intera, ma... a pezzi! [...] E continuavo nell’ enumerazione di parti anatomiche femminili, ma il dottore m’ interruppe:

– Queste parti fanno la donna intera”<sup>9</sup>.

Anche nella storia di Zeno il padre è molto importante, ma lo diventa, dopo la sua morte.

Io piangevo lui e me, e me solo perché era morto lui. Fino ad allora io ero passato di sigaretta in sigaretta e da una facoltà universitaria all’ altra, con una fiducia indistruttibile nelle mie capacità. [...] Fino alla sua morte io non vissi per mio padre. Non feci alcuno sforzo per avvicinarmi a lui [...]”<sup>10</sup>.

Il padre gli comunica di averlo messo sotto tutela dell’ Olivi, un amministratore, lo lascia senza la sua fiducia, almeno nella gestione degli affari. Così, tagliata brutalmente la staffetta del rimando sulle decisioni da prendere, Zeno comincia a soffrire, di lì a poco anche di mali organici. Zeno non sa scegliere.

Eppure la moglie che il suo sintomo e la contingenza gli procurano è una brava

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>7</sup> I. Svevo, *La coscienza di Zeno e “continuazioni”*, Einaudi, Torino 1990 e 2014, p. 5.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 33.

donna, che lui finisce presto per amare.

La cura per Zeno è motivo di scherno, ma il Dottor S. è anche un po' l'altro del transfert, così come può essere letto dall'inconscio, così come tutta la sua vita è un barcamenarsi tra la sua impossibilità a riuscire e la sua discrezione nel fallire.

Con Zeno Cosini e Giuseppe Berto, abbiamo anche l'opposizione dei due modelli: da una parte l'inetto, l'improduttivo, figura che si impone come dispregiativa nel quadro della seconda rivoluzione industriale, unita alla grande depressione, negli anni '70 dell'Ottocento; dall'altro, il modello del super-uomo che viene ripreso dalla propaganda fascista, che addita l'inetto come parassita, perfino il poeta, se inattivo, colui che non produce nulla. Ideologia che, sebbene vecchia, non è mai stata così prepotente, come oggi.

Berto si stacca infine dai suoi rigidi dover essere, quando muore il padre si apre una voragine che parla attraverso il suo corpo e grida il suo male che resta oscuro, sebbene la cura funzioni. Berto si ritiene guarito e il suo buco di uscita è la scrittura, in campagna, in solitudine. Scrittura nuova, sul suo corpo, del suo corpo, il padre.

I mali psicosomatici e ipocondriaci di Zeno si spengono con l'apparire di quelli organici. Alla fine è la vecchiaia a guarirlo, la vecchiaia sostituisce gli altri mali e le altre pene. La ricerca delle amanti si placa, il nipotino gli dà soddisfazioni. Smette anche quasi di provare a smettere di fumare. Alla fine non si ritiene più malato, non più dell'umanità tutta.

Zeno riesce ad avere dei legami, perfino un po' ad accettarne le limitatezze, le sue.

Berto può invece assaporare il gusto della solitudine, finalmente solo, limitatamente soggetto, tramite la sua opera e la serietà di Perrotti.

Zeno gioca continuamente tra le due possibilità, che non riesce a scegliere se non lasciandosi scegliere e regolandosi sul pensiero magico e la superstizione, senza essere davvero da nessuna parte. "Ci vollero i 70 anni suonati a me per staccarmi dal presente. E ancora non sono contento e cerco di raggiungerlo anche adesso su queste carte"<sup>11</sup>. La sua lotta col padre è dell'ordine della significazione fallica, non è il mondo a tremare, ma lui, il nevrotico, che, teme più di ogni cosa, come dice Lacan, la libertà dei suoi atti. Zeno rincorre il presente senza mai raggiungerlo, Berto non vede l'ora di sottrarsi un po' a questo presente che non fa che fagocitarlo.

*Il male oscuro* è considerato il racconto di una nevrosi d'angoscia. Ma la nevrosi mi sembra piuttosto dal lato di Zeno Cosini. La lotta tra Giuseppe e suo padre, come quella tra lui e la sua donna, è un'autentica lotta a morte, da cui nemmeno la morte libera. Non c'è intermediazione alcuna di significanti se non scritti sul corpo, piuttosto segni della guerra che tentativi di nominazione. Non c'è dialettica né vertigine, solo un'unica eterna voragine che si apre, solo apparentemente, con la morte del padre. Il padre non si eleva a Nome-del-Padre, rimane pezza d'appoggio immaginaria che non ha funzionato come significante che sbarra il desiderio della madre, che resta

---

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 582-583.

totale, sebbene totalmente intaccabile.

Giuseppe, abbandonato dalla moglie, va a vivere in campagna, a scrivere. La scrittura è la sua tela. Zeno anziano si aggrappa alla scrittura per continuare a borbottare, lamentarsi, protestare, per continuare a vivere. Anche per lui, come per Berto, la scrittura è zattera, permette di navigare su una vita fatta di appuntamenti mancati, o di appuntamenti letali, l'unico davvero riuscito, per entrambi, è quello con la penna.

Anche per Dostoevskij la penna è zattera, ma molti dei suoi personaggi sono così lontani dai giri mentali di Zeno o dalle monotone sofferenze corporee di Berto, le loro ferite sono tutte sulla superficie, si mostrano, fanno di tutto per mostrarsi, non possono opporsi dal mostrarsi. Quasi tutti pronti a incontrare il loro destino, anche se esso non è che l'incontro col proprio fantasma. Quello che i nevrotici mancano, e gli psicotici, se possono, fuggono, i perversi rincorrono; vivendolo, in pochi momenti topici, in cui tutto viene deciso dal piano divino, in cui tutto si ribalta per rimanere sempre lì. Magari i personaggi di Dostoevskij fossero alla moda! Le serie, con splendide eccezioni, ci propinano geni del male che non hanno il buon gusto d'impazzire, pentirsi, hanno solo quell'ubbidienza cieca ad andare fino in fondo. Ma in fondo dove?

La significazione fallica domina interamente lo scenario di tutte le perversioni, quindi il fondo non è che l'altra faccia della legge. Il fallo scompare perché è l'unica cosa che tiene, che vale, che importa. Godi, popolo, che Dio è morto! Ma cosa resta all'eroe gaudente ora che anche Dio e la Russia non tengono più? Segregazione e razzismo, aveva predetto Lacan. Chi non sperava che si fosse sbagliato?



## Figure femminili della malinconia Dalla psicosi alla perversione

*Andrea Aldrovandi\**

“Rispetto al godimento sessuale, la donna è nella posizione di evidenziare l’equivalenza fra il godimento e il semblante”<sup>1</sup>.

### *Minorità, femminile e malinconia*

Se la poesia anticipa la psicoanalisi, come sosteneva Lacan nel suo Seminario del 1974<sup>2</sup>, è possibile dire lo stesso per la letteratura. Ma non ogni letteratura produce un evento, uno squarcio nella realtà, un “effetto di buco”<sup>3</sup> che riesce a fare luce, anche solo per pochi istanti, su una condizione difficile da dire e rappresentare. V’è per questo una letteratura particolare che riesce nell’impresa di mostrare il senza volto, il senza voce, la trasparenza di un soggetto fuori serie utilizzando la forza produttiva generata da una condizione di marginalità. Una letteratura (che Gilles Deleuze chiamava “minore”<sup>4</sup>, poiché stante ai margini, distante da un modo standard di lettura della realtà, decentralizzata, attenta ad un dinamismo marginale) che riesce a cogliere le pieghe e le sottigliezze di una condizione comune a ciascuno mettendone in risalto la tensione affettiva. Operazione questa in cui la letteratura “classica”, o “maggiore”, fallisce.

L’attenzione che “la letteratura minore” pone nei confronti di alcune condizioni di marginalità consente di rappresentare e dare rilievo a quei movimenti soggettivi che, restando fuori portata per una letteratura ordinaria, riescono qui invece a emergere rivelando tutta la particolarità del soggetto parlante. Particolarità riguardante il rapporto di ogni soggetto con il desiderio dell’Altro. È dunque a partire da un testo che reputo di minorità che vorrei introdurre l’argomento riguardante la perversione, in particolare il masochismo, nei suoi rapporti con la personalità melanconica, nella sua declinazione al femminile.

\* Dottorando del Dipartimento di Psicoanalisi dell’Università di Parigi VIII.

<sup>1</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del semblante* [1971], Einaudi, Torino 2010, p. 28.

<sup>2</sup> Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* [1973-1974], inedito, lezione del 9 aprile 1974.

<sup>3</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L’insu que sait de l’une-bévue s’aile à mourre* [1976-1977], inedito, lezione del 17 maggio 1977, in *Ornicar?*, n. 17-18, Lyse, Paris 1979, pp. 21-22 [T.d.A.].

<sup>4</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

Il romanzo *Figlie di tanta madre*<sup>5</sup> di Pierre Louÿs mette in luce una questione che si pone nella clinica, ma di cui è difficile rendere conto, che riguarda quell'incrocio critico tra la malinconia di un soggetto di sesso femminile e il masochismo. La famiglia tutta al femminile di cui Pierre Louÿs racconta la triste realtà (tre giovani donne educate dalla madre stessa alle più turpi depravazioni sin dalla tenera età) ha eretto la perversione a principio morale. La prostituzione e la sottomissione sembrano essere lo stile proprio di ognuna di queste figure femminili votate sin da bambine a incarnare l'oggetto di godimento dell'Altro. Vocazione questa che salva le protagoniste da un pericolo ben più grave che riguarda il vuoto identitario dal quale ognuna di loro deve sfuggire. La prostituzione è presentata come la via attraverso la quale queste figure femminili riescono ad ottenere una forma di vita mediante l'offerta del proprio corpo al vizio dell'Altro. È la madre stessa a rendere esplicita una verità che riguarda intimamente la loro posizione soggettiva: "La ragazza del bordello ha bisogno di schiavitù. [...] la prostituta s'è gettata nella servitù, preferendo obbedire ai capricci degli altri piuttosto che esser l'artefice della propria vita"<sup>6</sup>.

In questo incrocio tra malinconia e perversione introdurremo il termine di "femminilizzazione nella psicosi"<sup>7</sup>, distinta dalla femminilità e dalla mascherata sul versante nevrotico, mettendo in rilievo come alcune forme di spinta alla donna<sup>8</sup> nella psicosi melanconica (anoressia e perversione in particolare), per un soggetto di sesso femminile, possano essere soluzioni particolari per tentare di creare, attraverso il ritorno della mancanza nel reale, attraverso la messa in pericolo del proprio corpo, un proprio spazio nel mondo e un rapporto particolare con l'Altro. Si tratterà dunque di mostrare come, attraverso la sofferenza reiterata maniacalmente e una passività che diviene uno stile di rapporto con l'Altro – affermandosi in quanto donna e diffamandosi al tempo stesso – il soggetto femminile melanconico si situi all'intersezione col masochismo – forma di rapporto con l'Altro costituito attraverso l'oggetto (*a*) impossibile a cedere – per poter trovare una soluzione alla propria brutale riduzione a puro oggetto di scarto.

### *Minorità e posizione femminile – Kleinheitswahn*<sup>9</sup>

Il soggetto melanconico, sin dalla sua nascita, è abbandonato nel suo stato cosale e reso scarto da uno sguardo che, avendolo attraversato senza desiderio, lo

<sup>5</sup> P. Louÿs, *Figlie di tanta madre*, Es, Milano 2001.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>7</sup> Distinguiamo qui la femminilizzazione dalla femminilità. La prima è al centro dell'esperienza psicotica poiché riguarda qualcosa che, espulso dall'ordine dal simbolico, riappare nel reale. La seconda è ordinata dalla funzione fallica e si presenta sotto le vesti della mascherata e dell'invenzione creativa che ricopre un vuoto non rappresentabile attraverso una mancanza assunta, uno stile proprio a ciascuna.

<sup>8</sup> Cfr. J. Lacan. *Il Seminario. Libro III. Le psicosi* [1955-1956], Einaudi, Torino 2010, p. 353.

<sup>9</sup> Micromania o delirio di piccolezza e di autodenigrazione. Cfr. S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 319.



ha lasciato precipitare in un abisso privo di appigli immaginari capaci di strutturare la sua presenza. Disperso nel reale senza fondo, il soggetto malinconico deraglia dal circolo della domanda poiché, in lui, la mancanza non ha prodotto quella “potenza della pura perdita”<sup>10</sup>.

Possiamo dunque articolare la genesi della malinconia con un passaggio del tutto particolare attraverso lo stadio dello specchio che potremmo scrivere  $a-a^\circ$ . Ricevendo la conferma della propria identità da un accudimento senza indirizzo, privo di uno sguardo e un ascolto capaci di veicolare un segno d’amore, il soggetto, davanti ad un Altro privo di desiderio, non trova la spinta necessaria per identificarsi con l’oggetto desiderato dall’Altro (fantasma) ma, al contrario, è costretto a rimanere legato all’oggetto facendo tutt’uno con questo. Lo sguardo dell’Altro, attraversando il soggetto senza riconoscergli una specificità, non gli permette di ottenere la consistenza necessaria per investire la propria presenza ed emergere come soggetto marchiato dalla dialettica desiderante. In questo modo, nella melanconia, l’Ideale dell’io trascina il soggetto verso una identificazione all’oggetto<sup>11</sup> dovuta alla mancata rappresentazione immaginaria prodotta dalla dialettica simbolica. Il malinconico confonde qui ( $a$ ) con (I), confonde cioè l’identificazione con l’oggetto con l’identificazione immaginaria, nella sue pratiche rappresentative che sono dell’ordine del reale.

Questa posizione d’eccezione, propria della psicosi malinconica, può divenire essa stessa supplezza alla forclusione del Nome-del-Padre attraverso una identificazione del soggetto con l’oggetto di godimento che permetta di ristabilire la continuità tra simbolico e reale e dia in questo modo una posizione di rilievo al soggetto. Questa stessa identificazione del soggetto melanconico con l’oggetto di godimento permetterebbe in questo senso di assicurare la possibilità del rapporto sessuale sollevando l’Altro dalla castrazione simbolica. Rapporto reso possibile proprio attraverso l’investimento del corpo del soggetto ai fini del godimento dell’Altro.

In questa posizione il corpo melanconico si presta ad assicurare un godimento pieno capace di riequilibrare l’economia dell’Uno annullando il limite imposto della castrazione e lo scarto prodotto dallo *hiatus sexualis* presente in ogni rapporto simbolico.

In questo senso, la relazione tra psicosi e legame sociale, nel soggetto malinconico di sesso femminile, acquisisce un risvolto del tutto particolare. Se, come indica Lacan, ogni soggetto, secondo le modalità proposte dalla sua struttura clinica, inventa le proprie soluzioni atte a compensare la mancanza nella struttura, il soggetto malinconico, nella posizione di oggetto di godimento tenderebbe più di ogni altro

---

<sup>10</sup> J. Lacan, *La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus* [1958], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 688.

<sup>11</sup> S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 108. “L’ombra dell’oggetto cadde così sull’Io che d’ora in avanti poté esser giudicato da un’istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l’oggetto abbandonato”.

a ripristinare la possibilità di un godimento senza privazioni rendendo disponibile all'Altro l'oggetto indispensabile alla sua economia libidica. Il soggetto femminile nella psicosi dunque, identificandosi con la Cosa alla quale si riduce al tempo stesso, potrà essere spinto a incarnare l'oggetto di cui l'Altro manca, alimentando in questo modo, come rileva Lacan, un particolare fantasma maschile<sup>12</sup>.

Se tuttavia l'identificazione del soggetto melanconico di sesso femminile all'oggetto, spinta sino alla riduzione del proprio sesso a destino, permetterebbe una supplenza alla forclusione del Nome-del-Padre temperando il vuoto identitario di un soggetto privato di desiderio, questa stessa identificazione all'oggetto mostrerebbe anche un altro aspetto, altrettanto interessante, che vorremmo qui mettere in rilievo.

### *Il corpo femminile nella malinconia o l'informe dell'Altro*

La malinconia chiarisce in modo drammatico il rapporto che il soggetto femminile intrattiene col proprio corpo attraverso il quale interroga, in modo estremo e senza protezione fornita dal sembiante, la verità del proprio essere. Al limite di questa ricerca di verità v'è un possibile accesso per il soggetto alla verità del proprio essere che riposa sull'aderenza ricercata attivamente tra corpo e godimento. Aderenza impossibile nel luogo del fallo. È in questa corrispondenza tra corpo e godimento che il soggetto malinconico ricerca il suo status in cui non v'è una possibile mediazione con il sembiante: "Il soggetto prende in modo analogico la posizione di perdita, di scarto, rappresentato da *a* a livello di più-di-godere"<sup>13</sup>. In questa posizione l'essere del soggetto riposa sul farsi ente, farsi *kakon*, oggetto scarto e nello stesso tempo oggetto prezioso per l'Altro. Una supplenza che potremmo chiamare perversa –  $S=(a)$  – che permette al soggetto malinconico di trovare una possibilità per esprimere la verità del proprio essere facendosi oggetto di godimento per l'Altro. Come sottolinea Lacan: "La sofferenza vuole essere sintomo, che vuol dire verità"<sup>14</sup>, considerato che "[...] il vero discorso è un discorso senza parole"<sup>15</sup>. Una supplenza, come abbiamo già sottolineato, che permette al soggetto di ristabilire quantomeno una relazione con l'Altro rifuggendo la condanna ad una solitudine costante, alla catatonìa e al limite al suicidio.

Se consideriamo il sembiante come un velo sul godimento, possiamo considerare il farsi oggetto del corpo malinconico come una spinta maniacale a godere senza limite, un modo particolare di spinta-alla-donna che segnala il ritorno di un godimento reale nel corpo. Come segnala Colette Soler, "il malinconico non si

<sup>12</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 206. "[...] il masochismo femminile è un fantasma maschile".

<sup>13</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* [1968-1969], Seuil, Paris 2006, p. 134 [T.d.A.].

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 69 [T.d.A.].

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 70 [T.d.A.].

femminilizza come Schreber, ma si diffama. È la sua versione di spinta-alla-donna. [...] Nella diffamazione, senza dubbio è presente un godimento, ma ridotto ad un godimento masochista, nel quale non v'è Altro, divino o no, per fare coppia<sup>16</sup>. Una femminilizzazione dunque, senza riferimenti fallici – essere *La* donna della quale l'Altro manca – che renderebbe il soggetto protagonista e regista al contempo della sua sottomissione masochista. Una femminilizzazione nella quale il corpo femminile malinconico troverebbe una relazione con l'Altro maschile aderendo precisamente al suo fantasma. Questo è il primo movimento che vorremmo rilevare nella relazione tra malinconia, corpo femminile e perversione.

Una ulteriore riflessione rispetto all'intersezione tra malinconia femminile e perversione riguarda l'emergenza e la necessità, alla base di ogni struttura malinconica, di esteriorizzare l'oggetto<sup>17</sup>. Se nella nevrosi il soggetto rifiuta di fare propria una certa scena inconscia (pensiamo all'*acting out* di Amleto nel momento della rappresentazione teatrale dell'omicidio del padre da parte di Claudio, esposto da Lacan nel Seminario *Il desiderio e la sua interpretazione*<sup>18</sup>) nel passaggio all'atto psicotico il soggetto non rifiuta la scena inconscia bensì la rigetta incarnando maniacalmente l'impossibile da simbolizzare.

Rimanendo sulla scena tragica, poiché la sola che perlomeno gli consente di trattare l'oggetto introiettato, il soggetto malinconico non solo tenterebbe di assumere un ruolo nella dialettica con l'Altro facendosi l'oggetto del suo godimento (intersezione tra masochismo e malinconia), ma cercherebbe anche di far emergere una scena impossibile da elaborare, che riguarda la componente sadica dell'Altro, per tentare di esorcizzare una colpa troppo a lungo portata interiormente.

La rappresentazione malinconica metterebbe dunque in scena, nel reale del corpo, non solo la posizione masochista di un soggetto costretto a incarnare maniacalmente l'oggetto di godimento, ma anche il lato sadico dell'Altro, la sua “faccia feroce” priva di un'etica del desiderio, tentando in questo modo di paranoicizzare l'oggetto interiore attraverso una scena che, nella sua ripetizione maniacale, cerca di creare una differenza. Una differenza che può essere colta nella stessa ripetizione dell'atto di godimento, in cui viene rappresentato, attraverso un discorso senza parole, un discorso minore, il lato sadico dell'Altro e la sua volontà di godere del corpo del soggetto. In questo senso, come ricorda Lacan, la perversione è un modo per rendersi regista della scena e per barrare l'Altro attraverso l'incarnazione dell'oggetto del suo fantasma, ma nella malinconia essa diverrebbe anche un modo per rappresentare una scena nella quale possa essere leggibile, in filigrana, un'altra dimensione, più importante ancora, che riguarda il godimento sadico dell'Altro primordiale.

<sup>16</sup> C. Soler, *Perte et faute dans la mélancolie*, in *Des mélancolies*, Édition du Champ lacanien, Paris 1989, p. 64 [T.d.A.].

<sup>17</sup> Potremmo parlare qui di un tentativo di “paranoicizzare l'oggetto” proprio alla psicosi malinconica.

<sup>18</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione* [1958-1959], Einaudi, Torino 2016, p. 288 e *passim*.

Una dimensione questa che le protagoniste del romanzo *Figlie di tanta madre* (soggetti ai margini, scartati e goduti al contempo, ridotti a “nuda vita”<sup>19</sup> dalla volontà di godimento dell’Altro che le ha designate come “figlie di puttana”<sup>20</sup> – unico tratto unario che le lega al mondo simbolico; figlie di un godimento che le ha marchiate ancor prima di farle nascere in quanto soggetti –) riescono a far emergere. Una dimensione propria alla posizione femminile che non mostra solamente come un soggetto arrivi ad accettare il martirio come soluzione per sfuggire ad una condizione di isolamento, ma anche come, in modo silenzioso e in posizione d’oggetto di scarto, cerchi di denunciare un legame sociale sadico al quale, se vuole sopravvivere, deve conformarsi.

L’opera di Pierre Louÿs *Figlie di tanta madre* non è solamente una descrizione di una condizione soggettiva tragica, ma anche la rappresentazione di una condizione sociale perversa che può essere svelata proprio attraverso la relazione di questi soggetti femminili con i propri aguzzini. Una relazione in cui il corpo femminile, ridotto a incarnare l’oggetto fantasmatico dell’Altro, in modo paradossale, riesce a far emergere, attraverso una sottomissione masochista e una passività reiterata, la componente sadica e l’informità dell’Altro nella sua spinta acefala al godimento.

In questa relazione il corpo femminile, costretto ad aderire alla conformazione particolarmente sadica del godimento dell’Altro, viene qui ridotto a oggetto goduto rivelando nondimeno la componente sadica di questa relazione.

Questo racconto diviene dunque, come le tele della Germania lacerata dal conflitto mondiale dell’artista Otto Dix, non soltanto la rappresentazione di un’esistenza tragica alla disperata ricerca di uno spiraglio di vita, ma anche la rappresentazione di un legame sociale precario e crudele al quale le protagoniste sono costrette a conformarsi per sopravvivere.

Un’opera che tenta di mostrare come l’informe del soggetto, nella sua sottomissione e negli eccessi maniaci, rispecchi anche il marchio amorfo dell’Altro nella sua spinta cieca a godere e come, nella relazione confusa tra sfruttatore e sfruttato, si perda l’orizzonte umanizzante del desiderio nella relazione sociale. Orizzonte questo che interessa e interroga la psicoanalisi come la politica nella loro relazione al senza forma stabilita, al senza protezione, al femminile.

<sup>19</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>20</sup> P. Louÿs, *Filglie di tanta madre*, cit. p. 34.

*Dal Campo freudiano*



## Una lettura particolare delle XVII giornate della ELP *Vuoi ciò che desideri?*

Lierni Irizar Lazpiur \*

Cominciamo le giornate della Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) con l'allegria per aver eletto, nel corso dell'Assemblea della ELP del giorno precedente, il nuovo presidente Oscar Ventura.

Allegria per questo atto democratico e entusiasmo per la nuova fase che comincia ogni volta in cui si producono dei cambiamenti nelle cariche istituzionali.

Sebbene le giornate si siano svolte nel fine settimana del 24 e 25 novembre, il lavoro è cominciato molto prima nelle sedi della ELP e sul blog delle giornate.

Nella Comunità dei Paesi Baschi cui appartengo, abbiamo realizzato delle giornate preparatorie dal titolo *Desiderio e godimento*, durante le quali abbiamo contato sulla presenza di una delle organizzatrici, Margarita Álvarez, con cui abbiamo potuto conversare sul tema prescelto. *Vuoi ciò che desideri?* Che porta come sottotitolo *Eccentricità del desiderio e turbolenze di godimento*.

Questo tema si è delineato a partire dal proposito di conoscere e analizzare il modo in cui si producono nell'attualità le turbolenze del godimento, giacché esso è sempre turbolento, e d'altro canto, ci invita a riflettere sulla validità della questione del desiderio nell'ultimo insegnamento di Lacan.

Rispetto a quest'ultima questione, nel commento che ho realizzato per il blog delle giornate e che ho intitolato *Desiderio estraneo*<sup>1</sup>, ho preso una citazione dal testo di orientamento di Enric Berenguer *Il desiderio, nell'epoca dell'Uno solo*<sup>2</sup>, che è rimasto per me come un punto da lavorare: "Il sinthomo sarebbe la stravaganza del desiderio che meglio accoglie la turbolenza del godimento traumatico che concerne ciascuno"<sup>3</sup>.

In questo modo, si indica il desiderio come il modo possibile di fare qualcosa, per stravagante che sia, con ciò che è rimasto come marchio e fissazione di godimento. La via scomoda del desiderio che destabilizza l'omeostasi vitale, che risveglia dal dormire quotidiano, è l'unica possibile per trattare la ripetizione di un godimento che misconosciamo.

Si constata così la relazione esistente tra il desiderio e il godimento.

Con questi precedenti, iniziamo il lavoro delle giornate, cercando di cogliere due questioni che mirano alla divisione soggettiva, così come si è annunciata nella presentazione, giacché ci occupiamo dell'inarticolabile del desiderio da un lato, e

---

\* Psicoanalista (Donostia-San Sebastian) membro della Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

<sup>1</sup> L. Irizar Lazpiur, *Extraño deseo*, in [deseo.jornadaselp.com](http://deseo.jornadaselp.com)

<sup>2</sup> E. Berenguer, *El deseo, en la época del Uno solo*, in [deseo.jornadaselp.com](http://deseo.jornadaselp.com)

<sup>3</sup> Le frasi tra virgolette si riferiscono ai diversi interventi delle giornate.

dall'altro dell'impossibile del godimento. Possiamo constatare che la psicoanalisi non retrocede di fronte alla divisione, questione fondamentale in questa epoca in cui viviamo "saturati da oggetti finalizzati al volere". Pertanto è molto importante che il discorso psicoanalitico preservi e dia un posto alla divisione, alla disarmonia di ogni vita umana.

Le giornate sono state un buon esempio di tale disarmonia e di ciò che la psicoanalisi fa con essa, giacché abbiamo avuto l'enorme fortuna di ascoltare numerosi lavori di AE, così come casi clinici che ci mostrano i grovigli del godimento e del desiderio.

Senza alcuna mira di esaustività, presento alcune delle questioni.

Da un lato abbiamo potuto constatare che il desiderio è oggi una questione politica, giacché nella nostra epoca rimane taciuto a beneficio del godimento. L'attuale logica neoliberale cancella la castrazione che fonda il desiderio. In questo modo, la domanda "Vuoi il desiderio?" è un interrogativo da mantenere aperto nell'attualità.

È risultato evidente che la questione del desiderio continua a essere valida tanto nell'ultimo insegnamento di Lacan, quanto nell'attualità.

Attraverso le diverse testimonianze degli AE si è potuto anche interrogare che cosa rimane del desiderio alla fine dell'analisi e le risposte che hanno potuto offrire s'indirizzavano a una nuova alleanza con il godimento. "La via del desiderio è la via del godimento al di là del fantasma"<sup>4</sup>.

A una tavola stimolante, gli AE hanno raccontato i cambiamenti prodottisi nel loro desiderio alla fine dell'analisi e tutti loro indicavano un'apertura alla contingenza dell'incontro. Hanno anche introdotto il loro punto di vista sui cambiamenti prodottisi nella loro posizione come analisti, nel loro modo di fare nella pratica clinica.

Rispetto a tale questione, abbiamo potuto ascoltare un analista, Domenico Cosenza, parlare del viraggio prodottosi da una spinta a salvare l'altro, il passaggio dall'alienazione a un ideale terapeutico, a una posizione che non implica una precipitazione nella parola e permette di superare la difficoltà che prima presupponeva il lasciare l'altro senza risposta. L'atto diventa più praticabile una volta prodottasi un'apertura all'imprevedibile.

Un'altra analista, Silvia Nieto, ha messo in forma il cambiamento abissale prodottosi nella sua posizione che implicava una grande difficoltà ad uscire dal silenzio e intervenire sulla difesa. Una volta attraversato il fantasma, il silenzio perde di densità e l'analista può smettere di sostenere l'Altro, per sostenere un atto senza Altro. Il silenzio si rivelava così per lei come un modo di coprire, di non toccare la difesa.

Sono chiari esempi delle coordinate nevrotiche del desiderio dell'analista.

In una terza testimonianza, Patricia Tassara ha messo in rilievo il modo in cui per lei la questione prendeva la forma di non sopportare lo sguardo che pietrifica e

---

<sup>4</sup> Cfr. nota 2.



che la portava a far passare rapidamente i suoi analizzanti al divano. Il cambiamento nel suo caso le ha permesso di uscire dalla precipitazione, poter attendere e anche ascoltare meglio il *parlêtre*, ascoltare in che modo il corpo è implicato per ciascun analizzante.

Certamente, le testimonianze degli AE hanno avuto un posto molto importante nelle diverse tavole delle giornate. Qualcosa a cui si è dato valore come qualcosa di fondamentale, giacché la psicoanalisi cambia, si reinventa e le testimonianze mostrano nuovi aspetti che rendono conto di tali modificazioni.

Sono state particolarmente interessanti le prime testimonianze che abbiamo potuto ascoltare, nelle quali si è potuto constatare il guadagno di vita ottenuto in un'analisi. Per una delle nuove AE, Raquel Cors, il titolo della giornata risuonava in questo modo: "voglio ciò che desidero, è rinascere". Ci ha dato una lezione sul desiderio misterioso di vivere ed è stato molto emozionante.

Anche i casi hanno chiarito il posto centrale della questione del desiderio e del godimento. Mi soffermerei su un caso di autismo in cui l'analista, Howard Rouse, presentandosi come mancante, come lento, maldestro, rende possibile il fatto che anche il bambino che incontra mostri qualcosa della sua stessa mancanza. Senza mancanza non c'è desiderio e in questo bambino, la cui posizione di "trionfo" incarnava un sapere totale, risultava impossibile dialettizzare qualcosa dei suoi detti. Qualcosa si è potuto modificare quando l'Altro si è mostrato come mancante.

Abbiamo finalmente potuto riflettere sui nuovi modi di godimento che oggi si presentano secondo la logica della dipendenza generalizzata e della disconnessione dall'Altro.

Queste giornate hanno prodotto un effetto di apertura toccando questioni centrali della nostra pratica e della nostra epoca. Desiderio e godimento sono per noi di grande importanza, temi complessi, ma anche porte aperte, fili da tirare per proseguire avanzando nella pratica e nella teoria psicoanalitica.

La risposta alla domanda *Vuoi ciò che desideri?* è stata per me, in queste XVII giornate della ELP, un sì alla Scuola.

Traduzione di Stefano Avedano

Revisione di Laura Pacati



## Suona la sveglia Un'eco della Giornata clinica *Il corpo nella cura psicoanalitica*

Omar Battisti

Il 10 novembre 2018 si è tenuta a Rimini la Giornata clinica nazionale della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi (SLP), *Il corpo nella cura psicoanalitica*. Il tempo cronologico non serve a segnare lo scarto di quanto è passato in questa occasione che ha risvegliato qualcosa, almeno per chi scrive.

Un insegnamento, che cerco di riportare qui, con tracce abbozzate.

Come ci si può riposare quando vivi costantemente con una tigre feroce al tuo fianco, da cui non farti sbranare ma senza poterla uccidere perché sarebbe anche la tua morte? *Vita di Pi*<sup>1</sup>, metafora usata per dire ciò che del corpo non può essere trattato con lo strumento della parola. Dimensione del godimento che al di là della struttura, morde il *parlessere*. Occorre far prendere la parola, come si prende del cibo da dare in pasto a una bestia feroce, per metterla a riposo. Per questo occorre stare al tempo del soggetto, magari sbagliando nel dare un appuntamento per farsi correggere.

La materialità della lettera e del suo maneggiamento accompagnato a una pratica quotidiana di lavoro con certi oggetti, di passeggiate come un uso del corpo. Soluzione trovata partendo dall'autorizzare "una stranezza" come qualcosa che appartiene al corpo degli esseri che parlano.

La radicalità di un desiderio che non è tale, in quanto schiacciato dalla pulsione di morte come volontà in atto di non mangiare per non pesare. Anagramma della parola sapere il cui orrore chiama in causa l'operazione del transfert. Il desiderio dell'analista come un cuneo da infilare in questa reiterazione per aprire uno iato che dia respiro al desiderio contro l'asfissia della pulsione. Respiro come interrogazione: "Può perdermi?"<sup>2</sup>.

La scelta del partner come un simile che mette un velo all'insostenibile enigma del desiderio dell'Altro. Costruzione possibile grazie a una pratica amorosa che iscrive lo sguardo in una logica altra da quella persecutoria che attanaglia il soggetto in una presa che non molla. Logica amorosa dov'è possibile un riconoscimento al riparo della ferocia delle parole.

Uno stile di lavoro di cui fare tesoro e che Alfredo Zenoni ci ha incoraggiato a mantenere e correggere. Un ringraziamento al Direttivo SLP, per averlo fatto proprio e averci creduto. Nella direzione orizzontale, dove ciascuno è chiamato in causa per come può e desidera, ma nel quadro di una linea politica definita e sostenuta. Linea

<sup>1</sup> A. Lee, *Vita di Pi* [USA 2012], con S. Sharma, I. Khan, R. Spall, Tabu, G. Depardieu.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 2003, p. 210.

che ha avuto un riscontro nella partecipazione senza precedenti a questa giornata di Scuola.

È stato un evento, cosa che si può dire solo *après-coup*, da mettere in serie con quelli che seguiranno, anch'essi in un tempo logico, non cronologico.

A ciascuno la responsabilità di farlo.

## Un dire che soccorre Eco del Forum europeo di Bruxelles dell'1 dicembre 2018

Thomas Van Rumst\*

Ci sono discorsi che uccidono. È stato dimostrato nel corso del Forum europeo, a Bruxelles, l'1 dicembre 2018. Il fatto che sia necessario dimostrarlo può sorprendere. Eppure, in questi tempi in cui l'estrema destra mostra sempre più il suo volto, non dissimulando più quel che vuole – e ciò in un clima molle, in cui ogni opinione ha diritto di essere espressa – la cosa non è superflua. Dimostrare che si tratta in realtà di odio, cioè di una passione negativa, e non di un'opinione, significa già opporvisi, resistere. Ci sono discorsi che resistono.

Come fare in modo che certi discorsi siano politicamente intesi? Poiché ne va della democrazia, la quale include gli elementi che la contestano. È l'esatto contrario dei discorsi massificanti, omogeneizzanti, che prendono di mira le differenze, quelle differenze che sono invece insite nei principi della democrazia. Assistiamo a un attacco della democrazia a se stessa, come ha osservato Angelina Harari<sup>1</sup>, presidente dell'Associazione Mondiale di Psicanalisi, oltre che psicanalista in Brasile. Qui, i discorsi che uccidono non si sforzano più di mostrare un volto presentabile e reclamano morti.

Non sembra che ciò spaventi quanti aderiscono a tali discorsi. Com'è possibile? Cis Dewaele ci ha parlato del "mercato della paura". Se c'è un mercato dell'angoscia, è perché questa verità tocca un reale. Allora si pone la questione di come elaborare un'altra verità che tocchi questo reale. Il paradosso, sottolineato da Gil Caroz, è che coloro che ci riescono meglio sono quelli di estrema destra. La paura delle orde di rifugiati che invadono il nostro continente è accuratamente coltivata dal segretario di Stato belga all'Asilo e all'Immigrazione (non è il solo, beninteso!). La crisi migratoria è, in effetti, una crisi d'accoglienza. Come diceva Adriana Costa Santos, copresidente della Piattaforma cittadina di sostegno ai rifugiati<sup>2</sup>, sono state proposte soluzioni molto concrete per l'alloggio dei rifugiati, ma non sono state ascoltate. Diminuendo le possibilità d'accoglienza e riducendo il numero delle richieste d'asilo trattate, si crea "un ambiente ostile".

Roger Litten<sup>3</sup>, che aveva così definito le politiche migratorie del Regno Unito, ha descritto come il governo abbia progressivamente demandato la funzione di

---

\*Psicoanalista (Bruxelles), membro della New Lacanian School (NLS) e dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi (AMP).

<sup>1</sup> A. Harari, *L'usage arbitraire de la loi ou l'attaque de la démocratie contre elle-même*, in *Lacan Quotidien*, n. 805, in <https://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/12/LQ-805.pdf>

<sup>2</sup> A. Costa Santos, *De la peur*, in *Lacan Quotidien*, n. 808, in <https://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2018/12/LQ-808.pdf>

<sup>3</sup> R. Litten, *Un environnement hostile*, in *Lacan Quotidien*, cit.

controllo migratorio a diversi organi sociali: ospedali, università, datori di lavoro e proprietari sono tenuti a controllare lo status di residente di coloro con i quali entrano in contatto. Un passo successivo, certo non esplicitamente stipulato, è quello in cui i cittadini stessi sono chiamati a fare giustizia. Parallelamente, i richiedenti asilo sono chiamati ad assumersi la responsabilità di proporsi volontariamente per un rimpatrio. Da qui alla selezione reciproca tra rifugiati il passo è breve.

È così realizzato quel che Yves Cartuyvels ha chiamato “il *tour de force* del neocapitalismo: rimpiazzare la lotta di classe con la concorrenza fra le vittime”. Quindi, queste ultime non mostrano il loro aspetto migliore. L’aggressività incontrollata e le emergenze igieniche dei richiedenti asilo in attesa d’accoglienza sono allora largamente usate come argomento perché non ci si occupi di loro, o addirittura perché li si “pulisca”, perché questi “selvaggi” fanno paura.

Questa paura, di cui Guillaume le Blanc ci ha mostrato i meccanismi tramite produzioni di fantascienza, consiste nel rappresentare lo straniero come “estraneo”: “La paura è virtuosa perché ci allontana dall’oggetto della paura: se la paura è paura di vedersi assorbire da ciò che fa paura, se la paura dell’altro è paura che il sé scompaia, inghiottito dall’altro, la paura, allo stesso tempo, ristabilisce il confine tra sé e l’altro”<sup>4</sup>. Questa strana familiarità tra ostilità e ospitalità risuonava ancora nella discussione che seguiva le interpunzioni della giornata poste da Éric Laurent in cui egli sottolineava che ciò che non siamo capaci di ospitare in noi stessi è “il nostro stesso schifo”<sup>5</sup>.

È lo straniero che localizza il nostro godimento, motivo per cui la sua accoglienza mette in discussione il sogno della tranquillità una e unica del fra-sé (*entre-soi*) del “vero popolo”, come ha osservato Martin Deleixhe. All’ospitalità si obietta quindi un’ostilità di struttura, e in un certo qual modo necessaria, che alcuni hanno il coraggio di affrontare “scambiando la loro comune *estraneità*”<sup>6</sup>, secondo la formula di Guillaume le Blanc. “La paura per noi si trasformava in paura per loro”: disprezzare ciò come un “discorso da orsetti del cuore” significa infatti screditare la dimensione politica dell’azione di coloro che ospitano degli stranieri in casa loro. Apostrofarli “orsetti del cuore” riduce il loro agire a quello di un’anima buona che vede solo amore e bontà dappertutto, e che si rifiuta di vedere “la realtà”, cioè la difficoltà del vivere insieme. Che non si tratti solo di amore per il prossimo lo si può evincere dalla criminalizzazione delle loro azioni. Anouk Van Gestel, una dei dodici “ospitanti” accusati di tratta di esseri umani, è venuta a testimoniare la sua determinazione nei confronti delle azioni giuridiche e delle forze dell’ordine contro di loro. Benché sia stata assolta, si tratta di una vera e propria operazione di intimidazione da parte dello stato belga.

<sup>4</sup> G. le Blanc, *Le syndrome des Gremlins*, in *L’Hebdo-Blog*, n. 155, in <http://www.hebdo-blog.fr/le-syndrome-des-gremlins>

<sup>5</sup> É. Laurent, *Discours et jouissances mauvaises*, in *L’Hebdo-Blog*, cit., in <http://www.hebdo-blog.fr/discours-jouissances-mauvaises/>

<sup>6</sup> G. le Blanc, *Le syndrome des Gremlins*, cit.

Lo straniero ha quindi una funzione strutturale e di conseguenza necessaria: se non ci fosse o se non ci fosse più, bisognerebbe inventarlo. È quanto ci ha detto Kinga Göncz rispetto a ciò che sta accadendo in Ungheria. Una volta chiuse le frontiere del paese, Orbán ha dovuto concentrare la sua campagna su George Soros come minaccia legata all'invasione vicina. Questo segue la topologia evidenziata da Éric Laurent quando parlava delle università americane, che si sforzano di tenere un discorso svuotato di passioni odiose, ma dove gli studenti sprofondano nella solitudine e dove attecchiscono "le microaggressioni" basate sull'appartenenza o non-appartenenza a un gruppo. Le passioni odiose si intrufolano dove possono, occorre tenerne conto.

Jean-Claude Milner, citato da Éric Laurent, diceva nel suo libro su *Le inclinazioni criminali dell'Europa democratica*<sup>7</sup> che l'Europa lascia al livello delle nazioni le cattive passioni nazionalistiche e la responsabilità delle guerre, mentre lei parla solo di pace. E così, questa pace di cui parla la mette in grande difficoltà quando si tratta di capire il mondo in cui ci sono guerre. Sembra che i veri orsetti del cuore si trovino a quel livello.

Per una vera politica dell'ospitalità non bisogna limitarsi a "l'umanitarieria d'obbligo"<sup>8</sup>; al fine di poter dare una collocazione al "proprio schifo" bisogna sapere che ospitalità e ostilità hanno la stessa radice. È questa realtà che può essere trattata da un discorso che sia un dire che soccorre.

Abbiamo ora gli strumenti, le strategie per combattere i discorsi che uccidono? Niente è meno certo, specialmente in questi tempi "post-ideologici" o di cosiddetta "post-verità". Oggi è un fatto provato che la verità non giunge al reale. Parallelamente, possiamo constatare, a partire proprio dal reale, che diversi discorsi possono affiancarsi: lo schieramento durante una manifestazione dei Gilet gialli per l'altra manifestazione, quella dei #metoo, ne è un esempio. Ci saranno delle intersezioni tra questi discorsi.

Contrariamente alle frontiere nazionali, o tra continenti, le frontiere tra i discorsi sono più mobili. Questo Forum, in cui alcuni discorsi sono stati ospitati, l'ha dimostrato in atto<sup>9</sup>. Adesso c'è, come diceva Gil Caroz, un luogo da dove proferisce una voce che si oppone ai discorsi che uccidono.

Traduzione Eugenio Bisanti e Sara Manuela Cacioppo

Revisione di Paolo Francesco Alexandre Madonia

<sup>7</sup> J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Paris 2003.

<sup>8</sup> J. Lacan, *Televisione* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 528.

<sup>9</sup> Si veda la diretta tweet del Forum in: <https://wakelet.com/wake/b92dbb8a-0e9e-400a-baf5-37e30e6001fc>





# **Appuntamenti**



---

**FORUM EUROPEO DI MILANO**

*Amore e Odio per l'Europa*

16 febbraio 2019

Università Statale

Via Festa del Perdono, 7

Milano

[www.forumeuropeomilano.org](http://www.forumeuropeomilano.org)

**SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI**

*Questioni di Scuola - Effetti di identificazione e cambiamenti di discorso*

17 febbraio 2019

Hotel Michelangelo

Piazza Luigi di Savoia, 6

Milano

<https://www.slp-cf.it>

**INSTITUT DE L'ENFANT**

5<sup>e</sup> Journée d'étude de l'Institut de l'Enfant

*Enfants Violents*

16 marzo 2019

Palais des Congrès

Issy-Les Moulineaux

Parigi

<http://institut-enfant.fr/>

**SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI**

XVII Convegno Nazionale

*La vergogna nella clinica e nel legame sociale*

18-19 maggio 2019

Cantieri Culturali della Zisa

Palermo

<https://www.slp-cf.it>

**NEW LACANIAN SCHOOL**

XVII Congress of Psychoanalysis

*¡URGENT!*

1-2 giugno 2019

The Cameri Theater

Sderot Sha'ul HaMelech, 19

Tel Aviv

[www.nlscongress2019.com](http://www.nlscongress2019.com)

**UNIVERSITÉ POPULAIRE JACQUES LACAN**

Colloque Uforca

*La parole et le corps*

15 giugno 2019

Maison de la Mutualité

24, Rue Saint-Victor

Parigi

<https://www.mapado.com>

**EUROFÉDÉRATION DE PSYCHANALYSE**

5<sup>e</sup> Congrès Européen de Psychanalyse

PIPOL 9: *L'inconscient et le cerveau: rien en commun*

13-14 luglio 2019

Square Brussels Meeting Centre

Mont des Arts

Bruxelles

[www.europsychoanalysis.eu](http://www.europsychoanalysis.eu)

Copyright © MMXVI

“NeP edizioni Srls” di Roma (RM)

[www.nepedizioni.com](http://www.nepedizioni.com)

[info@nepedizioni.com](mailto:info@nepedizioni.com)

Via dei Monti Tiburtini 590 - 00157 Roma (RM)

P. iva 13248681002

Codice fiscale 13248681002

Numero REA 1432587

ISBN 978-88-99259-66-2

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'editore.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2019  
per conto della “NeP edizioni Srls”  
di Roma