

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

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

AMP (Associazione Mondiale di Psicoanalisi) – La Scuola Una www.wapol.org

EFP (Euro Federazione di Psicoanalisi – Europa) www.europsychoanalysis.eu

ECF (École de la Cause freudienne –Francia) www.causefreudienne.net

ELP (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis – Spagna) elp.org.es

NLS (New Lacanian School) www.amp-nls.org

EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana – Argentina) www.eol.org.ar

EBP (Escola Brasileira de Psicanálise – Brasile) www.ebp.org.br

NEL (Nueva Escuela Lacaniana) www.nel-amp.org

Champ freudien www.champfrendien.org

Biblioteca del Campo freudiano in Italia www.bibliotecalacanianana.it

La Psicoanalisi www.lapsicoanalisi.it

IF (Istituto Freudiano) www.istitutofreudiano.it

IPOL (Istituto Psicoanalitico di Orientamento Lacaniano) www.istitutoipol.it

ISDSF (Istituto Superiore di Studi Freudiani) www.isdsf.it

Abbonamenti:

Singoli numeri: € 10,00; per membri e partecipanti SLP: € 9,00

Abbonamento (4 numeri annui): € 40,00; per membri e partecipanti SLP: € 35,60

I costi sono comprensivi delle spese di spedizione

Acquisto diretto e/o tramite abbonamento presso NeP edizioni:

ordini@nepedizioni.com

INDICE

Editoriale

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

XVII Convegno nazionale SLP

La vergogna nella clinica e nel legame sociale

La vergogna nella clinica e nel legame sociale

Introduzione al tema del XVII Convegno SLP

<i>Paola Bolgiani</i>	9
-----------------------------	---

Dov'è la soglia?

<i>Marco Focchi</i>	13
---------------------------	----

Vergogna, colpa, perdono. Questioni per la psicoanalisi

<i>Giovanna Di Giovanni</i>	19
-----------------------------------	----

Il senza vergogna della ripetizione

<i>Paola Francesconi</i>	25
--------------------------------	----

Cartelli

L'algama del Cartel

<i>Michele Cavallo</i>	33
------------------------------	----

Gaio sapere: passione di ben-dire l'inconscio nella propria vita lavorativa e personale

<i>Giorgia Di Pietrantonio</i>	39
--------------------------------------	----

Il momento di scollarsi

<i>Carla Antonucci</i>	47
------------------------------	----

Essere analista nell'istituzione: una Antigone tra i Creonte?

Questioni etiche rispetto alla cura nell'istituzione psichiatrica

<i>Clémentine Parmentier</i>	51
------------------------------------	----

La promessa di felicità nella politica: quale bene in gioco?

<i>Isadora Escossia</i>	55
-------------------------------	----

<i>Silence</i> <i>Agnese Mascetti</i>	61
--	----

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio

Lo snodo dell'iniziazione sessuale della ragazza oggi Note su <i>Naissance des pieuvres</i> di Céline Sciamma <i>Domenico Cosenza</i>	69
---	----

Basta la parola? <i>Maurizio Paciullo</i>	75
--	----

Psicoanalisi e istituzione

La psicoanalisi in carcere <i>Christopher Calabrese Kleinselbeck</i>	83
---	----

Psicoanalisi e politica

<i>Movida Zadig</i> : la psicoanalisi oltre la psicologia <i>Dario Alparone</i>	89
--	----

Aprite quella Porta <i>Monica Vacca</i>	95
--	----

Appuntamenti	101
---------------------------	-----

Editoriale

Emanuela Scattolin

Questo numero si apre con una sezione dedicata al tema del XVII Convegno nazionale *La vergogna nella clinica e nel legame sociale* che la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi terrà a Palermo il 18-19 maggio prossimo. Perché ci interroghiamo su un tema che oggi appare quasi desueto se non addirittura scomparso? Il nostro, è un mondo di svergognati? Eppure la vergogna è un segno distintivo che indica il rapporto primario del soggetto con l'Altro che vede e al contempo dà a vedere, riguarda e tocca ciò che vi è di più intimo dell'essere del soggetto poiché svela il suo godimento. Se il godimento è esibito senza veli, ostentato e lo sguardo dell'Altro non suscita più vergogna, come cambia il modo di intendere la vita? Come cambia lo statuto etico del soggetto?

Da angolature diverse, tre dei quattro contributi inseriti in questa sezione offrono elementi e spunti di riflessione a sostegno della necessità di preservare la vergogna. Il quarto propone invece un'interessante articolazione del "senza vergogna" connessa con la ripetizione.

Il testo di Paola Bolgiani ripercorre, attraverso la lettura di Jacques-Alain Miller, alcuni *loci* lacaniani in cui è trattato il tema per giungere a chiedersi come la psicoanalisi venga chiamata in causa sia sul piano clinico sia su quello politico. Marco Focchi pone la vergogna alla base di ogni legame comunitario pena la sua distruzione poiché, al cuore di ogni esistenza, qualcosa deve sempre rimaner celato; sostiene inoltre che, solo preservando il senso della vergogna, il soggetto può farsi responsabile dei propri comportamenti. Il contributo di Giovanna Di Giovanni presenta invece tre interessanti dittici: vergogna ed essere, colpa e punizione, perdono e riparazione, che articola e intesse prendendo spunto dai testi di Primo Levi (la vergogna dei sopravvissuti), Sofocle (la follia di Aiace con il passaggio dalla colpa alla vergogna) e Manzoni (perdono e riparazione in fra Cristoforo). Infine, il testo di Paola Francesconi, nel quale l'autrice si avvale della lettura di due racconti tratti dalla raccolta *Le diaboliche* di Barbey d'Aurevilly, mette in luce alcuni aspetti del senza vergogna che caratterizza il godimento femminile come godimento Altro "impossibile da negativizzare".

La seconda sezione della rivista è dedicata al lavoro nel Cartello, organo fondamentale della Scuola di Lacan. Il contributo di Michele Cavallo ne costituisce la cornice. L'autore rileva come nel Cartello vi sia e funzioni un'*algama* che oltre a spingere verso una ricerca personale che preserva la differenza di ciascun cartellizzante, orienta verso la Scuola e consente al dispositivo di "farsi luogo di risonanze". I testi di Giorgia Di Pietrantony, Carla Antonucci, Clémentine Parmentier, Agnese Mascetti e Isadora Escossia, testimoniano proprio dell'intersezione tra questi aspetti offrendoci, *in vivo*, un esempio del funzionamento del dispositivo. Provenienti dal lavoro che si è svolto all'interno di due Cartelli, di cui uno misto

(italiano-francese), questi “resti” singolari indicano come le partecipanti abbiano potuto condurre e sviluppare, a partire da un comune progetto, la propria particolare ricerca e come l’esperienza le abbia toccate soggettivamente producendo non solo effetti di sapere ma anche uno spostamento della loro posizione rispetto alla Scuola. In tutti i contributi appare nodale la funzione del più-uno.

Un punto accomuna i due articoli della rubrica *Il bambino, l’adolescente e l’inconscio*. Pur affrontando temi completamente diversi, entrambi mettono in luce gli effetti prodotti sul soggetto contemporaneo dal sovvertimento e dalla crisi del simbolico con le conseguenti trasformazioni avvenute nel discorso sociale odierno. Domenico Cosenza, appoggiandosi all’opera filmica *Naissance des pieuvres* di Céline Sciamma, affronta il tema cruciale dell’iniziazione sessuale nell’adolescenza. Maurizio Paciullo evidenzia invece alcuni aspetti che, nell’attuale società della trasparenza, toccano il mondo della scuola, il legame “social-e” di molti giovani e la famiglia.

La rubrica *Psicoanalisi e istituzione* ospita lo scritto di Christopher Calabrese Kleinselbeck che interroga la posizione dello psicologo/psicoterapeuta, orientato dalla psicoanalisi lacaniana, in un’istituzione penitenziaria. L’autore si appoggia all’elaborazione di Lacan sui quattro discorsi per tracciare le coordinate della propria pratica istituzionale.

Psicoanalisi e politica, l’ultima rubrica di questo numero, accoglie due testi. Entrambi richiamano l’importanza della *Movida Zadig* (Zero Abjection Democratic International Group) rete trasversale alle vari Scuole del Campo freudiano, ispirata e lanciata nel 2017 da J.-A. Miller per affrontare i pericoli che derivano per la psicoanalisi dall’ascesa, nei vari paesi, dei nazionalismi e dei populismi. La *Movida Zadig* chiama gli psicoanalisti a essere presenti nella politica poiché il discorso psicoanalitico può esistere solo nella democrazia e può proporre una politica che tenga conto del reale. Dario Alparone evidenzia che la psicoanalisi lacaniana, sulla scia di Freud, trova al cuore dell’individualità soggettiva la dimensione sociale e che proprio nella qualità politica della propria prassi, essa si differenzia dalle altre pratiche psicologiche o psicoterapiche. Monica Vacca, ci restituisce un’eco del Forum europeo *Amore e odio per l’Europa* che si è tenuto a Milano il 16 febbraio scorso. Riflettere sul (de)costruirsi dell’identità europea che “non ha un centro ma è costituita da una molteplicità strutturale” è oggi un tema cruciale per l’Europa che investe la sua stessa esistenza. Nel report, l’autrice mette in risalto come occorra spingere verso un discorso che faccia dell’Europa un “oggetto di desiderio”.

Come di consueto, la rivista si chiude con la pagina degli Appuntamenti più importanti del Campo freudiano.

XVII Convegno nazionale SLP

La vergogna nella clinica e nel legame sociale

La vergogna nella clinica e nel legame sociale **Introduzione al tema del XVII Convegno SLP**

Paola Bolgiani

“[...] morire di vergogna è il solo affetto della morte che meriti – che meriti cosa? – che la meriti”¹, diceva Lacan a coloro che assistevano al suo Seminario durante gli anni “caldi” della contestazione, quando era piuttosto la spudoratezza a farla da padrone. Sottomessi, senza saperlo, al Discorso dell’Università, che faceva di loro dei sottoproletari², cioè degli scarti del sistema, nulla più che “unità di valore”³, sottomessi a un imperativo che Lacan sottolinea con queste parole: “Più sarete ignobili [...] meglio sarà”⁴, essi diventavano parte integrante del regime che contestavano, che li metteva in mostra dicendo: “*Guardateli godere*”⁵.

Quello sguardo dell’Altro non produceva per essi il “morire di vergogna” che Lacan auspicava; non è lo sguardo evocato da Lacan nel Seminario XI che Sartre aveva messo in rilievo come quello in grado di far sorgere la vergogna: sto guardando dal buco della serratura e un suono di passi nel corridoio fa sorgere la dimensione dello sguardo che mi precipita nella vergogna, in quanto improvvisamente mi vedo guardato⁶. È piuttosto uno sguardo che gode della scena, che gode nel “guardarli godere”; lo sguardo della “società dello spettacolo”, in cui tutto è messo in mostra e nulla ha valore, lo sguardo che proviene da un Altro che non ha più lo stesso statuto in quanto si è vaporizzato nella sua funzione e si manifesta come inesistente. Come ricorda Miller nel testo *Nota sulla vergogna*, “[...] siamo in un’epoca in cui lo sguardo dell’Altro, che causa la vergogna, si è eclissato”⁷.

“Non storcete il naso, siete stati serviti, potete ben dire che non c’è più vergogna”⁸: ecco l’enunciato che ben si attaglia alla nostra epoca per descrivere cosa ne è oggi dell’affetto della vergogna. Con il suo correlato: “[...] allora vi resterà la vita come vergogna da ingoiare, dal momento che essa non merita che se ne muoia”⁹.

Jacques-Alain Miller ci offre una lettura di questi passaggi di Lacan nel già citato *Nota sulla vergogna*. Egli sottolinea come l’Altro di cui si tratta non è quello del giudizio, legato piuttosto alla dimensione della colpa, ma “[...] un Altro primordiale,

¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 227.

² Cfr. *Ivi* p. 240.

³ *Ivi*, p. 251.

⁴ *Ivi*, p. 230.

⁵ *Ivi*, p. 259.

⁶ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964], Einaudi, Torino 1979, p. 86.

⁷ J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, in *La Psicoanalisi*, n. 46, Astrolabio, Roma 2010, p. 28.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 230.

⁹ *Ivi*, p. 228.

che non giudica ma che semplicemente vede e dà a vedere¹⁰. Se quindi la colpa è in relazione con la dimensione del desiderio, quando parliamo di vergogna siamo piuttosto nel registro del godimento.

In questo testo Miller mette, fra l'altro, in valore l'antitesi proposta da Lacan fra vergogna e onore, termine oggi assai desueto e richiamato dal termine "ignobili"¹¹ usato da Lacan nel 1970; onore, che indica la fedeltà del soggetto al significante padrone che lo determina. Il riferimento nel Seminario XVII a Vatel, il valletto al servizio del Principe di Condé che si uccide per la vergogna di non aver potuto essere all'altezza del compito assegnatogli a causa del mancato arrivo di un'ordinazione di pesci che dovevano essere serviti alla sontuosa festa del Principe, mostra un soggetto per il quale l'onore viene prima della sua stessa vita. Quando, sottolinea Miller, l'onore, e dunque la vergogna sono svalutati, allora siamo in un'epoca in cui cambia il senso della vita e il senso della morte e si "[...] instaura come valore supremo il *primum vivere*, la vita ignominiosa. La vita ignobile, la vita senza onore"¹².

Già nel Seminario *L'etica della psicoanalisi*¹³, con l'esempio di Antigone, Lacan aveva messo in rilievo come la morte, e dunque la vita, vanno per il *parlessere* al di là della pura esistenza o scomparsa biologica, e aveva introdotto il termine "seconda morte"¹⁴ per rendere conto di ciò che, al di là dell'esistenza biologica, rappresenta il soggetto a livello simbolico, il significante che, rappresentandolo per un altro significante, fa della sua esistenza qualcosa che si prolunga oltre la pura fatticità organica. Da qui, come sappiamo, l'importanza della sepoltura che Antigone, a costo della sua stessa vita, vuole dare al fratello. Quella di Antigone è una scelta etica che non risponde al significante padrone universale, incarnato piuttosto da Creonte, bensì a ciò che lei sa di dover compiere come soggetto per non vivere una vita ignominiosa.

Il soggetto è effetto del significante, significante primo che Lacan chiama S_1 , quello che in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* indica come "[...] il tratto unario che, colmando l'invisibile marchio che il soggetto riceve dal significante, aliena questo soggetto nella prima identificazione, quella che forma l'ideale dell'io"¹⁵. Con la scrittura del Discorso del Padrone, che è anche il discorso dell'inconscio, Lacan mette in luce come sia necessaria la struttura significante affinché vi sia soggetto e affinché l'oggetto si situi nel posto della produzione. Senza questa operazione di identificazione primaria non vi sarà dunque soggetto dell'inconscio; al contempo questa struttura è necessaria perché si metta in luce che non tutto è di stoffa di linguaggio, che vi è un elemento di discorso che non

¹⁰ J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, cit., p. 26.

¹¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 230.

¹² J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, cit., p. 32.

¹³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 1994.

¹⁴ *Ivi*, p. 329.

¹⁵ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. II, p. 810.

è di stoffa significante, sebbene articolato alla legge significante.

È così che, come in altre occasioni, anche in queste lezioni del Seminario XVII, Lacan richiama “l’essere per la morte”, non nel suo senso esistenziale, bensì nel senso di quella sottomissione al significante che il Discorso del Padrone veicola. Dice Lacan: “L’essere per la morte, ossia quel biglietto da visita attraverso cui un significante rappresenta un soggetto per un altro significante [...]”¹⁶. Miller commenta: “Egli dà a questo S_1 il valore di biglietto da visita, che è l’essere per la morte. Non la morte pura e semplice ma la morte condizionata da un valore che la surclassa. E se questo biglietto viene strappato, aggiunge Lacan, è una vergogna”¹⁷.

Quando il soggetto sacrifica il suo onore per viltà, retrocedendo di fronte al morire di vergogna, o quando non c’è più vergogna in quanto non c’è più nulla che soggettivamente valga la pena di porre come valore che sopravanza la sopravvivenza pura e semplice, ecco che non resta che la vergogna di vivere. Si tratta di questo, come indica Miller, nell’ascesa allo zenit della questione della sicurezza, parola d’ordine nelle nostre società, sicurezza che significa esattamente la messa in valore della vita come bene supremo, a discapito di ogni valore ideale e di ogni significante che valga per il soggetto. L’ossessione per la sicurezza è il pendant della mancanza di vergogna¹⁸.

Ora questo chiama in causa la psicoanalisi sia sul piano clinico che sul piano politico. Sul piano clinico, almeno per quanto riguarda la nevrosi, al termine de *Il rovescio della psicoanalisi*, Lacan dà un’indicazione quando dice: “Se poi, circa la vostra presenza qui [...] dovessero mai esservi ragioni [...] appena un po’ meno che ignobili [...] è perché, non esageratamente, ma giusto quanto basta, mi accade di farvi vergogna”¹⁹. Si tratta per lo psicoanalista di produrre nel soggetto quell’affetto di vergogna che mette in rilievo il significante padrone che lo governa, il suo biglietto da vista, ma anche il godimento che vi è implicato, affinché egli possa passare attraverso tutti i giri necessari per giungere infine a disidentificarsi, a lasciar cadere l’ S_1 che aveva governato la sua vita, e a assumere il godimento che fa la sua particolarità. Se infatti il soggetto sorge dal significante, ciò che l’analisi mette in rilievo è che il significante fallisce, che non c’è rappresentazione possibile, e che l’ S_1 ha supportato il godimento di cui non si voleva sapere nulla.

Per quello che riguarda la psicosi, possiamo prendere la melanconia come paradigma del rapporto del soggetto psicotico con la vergogna, laddove il soggetto si presenta sotto il segno dell’indegnità e dello scarto, e più che provare vergogna, egli piuttosto la incarna, “è” la vergogna, e gode di questa posizione. Il sorgere del sentimento di vergogna in un soggetto psicotico può allora indicare una certa presa di distanza dalla posizione di oggetto del godimento dell’Altro.

¹⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 227.

¹⁷ J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, cit., p. 32.

¹⁸ *Ivi*, p. 39.

¹⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., pp. 243-244.

A livello del legame sociale, d'altra parte, l'epoca della spudoratezza, in cui non c'è più vergogna, in cui l'Altro in grado di far vergognare è evaporato, può essere accostata a una sorta di "melanconia generalizzata": la "servitù volontaria" all'esibizione senza veli dei propri godimenti, alla trasparenza in nome della sicurezza individuale e collettiva, al *primum vivere* che indica il rigetto dell'inconscio, all'umano ridotto a elemento contabile e la sua "gestione" a una faccenda tecnica e burocratica, testimoniano di una sorta di compimento della posizione di identificazione all'oggetto scarto, su cui Lacan metteva in guardia gli studenti negli anni '70.

La vergogna può avere allora la funzione di spingere il soggetto fuori dalla condizione di stupidità "senza speranza"²⁰ che caratterizza il soggetto contemporaneo, contraddistinta dal fatto di non volere sapere nulla e cedere nulla del proprio godimento.

Stupidità che fa coppia, nella nostra contemporaneità, con la canaglieria di chi, promuovendo come bene supremo il *primum vivere* e cancellando la vergogna, si erge ad Altro consistente che conoscerebbe e possiederebbe l'oggetto del desiderio, ciò che scava la mancanza del soggetto: "Ogni canaglieria si basa sul fatto di voler essere l'Altro, intendo il grande Altro, di qualcuno, là dove si disegnano le figure in cui il suo desiderio sarà captato"²¹, ci ricorda Lacan.

Il "realismo" dell'intellettuale di destra, di cui Lacan parla nel Seminario VII, quando dice che questi è colui che non si tira indietro "[...] di fronte alle conseguenze di quel che si chiama realismo, cioè, quando è necessario, nel rivelarsi di essere una canaglia"²², è forse un altro nome, molto attuale, della vergogna di vivere.

Già nel 1958, articolando clinica e politica, Lacan enunciava: "Vi sono infelicità dell'essere che la prudenza dei colleghi e la falsa vergogna che dà sicurezza alle dominazioni, non osano espungere da sé.

Va formulata un'etica che integri le conquiste freudiane sul desiderio: per mettere in capo ad essa la questione del desiderio dell'analista"²³.

²⁰ J. Lacan, *Televisione* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 537.

²¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 70.

²² J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 232.

²³ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, cit., p. 610.

Dov'è la soglia?

Marco Focchi

Lacan, nel Seminario XVII si riferisce alla società attuale come a quella che ha perso il senso della vergogna¹. Qual era allora la società della vergogna prima che se ne smarrisse il senso? Quali sono i presupposti per cui una società possa sostenere la funzione della vergogna? E soprattutto: da dove viene il senso della vergogna? Partiamo da quest'ultima domanda, per la quale la tradizione ci dà una risposta. Nel *Protagora*² Platone parla del mito della creazione dei mortali: gli dei producono un amalgama di terra e di fuoco da cui hanno origine tutti gli esseri viventi, e affidano a Prometeo ed Epimeteo il compito di distribuire le facoltà. Epimeteo, chiede di potersene occupare lui, e comincia così ad assegnare le facoltà naturali, cercando di stabilire un certo equilibrio. Ad alcuni esseri dà artigli per aggredire, ad altri corazze per difendersi, ad altri ancora la velocità per poter sfuggire gli assalti, o la capacità di moltiplicarsi in modo innumerevole, perché la specie possa continuare anche se molti soccombono ai predatori. Arrivato all'uomo Epimeteo ha finito le facoltà, e Prometeo deve rimediare come sappiamo, andando a rubare il fuoco in cielo, in modo che l'uomo, che non ha artigli, non ha corazza, è lento, abbia però la ragione, ovvero la tecnica, che supera in potenza ogni facoltà naturale. Gli uomini tuttavia, pur con la potenza della tecnica, possono procacciarsi il cibo ma non difendersi dalle belve. Devono così riunirsi nelle città per salvarsi. Succede però che ogni volta che stanno insieme, non conoscendo ancora la politica gli uomini usino la propria forza gli uni contro gli altri per combattersi. Zeus allora deve intervenire, e convocato Hermes gli ordina di distribuire altri due doni agli uomini: *Aidos* e *Dike*, cioè vergogna e giustizia, perché facciano da fondamento all'ordine delle città e ai vincoli di amicizia. Domanda allora Hermes: devo distribuirle nello stesso modo in cui sono state assegnate le altre arti, ad alcuni la medicina, ad altri l'ingegneria, ad altri ancora diverse capacità artigiane? No – risponde Zeus – queste devi distribuirle a tutti, e tutti devono esserne partecipi, e istituisci una legge per cui venga ucciso chi non ne partecipa, perché senza queste virtù non può esserci città³.

Vergogna, insieme a Giustizia, è una delle due colonne senza le quali la comunità umana non si sostiene. Il monito di Lacan che ci avverte di come entriamo in un'epoca dove è smarrito il senso della vergogna non va quindi sottovalutato, perché è la diagnosi di una società sull'orlo della disgregazione.

La risposta alla prima domanda, quindi – “Qual era la società della vergogna?” –

¹ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001, p. 227.

² Platone, *Protagora*, in *Opere complete*, vol. V, Laterza, Bari 1993.

³ Cfr. *Protagora*, XI-XII, 320a-322d.

è che la vergogna è condizione di qualsiasi legame comunitario, perché c'è qualcosa che deve restare occultato del cuore di ogni esistenza, e che non può apparire senza avere effetti di distruzione. Non credo abbiamo bisogno di altre prove di questo fatto dopo i numerosi suicidi dovuti all'impossibilità di sopportare il senso di vergogna nato dall'ostentazione, nella gogna mediatica dei social, di comportamenti filmati in momenti rubati, che violavano l'intimità e che scatenavano un'onda di derisione mediatica insostenibile per il soggetto preso di mira. I suicidi di Carolina Picchio e di Tiziana Cantone sono due tra gli esempi più eloquenti. Delle loro storie ho ampiamente parlato in un altro testo: *Il cyberbullismo e i suoi pozzi d'odio*⁴.

Questi episodi sono esempi di una situazione in cui il senso della vergogna tiene in alcuni individui, di fronte a una moltitudine che lo ha perduto. Vediamo quindi la saggezza della risposta che Platone mette in bocca a Zeus nel *Protagora*: se la vergogna non è equamente distribuita tra gli uomini si crea un disequilibrio dove quelli senza vergogna possono schiacciare quelli che invece hanno conservato un senso del pudore. Cosa altro possiamo dire infatti dei persecutori anonimi, che senza il minimo imbarazzo, e mantenendo l'anonimato dietro la tastiera, coprono di insulti persone che spesso neppure conoscono. Notiamo qui naturalmente che l'assenza di vergogna è unita in modo essenziale alla possibilità dell'anonimato, che permette di sottrarsi allo sguardo della collettività. Abbiamo visto casi infatti in cui persone che, per esempio, avendo lanciato insulti lancinanti verso figure pubbliche, una volta portate allo scoperto si sono sentite in dovere di approfondirsi in scuse, soccombendo appunto al senso di vergogna. L'anonimato immunizza, rende insensibili alla vergogna. Una società che ha perso il senso della vergogna, per riprendere il tema di Lacan, è una società che scivola verso l'anonimato, verso un conformismo omogeneizzante, verso il mimetismo nella massa.

Veniamo allora alla seconda domanda: quali sono i presupposti perché una società possa sostenersi sul senso della vergogna? È più facile vederlo se prendiamo la questione da lato opposto, dal lato dell'onore, sentimento oggi un po' desueto, ma che Jacques-Alain Miller tratta estesamente nella sua *Nota sulla vergogna* presente nel corso del 2001-2002 *Il disincanto della psicoanalisi* dove riprende e commenta le affermazioni di Lacan⁵.

Miller si riferisce al senso dell'onore come a quel sentimento senza il quale la vita non ha più valore. L'onore, come sappiamo, è in particolare un valore nella vita militare. È memorabile il racconto di Joseph Conrad *I duellanti*⁶, dove Armand D'Hubert e Gabriel Féraud, due ufficiali di pari grado nell'epoca napoleonica, si

⁴ M. Focchi, *Il cyberbullismo e i suoi pozzi d'odio*, in *attualità Lacaniana*, n. 22, Rosenberg & Sellier, Torino 2007. Consultabile anche in <https://www.marcofocchi.com/il-buon-uso-dellinconscio/february-05th-2017>

⁵ Cfr. J.-A. Miller, *Il disincanto della psicoanalisi*. Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII nell'anno accademico 2001-2002. La *Nota sulla vergogna* è in *La Psicoanalisi*, n. 46, Astrolabio, Roma 2010.

⁶ J. Conrad, *I duellanti*, Einaudi Scuola, Torino 2004.

inseguono in un duello a più riprese e interminabile, a cui non è possibile sottrarsi senza perdere l'onore. La vita e l'onore vanno insieme: solo quando hai in mano la vita dell'altro, e gliene fai grazia, puoi uscire dalla sfida conservando l'onore.

Oggi l'onore è un valore messo meno in evidenza nelle nostre società. Appartiene piuttosto alle comunità dell'aristocrazia, che sono comunità numericamente molto ridotte, che non hanno niente a che vedere con le attuali società di massa. Andare "in società" significava allora andare in un "certo tipo" di società. Era considerata società quella di un ristretto numero di persone, dove tutti conoscevano tutti, o personalmente o come nome di famiglia, e dove proprio per questo non si potevano trasgredire certe regole non scritte, perché tutti lo avrebbero saputo, perché sarebbe stato sotto gli occhi di tutti. Questo valeva, naturalmente, sia per l'onore nella sua declinazione maschile, sia nella sua declinazione femminile. Chi avrebbe potuto sposare al tempo, anche volendolo, una ragazza che tutti sapevano disonorata?

Onore va dunque insieme a visibilità, a controllo reciproco, a vincoli e regole di vita che delimitano e determinano le possibilità di comportamento degli individui.

Chiaramente nelle nostre società contemporanee, dove la *privacy* è diventata un problema politico di prima grandezza, e dopo lo scandalo di *Cambridge Analytica* capiamo bene quali serie implicazioni ci possono essere per la violazione della *privacy*. Le nostre non sono più società dove il comportamento di ciascuno è sotto gli occhi di tutti. L'individualismo va per questo insieme a una maggiore libertà, ma la libertà rischia di diventare spudorata, e di fare dell'individualismo il cavallo di Troia di una disgregazione progressiva, di un'indifferenza nei confronti dell'altro, di un disinteresse nei confronti del vicino, di colui che abita nel nostro stesso condominio ma con il quale non abbiamo nessun rapporto perché si è perso ogni vincolo di comunità.

Assistiamo anche a movimenti di reazione a questa deriva, reazione che fa leva sul digitale per contrastare la dissociazione individualistica che il digitale rischia di accentuare. Ci sono per esempio le comunità di quartiere, che mettendo in contatto gli abitanti di una stessa zona cercano di riavviare una socialità che si possa trasferire dal virtuale al fattuale.

Certo comunque il velo del segreto oggi cala non sull'intimo che può essere violato dallo sguardo dell'altro. La prospettiva è diversa. Che circa il 10% degli adolescenti ammetta di aver praticato il *sexting* è significativo in questo senso. Nella società della pornografia diffusa è chiaro che il senso del pudore subisce delle variazioni rispetto a quando intravedere la caviglia di una donna provocava nell'uomo incontenibili brividi erotici. Il velo del segreto deve oggi invece stendersi sui nostri dati sensibili, quelli che permettono la nostra manipolazione, l'abuso finanziario, il condizionamento delle opinioni, il dirottamento elettorale, lo sfruttamento dei dati sanitari da parte delle compagnie assicurative. Questa è in genere la *privacy* che la legge tutela.

La dignità non ha tuttavia subito lo stesso occultamento del concetto di onore, così legata a forme di vita e di nobiltà d'armi che non hanno riscontro nel

mondo attuale. La dignità è qualcosa che può ancora venire violato. La povertà, per esempio, da molti può essere vissuta con vergogna anziché con dignità, perché i valori trasmessi puntano sul successo, su una riuscita sociale che si misura con il denaro. Se l'onore è il metro di misura della vergogna nel discorso del padrone, dove l'onore si può perdere venendo meno a un S_1 , a un ideale, la dignità è ciò di cui ci si può sentire spogliati quando non si hanno i mezzi, cioè non quando si è inadeguati a un ideale, ma rispetto alla possibilità di fornirsi della paccottiglia d'oggetti di cui il consumismo fa le proprie insegne.

Trovo estremamente eloquente il fatto che alcuni marchi di scarpe da ginnastica producano modelli a tiratura limitata per avere i quali gruppi di ragazzini si accampano davanti ai negozi dalla notte precedente al lancio. Dopo brevissimo tempo siamo stupiti che questi modelli di scarpe si possono trovare rivenduti su internet a cifre astronomiche per una scarpa, e che tuttavia trovano acquirenti.

La dignità veicolata dal logo, dal marchio più che dall'ideale, implica un diverso rapporto con la vergogna suscitata dal non possedere, cioè correlata a delle merci piuttosto che a un sistema di valori.

Nel Medioevo, in un'epoca di società povere rispetto alle nostre attuali, nessuno si sarebbe vergognato della propria povertà, del fatto di non possedere lo stesso corsetto del signore del castello, perché c'era una dignità nella povertà, che era una condizione di nascita, non una prova di disvalore del proprio essere. Naturalmente, come ha ben messo in luce Max Weber, con l'etica protestante, dove la riuscita negli affari diventa prova della salvezza dopo la morte, le cose cambiano prospettiva, e inizia la marcia che conduce al consumismo contemporaneo⁷.

Possiamo forse vedere nel mondo contemporaneo uno scioglimento da svincolo della responsabilità, che già nell'etica protestante si comincia a intravedere. Nell'etica protestante è Dio che ha scelto i salvati e i dannati, e i risultati ottenuti nella vita sono solo la prova per evidenziare quel che Dio ha voluto. Sappiamo che Dio ci ama perché le cose girano bene, perché non siamo caduti in miseria. Ma nella misura in cui la scelta è nelle mani di Dio il filo della responsabilità comincia ad assottigliarsi. E si spezza nel mondo contemporaneo, quando iniziamo a vedere i professori picchiati dai genitori che non ammettono il giudizio della scuola sui loro figli.

Il senso della vergogna può sussistere solo se si mantiene il legame con la responsabilità dei propri comportamenti. Una società in cui è morto il senso della vergogna è una società in cui si è spento anche il senso della responsabilità. Sappiamo bene come questo si rifletta nelle cure analitiche, dove diventa più difficile la rettifica soggettiva, perché l'idea che sia colpa dell'altro è ormai propalata nei *talk show* da una politica che gonfia l'ego e ha perso ogni legame con l'idea di educare, di porsi come esempio. La politica tuttavia, sappiamo, purtroppo è solo l'epifenomeno della vita civile, il suo riflesso, ed è un'impresa cercare dove stia il bandolo da

⁷ Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

cui prendere le cose. Una vignetta recente recitava: “Il nuovo ritrovato italiano: la matassa senza bandolo”⁸. In forma umoristica questa è una sintesi di verità. Non c’è un bandolo da cui prendere le cose: la politica degradata, il sistema educativo decaduto, la corruzione dilagante, qualcuno o qualcosa a cui dare la colpa. Sappiamo bene, nell’esperienza della clinica psicoanalitica, che non c’è un bandolo da cui prendere le cose. C’è sempre solo una matassa dentro la quale entrare per districare filo da filo. Ma la sola condizione per cui questo si possa fare è che il soggetto si metta in posizione responsabile, che sopporti di seguire il filo del fantasma come la cosa più intima di cui si vergogna, che dipani il sapere inconscio fino ad arrivare al torsolo di quella mela che Adamo ed Eva hanno morso per potersi vedere nudi e vergognarsene. L’altra genesi della vergogna che ci consegna la nostra tradizione, accanto al mito narrato nel *Protagora*, è infatti nella *Genesi*. Se nel mito greco *Aidos* deve essere distribuito a tutti perché ciascuno abbia un senso del limite, nel racconto biblico è solo a partire da una violazione del limite che si manifesta il pudore, quando entra in gioco una volontà di sapere nella quale ha origine la tecnica non come dono di un Titano, ma come stupro di una natura destinata a essere dominata. Recitano infatti nella *Storia giudaica*, le parole di Dio rivolte ad Adamo: “Io ti faccio padrone degli animali della terra, degli uccelli dell’aria, dei pesci del mare, dell’erbe e delle frutta degli alberi [...]”⁹. La vergogna nasce qui da un discorso del padrone che viola il sapere. Noi siamo eredi di entrambi questi filoni della tradizione: quello che vede la vergogna come freno e quello che vede la vergogna sgorgare dalla forzatura, una serena gestione dell’invisibile da una parte, e una sua drammatica violazione dall’altra, e forse ci è difficile per questo ritrovare la soglia di un pudore senza la quale l’umano è destinato a sprofondare nella propria irredimibile negazione.

⁸ Altan, Copertina de L’Espresso del 19 febbraio 2019 in <http://m.espresso.repubblica.it/foto/2019/02/14/galleria/la-matassa-senza-bandolo-altan-su-l-espresso-in-edicola-da-domenica-17-febbaio-1.331627>

⁹ G. Ravani (a cura di), *Storia giudaica dal principio del mondo*, Ferdinando Baret stampatore, Milano 1817, p. XI.

Vergogna, colpa, perdono. Questioni per la psicoanalisi

Giovanna Di Giovanni

Perché chiamare questi affetti questioni e in che modo per la psicoanalisi? Questioni perché agitano l'uomo nel profondo del suo essere e per la psicoanalisi perché lo fanno soffrire e lo interrogano. Alla psicoanalisi infatti è rivolta la domanda del sofferente, “[...] di non soffrire, almeno non soffrire senza comprendere – nella speranza che, per il fatto di comprendere, non libererà soltanto il soggetto dalla sua ignoranza, ma dalla sua sofferenza stessa”¹.

Vergogna e essere

La vergogna indubbiamente genera sofferenza, disagio e non solo in chi può aver commesso l'atto da cui si origina. Ci sono parole straordinarie su questo.

Erano quattro giovani soldati a cavallo, [...] quattro uomini armati, ma non armati contro di noi; [...].

Non salutavano, non sorridevano; apparivano oppressi, oltre che da pietà, da un confuso ritegno [...]. Era la stessa vergogna a noi ben nota, quella che ci sommergeva dopo le selezioni, ed ogni volta che ci toccava assistere o sottostare ad un oltraggio [...] che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altrui, e gli rimorde che esista, che sia stata introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono [...].²

[...] perché sentivano che quanto era avvenuto intorno a loro, ed in loro presenza, e in loro, era irrevocabile. Non avrebbe potuto essere lavato ma più; avrebbe dimostrato che l'uomo, il genere umano, noi insomma, eravamo potenzialmente capaci di costruire una mole infinita di dolore; e che il dolore è la sola forza che si crei dal nulla, senza spesa e senza fatica. Basta non vedere, non ascoltare, non fare³.

Parole terribili, che pure mostrano quale forza di scelta, cioè etica, ci sia anche nel “non”. La psicoanalisi invece è una scienza che si rivolge all'uomo per invertire la direzione, perché guardi, trovi il coraggio di guardare e ascoltare il discorso inconscio, per poi fare ciò che responsabilmente deciderà. La psicoanalisi va contro ogni annullamento dell'uomo e gli dice qualcosa del mistero che lo abita, lo fa vivere nella parola, se non più sua ma dell'Altro, anche dopo la morte. Come scrive ancora Levi, a proposito del bambino Hurbinek, così chiamato per i suoni inarticolati che ogni tanto emetteva. Hurbinek nato e morto ad Auschwitz, senza riuscire a entrare

¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 1994, p. 11.

² P. Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 2010, pp. 10-11.

³ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1992, pp. 66-67.

nel mondo degli uomini. “Nulla resta di lui: egli testimonia attraverso queste mie parole”⁴.

Appare qui l’orrore del senza vergogna, a cui può giungere l’essere umano e l’interrogazione etica sul posto che ciascuno si trova a occupare. Sentimenti e affetti fanno parte del mistero umano, mai scandagliabile fino in fondo, ma che necessita di una articolazione perché la vita sia possibile. La vergogna infatti, a differenza della colpa, non riguarda un’azione soltanto ma pervade l’essere del soggetto. Sotto lo sguardo dell’Altro, l’immagine da amabile diventa riprovevole, immonda, scarto, l’oggetto *a* di Lacan. Con la vergogna Freud nomina anche il suo opposto, il pudore, che fa da velo all’orrore, al reale innominabile a cui può essere ridotto il soggetto. La vergogna sopraggiunge se il velo cade e appare un confronto fra lo scarto e l’Ideale. La vergogna cioè ha un riferimento con lo sguardo, oggetto pulsionale lacaniano come la voce, oltre gli oggetti freudiani. Lo sguardo infatti presentifica un giudizio immediato, istantaneo, molto più della parola. Lo sguardo che genera vergogna fa apparire nudo il godimento del soggetto, preso senza più scampo fra questo e l’Ideale, fino talora a scegliere di tirarsene fuori con il tentato suicidio o il suicidio realizzato. È quello che avviene alla giovane omosessuale descritta da Freud e ripresa da Lacan, quando si ritrova sotto lo sguardo severo del padre. Incontrandolo mentre è al braccio della donna amata, improvvisamente la ragazza si trova inchiodata fra il suo godimento svelato e l’Ideale incarnato dal padre deluso e arrabbiato. È qui che avviene il gesto suicida, di cui Lacan dice che è proprio un uscir fuori dal quadro ormai insostenibile⁵. Non c’è più posto per lei. È sprofondata nella vergogna.

C’è nel sentimento di vergogna infatti anche un aspetto sociale, legato al contesto di vita, sia nell’acuirlo che nel mimetizzarlo, come avviene nei gruppi variamente devianti. La vergogna, rimarca Jacques-Alain Miller riguarda l’onore, cioè qualcosa che va al di là della vita biologica e per cui anzi questa è degna o no di essere vissuta⁶. Riguarda quelle che Lacan chiama le insegne del soggetto, l’Ideale, il significante che lo rappresenta a se stesso e agli altri e che non può essere impunemente esposto.

Tuttavia si può riscontrare nel sociale attuale l’incidenza dell’imperativo sadico che invita a godere sotto lo sguardo dell’Altro fino a fare della propria esistenza un *reality show*. In questo senso la scomparsa della vergogna interessa la psicoanalisi, perché cambia il senso della vita, da ciò che può rappresentare un soggetto a *primum vivere*, cioè la pura sopravvivenza ed è ciò che fa vergognare i sopravvissuti di Levi.

Inoltre, se il soggetto non s’interessa più a ciò che lo rappresenta, cioè alla sua singolarità e a ciò che dà significato alla sua vita, non c’è posto per l’analisi⁷. Il discorso attualmente dominante prescrive di non avere più vergogna del proprio godimento e questo fino all’assenza di ogni velo di pudore ed è per questo Lacan

⁴ P. Levi, *La tregua*, cit., p. 24.

⁵ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L’angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, pp. 124-125 e p. 133.

⁶ Cfr. J.-A. Miller, *Nota sulla vergogna*, in *La Psicoanalisi*, n. 46, Astrolabio, Roma 2010, pp. 31-32.

⁷ Cfr. Ivi, p. 34.

nel Seminario XVII invitava a vergognarsi un poco e in particolare della mancanza di vergogna.

Colpa e punizione

La vergogna e la colpa possono scivolare l'una nell'altra, con modulazioni soggettive e non strettamente collegabili alla causa. Un esempio della complessità di rapporti, che illustra magistralmente il passaggio dalla colpa relativa a una trasgressione grave ma circoscritta fino alla vergogna dell'essere e al suicidio, si trova nella tragedia di Sofocle, l'*Aiace*⁸.

Aiace è stato ferito nel suo orgoglio, nell'immagine di sé come guerriero pari ad Achille. I compagni infatti non hanno assegnato a lui le armi dell'ucciso Achille e in un accesso di follia Aiace fa strage delle mandrie dei greci e dei loro guardiani, scambiandoli per i compagni traditori. La tragedia inizia con la progressiva consapevolezza di Aiace circa l'atto commesso, atto furioso e inutile. Gli odiati rivali infatti sono illesi e uno scempio è stato compiuto.

Da questo atto folle Aiace si sente colpito nell'essere e in lui si riaccende la ferita infertagli con le armi negate e per giunta date ad un uomo di astuzia, Ulisse. Aiace diviene allora emblema di questo misterioso e terribile passaggio dalla colpa per una trasgressione alla vergogna dell'essere. Per la colpa c'è una punizione, diversa secondo la gravità e le leggi, per la vergogna c'è la cancellazione del soggetto, non la morte biologica soltanto ma l'eliminazione dal mondo umano, dalla società degli altri uomini, che il suicidio ratifica. La negazione delle armi dell'eroe sancisce inoltre anche un cambiamento di epoca: la forza, l'eroismo che Aiace rappresentava cedono il posto all'astuzia, incarnata in Ulisse.

Il mondo di Aiace si oscura.

Ombra di morte, che per me sei luce,
erebo [...]
prendetemi con voi nella vostra dimora,
prendetemi; né gli dei né gli uomini
mortalì possono darmi aiuto;
non ne sono degno⁹.

Il disonore risale anche le generazioni, raggiunge il padre di cui era l'orgoglio e di cui ora è la vergogna. Sorge anche qui contro il figlio, a impedirne il cammino, l'ombra del padre.

E con che faccia mi presenterò a mio padre,

⁸ Sofocle, *Aiace*, Marsilio, Venezia 1999.

⁹ *Aiace*, 395-401.

a Telamone? Come potrà sopportare di vedermi
se gli appaio davanti, nudo, senza i premi
del valore che furono la grande corona
della sua gloria? [...]¹⁰.

La ferita irreparabile all'Ideale durerà oltre la morte, anche nell'Ade, con il rifiuto di Aiace a riconciliarsi con Odisseo¹¹. Appare qui il versante terribile per l'essere umano, che la psicoanalisi ha messo in luce, il narcisismo, necessario per vedersi amabili nel mondo ma anche possibile fattore di morte e con la vergogna messo in questione, come con la colpa. La questione della colpa infatti assilla l'uomo da sempre, prima ancora della psicoanalisi e della filosofia. I miti, in diverso modo, ne traggono spunto, con le diverse versioni di un Eden perduto. La psicoanalisi con Freud ci dice che l'essere umano è abitato dalla nostalgia per l'oggetto appagante perduto e che non sarà mai quello ritrovato.

Il rapporto fra nostalgia per l'oggetto perduto e colpa appare complesso e la colpa può apparire come una scorciatoia rispetto al percorso di accettazione dell'impossibile recupero. Freud in un breve saggio, *I delinquenti per senso di colpa*, mostra bene che l'azione colpevole può presentarsi come un rifugio, terribile magari ma delimitato, rispetto all'angoscia senza confine¹². L'identità stessa del soggetto può ricostituirsi intorno alla colpa: sono un delinquente, un drogato, un reietto. La compiutezza dell'immagine pur negativa può alleggerire l'intollerabile svelato dell'inconsistenza dell'io.

Lacan riprende l'impossibilità di raggiungere la Cosa che dia completezza. Anzi indicherà lì la radice dell'odio per l'Altro e per se stessi, all'origine della distruttività. L'odio infatti può spingere non alla riparazione, ma incrementarsi in un accanimento di morte.

Freud così conclude il suo saggio sulla civiltà. "E ora c'è da spettarsi che l'altra delle due "potenze celesti", l'Eros eterno, farà uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario parimenti immortale. Ma chi può prevedere se avrà successo e quale sarà l'esito?"¹³.

Perdono e riparazione

Il perdono non è un concetto psicoanalitico, anzi è piuttosto visto criticamente se non respinto sia da Freud che da Lacan. Per Freud esso rileva dell'impossibile, a meno che non sia legato al timore di qualcuno più forte e quindi in certo

¹⁰ *Aiace*, 465-469.

¹¹ Cfr. *Odissea*, XI, 543 e segg. L'edizione di riferimento è Omero, *Odissea*, Einaudi, Torino 1995.

¹² Cfr. S. Freud, *I delinquenti per senso di colpa*, in *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* [1916], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, p. 651.

¹³ S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 630.

senso condizionato o a un imperativo superegoico e quindi a una soddisfazione narcisistica. Per Lacan, come si esprime Éric Laurent, il rischio è quello di un accomodamento con ogni godimento. Per entrambi, l'aspetto negativo del perdono è che si possa generalizzarlo e quindi giungere a una riconciliazione senza distinzioni di responsabilità, che è invece il fondamento della psicoanalisi. Il perdono cioè "[...] libera dalla questione della verità. Esso assicura [...] [che] tutti i cattivi godimenti potranno essere reintegrati attraverso il perdono"¹⁴. Anche qui la questione del rischio apre sul versante etico e quindi riguarda un percorso esclusivamente soggettivo.

Di solito il perdono viene richiesto per offese gravi o per la morte procurata, quando cioè è in causa l'estinzione della vita. Sempre infatti con la morte si produce una lacerazione nel reale, un vuoto che chiama in causa un complesso lavoro di rielaborazione del mondo simbolico, al cui centro appare il mistero non eliminabile dell'origine e della fine della vita. Nella morte procurata questo centro viene a essere occupato da qualcuno, un colpevole, che ottura così il mistero con una colpa precisa. Infatti, se con il mistero si richiede un arrangiamento perché non c'è riduzione possibile, con la colpa appare invece un possibile risarcimento.

E il perdono? Di cosa si chiede perdono, dato che in questo sono in causa sia l'Ideale che l'atto? Mentre però un Ideale ritenuto sbagliato si può cambiare, lasciarlo e per questo se ne chiede perdono, come cambiare un atto, la morte? Lì non c'è revocabilità possibile. Per questo, anche al perdono creduto più sincero c'è un resto. La letteratura può forse anche qui dirci qualcosa.

Il riferimento è a un personaggio, padre Cristoforo, del celebre libro di Manzoni¹⁵ e al "pane del perdono"¹⁶, di cui egli conserverà per sempre un pezzo, segno di un resto ineliminabile che il soggetto porta con sé e con cui dovrà convivere. Perché allora si chiede e si concede il perdono? Questo dono al di là del riparabile e dunque puramente simbolico, a cui si chiede aiuto per aggiustarsi con un reale impossibile, la morte.

Padre Cristoforo domanda il perdono al fratello dell'uomo che ha ucciso e gli viene accordato. La "questione" però del perdono va a toccare il più oscuro dell'essere umano a livelli esclusivamente soggettivi e che aprono sull'imperscrutabile. L'inizio infatti della scena descritta è nell'apparato della vanità umana, con gli spettatori – testimoni del perdono che verrà elargito, concesso, come segno di grandezza e magnanimità e ricevuto come umiliazione estrema. Subito però si insinua una dimensione altra e il "nobile" donatore è preso in contropiede dall'"umiltà" del questuante. Mentre infatti il primo appare nell'ambito dell'Io ideale dell'apparenza sociale, il secondo si muove nel piano dell'etica, cioè della responsabilità individuale, del pentimento.

¹⁴ É. Laurent, *La vergogna e l'odio di sé*, in *La Psicoanalisi*, n. 46, cit., p. 49.

¹⁵ A. Manzoni, *I promessi sposi*, Principato, Milano 1997.

¹⁶ *Ivi*, IV, 385-386.

Padre Cristoforo da subito chiama se stesso “omicida”¹⁷ e spalanca così l’abisso dell’irreparabile. Al suo apparire egli è descritto in ginocchio e da lì pronuncia le parole con le quali sente ormai di presentare se stesso al mondo. “[...] io sono l’omicida di suo fratello”¹⁸ e subito ne aggiunge altre che mostrano l’irreparabilità dell’atto compiuto. “Sa Iddio se vorrei restituirglielo a costo del mio sangue [...]”¹⁹. Ma niente invece si cancellerà più, la morte esula dalle possibili riparazioni.

E il perdono allora? L’offeso può darlo sul piano della relazione umana, dalla vanità fino a qualcosa di più profondo, ma il richiedente sa che a quel “[...] male [...] la remissione degli uomini non [può] riparare”²⁰. Il perdono appare qui a un primo livello come il riconoscersi fra due persone, l’offensore e l’offeso, in un comune mondo umano. Ma c’è un altro livello, che può solo essere indicato. C’è un resto.

La morte non è misurabile né risarcibile, non si può fare che non sia stata. Padre Cristoforo lo sa e sa che porterà con sé per tutta la vita la mancanza che con il suo gesto ha introdotto nel mondo. Il pane che domanda al fratello dell’ucciso è il segno tangibile che egli si nutrirà del vuoto che ha provocato con il suo gesto e che in sé è irrecuperabile. A un livello interpersonale, si può dire narcisistico, i due si sono scambiati la domanda e la concessione di perdono, ma c’è un resto nel reale, la morte. E padre Cristoforo reca con sé per tutta la vita, un segno tangibile, con il pezzo di pane che non mangia e trasmette a chi verrà dopo di lui, inassimilabile. Così, il pane che domanda diviene per lui “segno del perdono”. Passa cioè dal registro del reale a quello del simbolico.

Forse allora il perdono, chiesto, concesso, può essere solo un segno di altra cosa inesprimibile e tuttavia ineliminabile. Quello che analiticamente possiamo chiamare “un resto” e a cui ciascuno è chiamato, anche nel percorso più approfondito di analisi a dare un posto, per portarlo con sé nel cammino dell’esistenza e inserirlo in una costruzione vivibile.

¹⁷ *Ivi*, IV, 321.

¹⁸ *Ivi*, IV, 321-322.

¹⁹ *Ivi*, IV, 322.

²⁰ *Ivi*, IV, 341.

Il senza vergogna della ripetizione

Paola Francesconi

Il soggetto è felice, dice Lacan. Felice di ripetersi: la ripetizione non è solo del sintomo che spinge oltre il principio di piacere e opera contro il bene del soggetto, ma è anche della struttura, è motore governato dalla pulsione, acefala ed “immoralista”, che punta alla sua inestinguibilità, all’affermazione sempre e comunque di un godimento non negativizzabile. C’è un aspetto immoralista della pulsione, che prende un suo giro particolare in talune configurazioni della sessualità femminile, conosciute come “senza fede né legge” dell’isteria, ma non solo, come prosaicità isolata da Freud nella logica attribuita alla donna, ed infine come “bella indifferenza”, forma tenue; o ancora come sfrontatezza desiderante o anche ardire psicotico che cavalca l’eccesso. A fronte di questo, il cosiddetto pudore femminile appare talora come una vera e propria formazione di compromesso, velo ammiccante all’al di là che veramente conta, e che può prendere la forma della spudoratezza.

La scrittura di Barbey D’Aurevilly, in tanti suoi racconti, compendiate nella sua opera *Le diaboliche* ci insegna su tale elemento “spudorato” del femminile, soprattutto in due racconti: *La vendetta di una donna* e *La felicità nel delitto*¹.

Senza nominare come tale questo tratto immoralista, Freud e Lacan s’intrecciano nell’arrivarvi per vie differenti.

Freud racconta, ad esempio, che una sua paziente, dopo una grande soddisfazione sessuale, sviluppava una forte ostilità verso il partner, arrivando fino alle ingiurie e a colpirlo. Egli ne deduce l’esistenza di una corrente ostile femminile che può esprimersi con fantasie di castrazione ritorsive e d’impossessamento del pene².

La responsabile di tale reazione alla soddisfazione, al posto della gratitudine, potremmo dire, è per Freud l’invidia, l’invidia del pene, stasi patologica della donna nella fase virile dello sviluppo, che egli isola nel percorso femminile. “[...] la sessualità ancora acerba della donna si scarica sull’uomo [...]”³, per vendetta. L’ostacolo freudiano costituito dall’idea degli stadi dello sviluppo viene superato da Lacan nel 1958, dove egli non mette l’accento sull’ostilità da invidia, che certamente può esserci, ma non al fondo. Mette l’accento, piuttosto, sulle condizioni che rendono possibile a una donna di riconoscere un uomo, e trarre soddisfazione da lui. Il riferimento di Lacan è il modo in cui la castrazione entra in gioco nel godimento sessuale e nell’inconscio femminile. Per Lacan il fantasma di castrazione non è ritorsivo e/o opposto alla soddisfazione, ma l’uno è la condizione dell’altra.

¹ J.-A. Barbey D’Aurevilly, *Le diaboliche*, SE, Milano 2004.

² Cfr. S. Freud, *Il tabù della verginità* [1917], in *Contributi alla psicologia della vita amorosa*, in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974, p. 441 e p. 445.

³ *Ivi*, p. 445.

La donna gode grazie alla castrazione: vedi l'amante castrato o l'uomo morto⁴ di *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*.

Ora, il fatto che una donna abbia, per quanto la riguarda, un rapporto alla castrazione non tutto, sposta la sua soddisfazione ad affacciarsi, come sviluppa Lacan, sull'Altro godimento, al di là del fallo. Questo non impedisce che essa abbia un rapporto deciso al fallo, nella volontà di appropriarsene, situazione che Freud aveva isolato nel desiderio di maternità della struttura o in talune configurazioni cliniche segnate dalla volontà d'impossessamento del pene. Lacan, per parte sua, aveva esteso al registro più multiforme dell'avere simbolico.

Il desiderio sessuale prende nel femminile una forma diversa dall'uomo, nel quale si lega a un oggetto prelevato sul corpo, fino al feticcio.

Riprendendo Lacan di *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile*, più che una volontà di castrazione come atto privativo, la castrazione del partner affiora come condizione di una mancanza che le consente di trovare in lui il simbolo fallico: che egli sia già "castrato o morto", come dice per metafora Lacan. Il problema è che ciò non costituisce tutto del suo godimento. La domanda femminile non è solo del fallo, ma tende a sconfinare al di là, nel desiderio di essere. Non minacciata direttamente di castrazione, ha, per così dire, semplificando un po' per arrivare al punto che intendo trattare, desiderio di essere, ad esempio tutto per lui. Può arrivare a distruggere colui o ciò che ama, a privarsi dell'avere, fino a diventare irragionevole, o folle, come l'infanticida. Tende a superare così un limite.

Questo godimento, questa pulsionalità non centrata direttamente attorno a un oggetto, ma ineffabile, può apparire quando viene a mancare quell'equilibrio che una donna trova nel simbolo con cui il partner la mette in rapporto, dando una localizzazione a questa pulsionalità. Credo che rilevi di questo la frase di Lacan secondo cui una donna si fa "sintomo di un altro corpo"⁵, nel senso di trovare nell'alterità sessuale il punto di leva su cui costruire la propria consistenza di sintomo. Ma non posso approfondire questo aspetto ora.

Tale pulsionalità ripetitiva, tenuta a bada dal velo fallico, non centrata, tende a costituirsi come via di fuga della e dalla pulsionalità cui soggiace il valore fallico: essa affonda le sue radici nell'eccesso di erotizzazione del legame materno, altrimenti chiamato da Lacan *ravage*, modo di affacciarsi su A barrato. La faccia bifronte di tale eccesso sta nell'insoddisfazione radicale della domanda alla madre, già messa in rilievo da Freud nell'infinitizzazione delle recriminazioni della bambina verso la madre, accusata di non averle dato abbastanza..., seno, latte, amore... fallo, che li riassume⁶. Questo deficit irreparabile sul piano dell'avere si riverbera sul piano dell'essere, che rende la domanda infinita, di essere per l'Altro.

⁴ Cfr. J. Lacan, *Appunti direttivi per un Congresso sulla sessualità femminile* [1960], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 729.

⁵ J. Lacan, *Joyce il Sintomo* [1975], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 561

⁶ Cfr. S. Freud, *Sessualità femminile* [1931], in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, p. 71.

Tale pulsionalità ripetitiva, in grado di squarciare ogni velo di pudore, si scatena non tanto quando viene messo in questione l'aver di una donna, ma il suo essere, quando il suo essere non può più appoggiarsi al valore che ha per l'Altro, e che è ciò che la tiene al di qua. Tanto più che l'identificazione femminile, come tale, risente di una certa precarietà, non è sufficientemente narcisizzata. Capita spesso di ascoltare lamentele all'indirizzo di una madre che non avrebbe trasmesso "abbastanza" identificazione femminile, da cui l'odio per la madre. La precarietà sul registro dell'essere, e la suscettibilità profonda verso tutto ciò che può mettere in questione tale essere.

Quando, ad esempio, una donna è destabilizzata nel suo legame al partner che la faceva causa del suo desiderio, essa è disconnessa dal valore fallico che aveva acquisito per lui. Quando perde valore fallico, fa irruzione in lei un'aggressività, auto o eterocentrata fino, talora, alla follia. Viene aspirata nel non senso e sacrifica i suoi oggetti, ormai defallicizzati. Se la prende con il suo avere per essere almeno quella, l'unica, non che lui ama, ma l'unica che lo castrerà profondamente, colpendolo al cuore del suo essere. In questo tipo di aggressività femminile si tratta di una rivendicazione d'essere acuta, di retaggio materno, in cui la questione è d'incarnare tutto per un uomo o essere l'unica che lo castra irrimediabilmente.

È nella dialettica con l'Altro che va collocata la questione, della domanda disattesa, da sempre, di essere tutto per qualcuno, per la madre che non le ha dato nulla, freudianamente, poco nutrimento, poco narcisismo, poco essere. Lacanianamente, potremmo dire, di essere tutto per il simbolico, e per l'uomo che, dal simbolico, trae il vantaggio del "per ogni", a differenza di lei cui il simbolico nega un significante che la dica, in un certo senso, fantasmaticamente, tutta.

Così il desiderio, cui si aggiunge l'amore, di un partner per una donna è un modo di avviarla al fallo, e ciò costituisce una protezione e un limite in rapporto all'illimitato del godimento Altro, che alimenta una particolare forma di ripetizione.

Quando non ci sono bambini a farne le spese, come negli eccessi criminali di matrice psicotica, una donna può prendersela con se stessa, in quanto oggetto nel fantasma di un uomo, venendo così ricondotta al vissuto arcaico in cui era l'aver di sua madre.

La novella di Jules-Amédée Barbey D'Aureville *La vendetta di una donna* è particolarmente istruttiva a illustrare alcuni aspetti della pulsionalità non negativizzabile, e, come tale, contraddistinta emblematicamente dall'assenza di vergogna, come è, in generale, per ciò che non è negativizzabile del godimento.

La Duchessa di Sierra Leone è tranquillamente sposata con "Il più grande *Señor de España*: tre volte duca, quattro marchese, cinque conte [...]"⁷. Adempie ai suoi doveri di sposa, in pace e nel rispetto di tutti i *semblant* di una donna dell'epoca che ha trovato nel "porto sicuro" della significazione fallica edipica il proprio equilibrio. Finché compare il giovane Esteban. L'attrazione è reciproca, essa sente che la

⁷ J.-A. Barbey D'Aureville, *Le diaboliche*, cit., p. 208.

minaccia un amore folle e implora il marito di allontanarlo, ma Don Christoval, che ascolta solo il suo orgoglio, le risponde: “Gliene mancherebbe l’ardire!”⁸ di avvicinarsi, non oserà, temendo la mia autorità. Al che la Duchessa racconta che tali parole “[...] mi insultarono nella persona dell’uomo che amavo [...]”⁹ e “[...] la sera stessa lo incitavo, [Esteban], svelandogli il mio amore”¹⁰. Parte la sfida all’uomo che non ha temuto abbastanza di perderla.

Lo scrittore fa dire a questa donna: “Quando ero ancora devota, prima di incontrare quell’Esteban che prese nel mio cuore il posto di Dio [...]”¹¹. Ecco come un uomo può venire dove Dio esige il sacrificio del Figlio, questo Dio che viene dove era il padre e prima la madre. Si affaccia l’idea del sacrificio, via d’uscita per essere. Più avanti, questo posto dell’essere sacrificata dall’amore di un Padre, farà passare la Duchessa da vittima a carnefice.

Ama Esteban come un Dio, la prospettiva del sacrificio, una volta spodestata dell’essere il fallo per Don Christoval, tutto centrato sul proprio orgoglio virile e sicuro del possesso, è all’orizzonte. “Esteban era devoto come un ministro di Dio [...]”¹² come l’altro non aveva dato prova di essere nei suoi confronti. “Egli mi teneva nel suo cuore come una Madonna nella sua nicchia dorata [...]”¹³, era ai miei piedi. È l’estasi, per ambedue. Grazie a colui che essa ha castrato, poiché egli ha fatto di lei il suo fallo, essa diventa Altra a se stessa. L’insulto subito dal marito soggiace al nuovo amore, in cui si affaccia la faglia pronta ad aprirsi sull’Altro godimento, non negativizzabile dalla sostituzione di partner. Ha trovato, da un lato, in Esteban colui che la protegge dal *ravage* materno, dalla ripetizione di un godimento della privazione, ma che, contemporaneamente, ne è infiltrato.

Il marito, ancora mosso dall’orgoglio e dalla gelosia ispirata solo da questo, sorprende la coppia adulterina, fa uccidere Esteban dai servitori, e dà il suo cuore in pasto ai cani, sotto gli occhi della Duchessa, rifiutandole di accompagnarla nella morte, in cui si realizzerebbe l’unione mistica, stampo dell’antico amore fusionale. Con il cuore di Esteban sale sulla scena l’oggetto orale, dal quale, già, essa non si era separata. Contende ai cani questo organo. “Di quel cuore mi sarei comunicata, come ci si comunica con l’ostia consacrata: non era forse Esteban il mio dio?”¹⁴. Avrebbe voluto, quel cuore, ricoverarlo nel proprio. Così, essi si sarebbero scambiati i posti ed essa sarebbe diventata la nicchia d’oro e lui l’oggetto prezioso. In questa fantasia si legge un sogno di completezza, che avrebbe potuto realizzarsi in una gravidanza, quando una donna può credere di ricevere un dono falloco. Ma, sotto, c’è una fantasia di divorazione, d’inglobamento. A volte, del resto, anche senza arrivare

⁸ *Ivi*, p. 213.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 219.

¹² *Ivi*, p. 214.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 216.

all'infanticidio, l'amore materno è divorante, selvaggio, crudo, lo è quando è preso nella passione di essere.

Il non avere potuto incorporarlo (non è identificazione ma incorporazione) è la ragione della sua vendetta per far pagare a suo marito il rifiuto del cuore di Esteban. Vuol colpire il marito con la vergogna che il suo comportamento gli procurerà quando si abbandona alla prostituzione più abietta, rifiutando anche di essere pagata molto, lei, una donna, dice, da cinque lire. Morirà due anni dopo alla Salpêtrière.

Dunque, una donna in rotta con il fallo può prendersela con se stessa tramite i più profondi eccessi. Così essa colpisce l'oggetto che pensava di essere nel fantasma di lui, che la legava a lui, dove si pensava completamente e fallo per l'uomo. Passa, così, dall'oggetto prezioso allo scarto. Questa forma di pulsionalità femminile è in tale passaggio, data la precarietà di struttura del registro fallico in certe congiunture della femminilità, la difficoltà di fondare un valore fallico solo sul proprio essere, senza passare per l'Altro.

L'aggressività femminile è sempre in questa dialettica con l'Altro, nel legame con l'altro in cui fa capolino l'antica passione materna non drenata, non negativizzata da un narcisismo fallico, che per lei è sempre acquisito in derivazione.

Il senza vergogna di un godimento impossibile da negativizzare, erede di una ripetizione che segna un traumatismo originario residuale al simbolico, è quello che appare anche nell'altra novella di D'Aureville, *La felicità nel delitto*. Qui non c'è traccia di alcun godimento della privazione, o del sacrificio. L'interesse è qui di considerare, attraverso esempi estremi, un dato di struttura che assegna destini differenti, a seconda dei soggetti e a seconda della posizione sessuata, e che si riassume nell'impossibilità di velare un godimento che si fa strada malgrado l'armamentario di colpa, di ideale, di identificazioni discordanti di cui il soggetto si para/ripara.

In questa novella è narrata la sconcertante determinazione con cui viene perpetrato il delitto della nobile e ricca contessa di Savigny, a opera della protagonista. Abile spadaccina, ne dismette le vesti dopo l'incontro con il conte diventandone l'amante. Trasformatasi in una sorta di Lady Macbeth, s'introduce nel palazzo come cameriera della contessa sotto le mentite spoglie di Eulalia. Lo scrittore non descrive direttamente i dettagli della realizzazione del piano diabolico, quello che gl'interessa è, appunto, il tratto senza pudore attraverso cui si realizza una felicità inossidabile della coppia, resistente a tutte le mortificazioni che possono intaccare il raggiungimento di una meta, tramite il senso di colpa, la percezione della trasgressione, e del cortocircuito di ogni valore.

Il delitto consente al conte e alla protagonista Altachiarà di sposarsi. Parlando di lei, il narratore dottor Torty dice: “[...] la felicità l'aveva scritta in fronte in così chiare lettere che tutto l'inchiostro di cui s'era servita per sbarazzarsi della rivale non l'avrebbe cancellata”¹⁵. Infatti era stato con l'inchiostro che aveva avvelenato la contessa, strana evocazione del carattere imperituro della lettera, morte e vita al

¹⁵ *Ivi*, p. 105.

contempo, mi verrebbe da dire.

La coppia sconcerata tutto il paese offeso nei suoi usi e sentimenti, quell'insolente felicità sconcerata e, dice il narratore, "Ce n'è abbastanza [...] per turare la bocca a tutti i moralisti che hanno inventato il bel dogma del vizio punito e della virtù ricompensata!"¹⁶.

Gelosi del mistero che avvolge la loro impudenza, i due vivono in un isolamento che fa macerare nei pensieri più increduli i benpensanti e le persone comuni, le donne, che, dice il narratore, dopo averla vista da lontano, "tornano a casa indignate ma assortite"¹⁷.

Alla domanda che il narratore dottor Torty, divenuto l'unico frequentatore del palazzo come medico di famiglia, rivolge ad Altachiarà: "Non le fa dunque malinconia, signora contessa, non aver bambini?"¹⁸ essa risponde: "Bambini? Non ne voglio. Amerei meno Serlon. I bambini – aggiunte sprezzante – sono buoni per le donne infelici!"¹⁹.

Vediamo qui, ben tracciato dall'autore, il quadro di una femminilità che punta diretto all'acquisizione del fallo nella forma dell'avere e dell'essere, trionfando, per così dire, sul *ravage* della privazione materna sotto questi due versanti, freudianamente, ma anche lacanianamente, nel senso di un cortocircuito del succedersi delle sostituzioni simboliche scandite dall'insoddisfazione e dalla mancanza nella forma sempre dei due registri, dell'avere e dell'essere. Certamente, felicità mitica, ma di ben altro stampo dalla tiepida conclusione delle favole all'insegna di una vita "felici e contenti".

L'insegnamento che ricaviamo da questa splendida raccolta di Barbey D'Aurevilly intitolata, non a caso, *Le diaboliche*, è quello di un femminile che ha il suo proprio modo di acconsentire, a costo dell'immoralismo e del senza pudore, a un godimento che la impegna in una ripetizione dal carattere assai singolare in certe radicali costellazioni, erede di un registro non tutto riassorbibile nel simbolico.

¹⁶ *Ivi*, p. 107.

¹⁷ *Ivi*, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

Cartelli

L'agalma del Cartel

Michele Cavallo

L'agalma, ovvero, non solo l'utilità e il funzionamento del *Cartel*, ma anche la vivacità, la passione che può animarlo. Un particolare godimento può prendere posto nel lavoro comune del *Cartel*.

Jacques-Alain Miller lamentava, già nel '94: “[...] credo di sentire nel mondo [...] una certa mancanza di entusiasmo per il cartello. [...] Non vedo riferimenti al lavoro nei cartelli. Non percepisco emozione quando dei colleghi parlano del cartello”¹. Riproponeva la specificità del lavoro nel *Cartel*, pilastro e cuore pulsante della Scuola: “[...] il lavoro della Scuola passa per il cartello”². Non attraverso una elaborazione sostenuta con dei seminari, dei corsi, delle conferenze, delle Giornate di studio³.

Ma qual è la sua specificità rispetto agli altri strumenti di elaborazione della Scuola?

Qual è il “precipitato” del lavoro nei *Cartel* che andrebbe a costituire l'*humus* del sapere della Scuola? Forse è in questo precipitato che sarebbe da reperire non solo l'elaborazione di un sapere ma anche l'agalma e il desiderio che orienta “alla” Scuola!

Ecco, allora, che bisogna re-inventare la differenza di questo dispositivo, ogni volta.

In alcuni momenti, sembra che il *Cartel* sia messo sullo stesso piano dei seminari, dei gruppi di studio. Spesso si registra una scarsa partecipazione ai *Cartel*, in alcune città viene percepito come un impegno in più rispetto a quello che già si fa nelle sezioni cliniche, negli insegnamenti degli Istituti, nelle conferenze, nelle molte attività didattiche. C'è forse un'overdose di occasioni di lavoro comune? C'è una omologazione dei diversi strumenti di elaborazione? C'è una sottovalutazione del *Cartel*?

Certamente il *Cartel* come strumento di elaborazione del sapere teorico, clinico e politico trova posto e voce nella Scuola. Diversi sono gli appuntamenti di Scuola in cui il funzionamento e gli elaborati dei *Cartel* sono discussi. Gli esiti scritti dei diversi *Cartel* trovano regolarmente, qui in *Appunti*, una destinazione.

Ma c'è anche l'agalma del *Cartel*. In che modo si trasmette?

Oltre agli elaborati per la pubblicazione, ci potrebbe essere la testimonianza dell'esperienza personale nel dispositivo *Cartel*. Una testimonianza che mostri

¹ J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, in *Appunti*, n. 27, gennaio 1995, p. 29, consultabile anche in http://www.wapol.org/it/las_escuelas/TemplateArticulo.asp

² *Ivi*, p. 31.

³ Cfr. *Ibidem*.

come nel *Cartel* “[...] la soggettività di ciascun partecipante viene intaccata e poi, alla fine dell’esperienza, ciascuno si ritrova spostato rispetto al punto da cui era partito, avendo acquisito un sapere in più ma di un altro ordine, un ordine che non è dell’ideale, né del Padre, ma ha a che fare con il *ratage*”⁴.

Quindi l’esito del *Cartel* può essere pensato a più livelli: come elaborato individuale di ciascun partecipante, come testimonianza del lavoro nel *Cartel* (un “resto” che serve!), come sviluppo di tematiche per le giornate di Scuola. Questa pluralità di precipitati fa del *Cartel* un *work in progress* che impedisce al sapere analitico di avvizzire.

L’agalma della ricerca

Per Lacan evitare l’essiccamento del sapere analitico ha significato intraprendere una lotta contro la burocrazia e la leadership didattica. Ha individuato due armi per sostenere questa lotta: il *Cartel* e la *passee*.

Della *passee* sappiamo direttamente dagli AE come contribuisce a rinnovare il sapere analitico. Non molto diverso è il contributo del *Cartel*, dove il vero lavoro di ricerca sui testi, sul tema, consiste nell’elaborazione di un sapere a partire dal buco, che per ognuno è diverso.

Nel *Cartel* ognuno affronta il tema mosso da ciò che più lo interroga, da ciò che non lo lascia in pace. Questa non omologazione a una leadership didattica, questa differenza che si specifica nel “cosa” muove al sapere e non nella “quantità” di sapere, è il punto di leva per provocare effetti di verità e contribuire all’avanzamento della psicoanalisi. *L’agalma* sta nella spinta singolare, nella differenza (anche se non assoluta!), non nell’adeguamento all’*ipse dixit*.

Nel lavoro del *Cartel* il prodotto non è collettivo ma personale. Nel gruppo ciascuno ha il suo posto e ciascuno lavora a suo nome. I partecipanti si scelgono sulla base di un progetto comune di lavoro, si riuniscono intorno a un tema del quale ognuno svilupperà un tratto attraverso un percorso singolare. Non si tratta di un lavoro compilativo, di una *review* (secondo lo stile universitario), di un saggio esaustivo su un argomento, ma di una elaborazione a partire da un punto cieco, da un sasso nella scarpa, da qualcosa che morde la propria carne.

Il lavoro di ricerca in un piccolo gruppo è un modo di lottare contro l’identificazione e il sapere istituito, contro il potere della tradizione e di un caposcuola. Cosa difficile in un campo come il nostro dove l’insegnamento di Freud e di Lacan non lascia spazi per movimenti scontati o per grandi salti di originalità. Lo stesso Lacan si attribuiva, modestamente, un’unica invenzione nel campo analitico, quella dell’oggetto *a*. Come ha più volte sottolineato Éric Laurent, il lavoro in piccoli

⁴ M. L. Tkach, *Il Cartello come formazione democratica di sparsi scompagnati*, in *Appunti*, n. 139, giugno 2018, p. 109.

gruppi deve mantenere viva la lotta contro l'identificazione all'insegnamento del maestro⁵.

L'agalma del più-uno

Lacan insiste sull'opportunità di un lavoro personale all'interno di un piccolo gruppo. Soli ma non isolati. Cosa impedisce che il piacere della ricerca e dell'elaborazione non diventi il godimento dell'uno-tutto-solo? Oppure, all'opposto, che il gruppo stesso diventi strumento di godimento (negli Assunti di Base, come Bion *docet*)? Lo impedisce la funzione di uno che veglia e previene da un lato la deriva solipsistica e dall'altro l'effetto-colla del gruppo.

Ma quest'uno che veglia e sveglia potrebbe ritrovarsi nel posto del soggetto supposto sapere; anche in un gruppo in cui si lavora alla pari emerge prima o poi l'ombra del capo. E così si rischia di ricadere nel godimento dell'idiota (da capo o da seguace). Per fortuna, è possibile fare del capo una semplice funzione. Lacan ha chiamato questa funzione più-uno e l'ha dissociata completamente da una persona, non c'è capo o leader ma solo una funzione speciale che viene incarnata da qualcuno, temporaneamente.

Funzione del più-uno non è incarnare un potere o un sapere, è quella di insistere in maniera decisa sul compito, sul lavoro da fare, stimolarlo, provocarlo, sostenerlo.

Il più-uno veglia fondamentalmente sulla circolazione del discorso, vale a dire, sul fatto che del lavoro si produca; che il punto di reale di ciascuno si mantenga operante e che il godimento narcisistico dei partecipanti non ostacoli il lavoro.

Il più-uno del *Cartel*, non è il leader di un gruppo normalmente inteso. Al limite è un leader minimo, modesto che “[...] non satura la domanda di carisma. [...] *L'agalma* che lo supporta è non denso. Egli è debolmente investito”⁶. Nel gruppo si sforza di mantenere un vuoto centrale di sapere, un vuoto non colmato da nessuna identificazione e da nessun ideale. Un vuoto in cui la singolarità e il nuovo potranno trovare spazio.

L'agalma del più-uno riposa nella sua funzione di “provocatore”⁷, quindi. Ma cosa vuol dire che il più-uno deve provocare e sostenere l'elaborazione nel lavoro del *Cartel*? In un testo dedicato a questo tema, Jacques-Alain Miller sviluppa il funzionamento di una “elaborazione provocata”⁸.

Compito del più-uno è fare appello, senza saturare i significanti ma indicarne i posti vuoti che il lavoro del *Cartel* riempirà. “Il più-uno deve arrivare con punti di interrogazione e, [...] fare buchi nelle teste. Questo suppone che egli si rifiuta di

⁵ Cfr. É. Laurent, *Breve introduzione sul Cartello*, in *il Bollettino*, 1997, p. 11.

⁶ J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, cit., p. 29.

⁷ J.-A. Miller, *Cinque variazioni sul tema della “elaborazione provocata”*, in *Quaderni Milanesi di Psicoanalisi*, n. 3, aprile 1994, p. 97.

⁸ *Ivi*, p. 96.

essere un maestro che mette al lavoro; di essere uno che sa, di essere analista nel cartello [...]”⁹.

C’è una sorta di arte nell’essere più-uno. Il *Cartel* è una specie di simposio, dove provocati e provocatore lavorano allo stesso titolo. “La funzione di chi si presta come più-uno [...] è fare in modo tale che ogni membro del cartello abbia il suo proprio tratto; questo è ciò che fa una squadra”¹⁰.

L’agalma del gruppo

Lacan scrive: “Che cosa mi auguro? L’identificazione con il gruppo. È sicuro che gli esseri umani si identificano con un gruppo. Quando non lo fanno sono fregati, sono da rinchiodare. Con questo però non dico con quale punto del gruppo devono identificarsi”¹¹.

Con quale aspetto del gruppo ci si identifica, allora? Per tentare di rispondere a questa domanda Guillermo Belaga ha proposto una scansione in tre tempi¹².

Da una prima “consistenza immaginaria” fondata sul presupposto ingannevole dell’intersoggettività (ci si identifica con un altro soggetto, ritenuto importante, ammirevole, che completa la mia mancanza), si passa a una “consistenza simbolica” sulla quale si sostiene il transfert di lavoro; qui troviamo

[...] il “soggetto supposto sapere” che, come errore, permetterà di mettere in moto l’analisi e anche di confondere il sapere testuale con il sapere referenziale; ma alla fine si svelerà che il sapere non è in nessun posto e che in realtà già lo si possedeva.

E così arriviamo alla terza consistenza, quella cui puntava Lacan, il reale sul quale si fonda ogni comunità. Sebbene sia impossibile identificarsi con il reale, se non lo si nomina, o se rimane semplicemente segregato da quella comunità, l’effetto è quello di attrarre verso di sé tutte le oscenità del gruppo. In questo senso, Lacan dice che il punto di partenza di ogni nodo sociale si costituisce dal non-rapporto sessuale come buco. È da qui che possiamo chiamare questa funzione di nomina *extimité* e darle la funzione del “più-uno”, e anche la funzione dell’AE in quanto fa testimonianza di un’esperienza analizzante che permetterà di distinguere “le strutture storiche e la verità del gruppo, dal reale del soggetto”¹³.

Così, anche nel coinvolgersi nell’impresa collettiva della psicoanalisi e della Scuola in particolare, all’inizio sembra esserci sempre una identificazione immaginaria in cui il “perdersi nel gruppo” dà la sua potenza all’ideale, poi si può passare all’identificazione simbolica in cui è operativo l’amore di transfert (Scuola supposta sapere) infine al transfert di lavoro nella comunità a partire dal proprio

⁹ *Ivi*, p. 98.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

¹¹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I.* [1974-1975], inedito, lezione del 15 aprile 1975, in *Ornicar?*, n. 5, Navarin, Paris 1976, p. 55 [T.d.A].

¹² Cfr. G. Belaga, *La nomina è un avvenimento*, in *La Psicoanalisi*, n. 29, Astrolabio, Roma 2001, p. 82.

¹³ *Ibidem*.

“reale”. Certo anche nel transfert “reale” sul gruppo, sulla comunità, sulla Scuola è sempre in agguato l’amore di transfert immaginario o simbolico (che pone la Scuola o il gruppo in posizione di soggetto supposto sapere), per questo Jacques-Alain Miller ha suggerito una sorta di “adesione ironica” alla comunità analitica, per non sacrificare tutto all’ideale e per poter accogliere le contraddizioni, le dicotomie che solo l’ironia può rispettare¹⁴. L’ironia destituisce l’ideale, rispetta le contraddizioni della vita, convoca l’Altro non come supposto-sapere ma come testimone che ratifica l’effetto della propria parola, della propria elaborazione, del motto.

È la sanzione del terzo a caratterizzare il motto di spirito. L’effetto di verità, di senso, la creazione del nuovo, sarebbero incomprensibili senza questo Altro che sancisce, convalida, testimonia, ride. Nel gruppo, i cartellizzanti e il più-uno, sono l’Altro che ratifica il lavoro di ognuno non con la valutazione e l’attribuzione di senso, ma con la reazione di sorpresa, di stupore e a volte col sorriso. È ciò che “fa una squadra”.

Questo Altro è il luogo in cui collocare la funzione essenziale del valore (distinta da quella del senso). Il valore si riferisce alla differenza degli elementi del linguaggio, differenza da cui zampillano sensi nuovi¹⁵. Qui l’Altro non dà il senso o il non-senso, riconosce semplicemente che si tratta di un atto che provoca una reazione, che porta qualcosa di inedito, che risuona nel corpo. Il *Cartel* diventa il luogo di una risonanza, in cui il *réson* (risuono) fa funzione di “altra cosa” dalla *raison* (ragione).

In questo essere luogo di risonanze il dispositivo *Cartel* trova il suo *agalma*.

Per concludere

In effetti, il lavoro comune ci presenta sia l’orrore che l’*agalma*. C’è qualcosa di insopportabile nell’incontro con gli altri, poiché tale incontro fa risuonare l’orrore dell’incontro con se stessi. C’è un residuo, un resto, una differenza non assorbibile dal legame sociale, qualsiasi esso sia (gruppo di studio, gruppo di amici, colleghi, *Cartel*). Questo irriducibile nucleo sintomatico, legato all’orrore della perdita originaria, e che in ognuno prende una forma reale particolare, non è collettivizzabile in nessuna maniera.

Ma ci sono tre modi per trattare l’orrore: il modo immaginario di annullarsi negli altri per coprire questa particolarità, questo al di là, questa mancanza; il modo simbolico di circoscrivere questo punto di orrore, di puntarlo; il modo reale di farne qualcosa. Questo può essere proprio il transfert di lavoro nel Cartello, stare con gli altri non per identificarsi e annullare l’orrore ma per circoscriverlo e farne qualcosa in termini di elaborazione che risuoni.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 85.

¹⁵ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell’inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 79.

Lacan, nel testo *Il tempo logico*¹⁶, giustifica la logica collettiva a condizione che si parta dal riconoscimento della nostra condizione di prigionieri, la via d'uscita allora la si può trovare non negando l'orrore facendo massa, ma essendo complici: da prigionieri la via d'uscita la si trova non senza gli altri. Non senza la Scuola.

¹⁶ J. Lacan, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma* [1945], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I.

Gaio sapere: passione di ben-dire l'inconscio nella propria vita lavorativa e personale

Giorgia Di Pietrantony

Scoprii Lacan e iniziai a leggerne i Seminari circa una decina di anni fa, affascinata fin da subito dalla profondità del suo pensiero e dalla valenza clinica del suo insegnamento¹. Per me, che dopo l'esame di Stato avevo scelto di non praticare come psicologa perché delusa da quella che mi sembrava essere più una pedagogia, l'incontro con colui che aveva detto che "La psicologia è veicolo di ideali: la psiche non vi rappresenta ormai più che il padrinato che la fa qualificare come accademica"² ha rappresentato il buon incontro per eccellenza, capace di rimettermi in moto a quattordici anni di distanza dalla laurea.

Decisi di iscrivermi all'Istituto freudiano e dopo poco iniziai l'analisi: la vita si stava rinnovando. Dopo qualche tempo mi venne incontro un termine fino ad allora mai sentito: gaio sapere. Lo lessi per la prima volta in un bell'articolo intitolato *Il gioco dell'amore e del caso*³ e ne rimasi affascinata, tanto da parlarne in seduta la settimana stessa.

Giusto qualche giorno dopo, durante una riunione indetta per avviare un *Cartel* nella nostra città, uno dei presenti propose di lavorare sul gaio sapere: incontrò immediatamente il favore generale e il mio pieno consenso, unito allo stupore per come il desiderio, mio e dell'Altro, si venivano a intrecciare.

Iniziammo a riunirci, a febbraio 2014.

Presento ora il mio lavoro di *Cartel* in tre scansioni: in ciascuna di esse mi sono messa e sono stata messa al lavoro facendomi guidare da una frase di *Televisione*.

Prima scansione

La tristezza [...] è semplicemente una pecca morale, come si esprimeva Dante, o anche Spinoza: un peccato, il che vuol dire una fiacchezza morale, che in ultima istanza si situa a partire dal pensiero, cioè dal dovere di ben dire o di ritrovarcisi nell'inconscio, nella struttura⁴.

La questione degli affetti tristezza/gioia rispettivamente come assenza o presenza di una passione dell'essere, di una virtù: volli riprendere e condividere con

¹ Il testo è frutto di un lavoro di Cartello che si è svolto dal 2014 al 2016. Titolo del Cartello: *Gaio sapere*. Più-uno: S. Cimarelli. Partecipanti: G. Di Pietrantony, M. Frasson Masiero, M. Furlan, M. T. Palatucci.

² J. Lacan, *Posizione dell'inconscio* [1964], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. II, p. 835.

³ B. De Halleux, *Il gioco dell'amore e del caso*, in *Attualità Lacaniana*, n. 16, Alpes, Roma 2013.

⁴ J. Lacan, *Televisione* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 520.

le altre colleghe la lettura di un ottimo articolo⁵ che anni fa avevo scoperto su *La Psicoanalisi* e mi interessai all'*Etica* di Spinoza.

Chiunque è un essere parlante viene preso in quel vortice che è la vera corsa del suo desiderio – desiderio di cui avete forse eventualmente imparato che è l'essenza dell'uomo. Un certo Spinoza se ne era accorto già molto prima che la psicoanalisi esistesse. Grazie a Dio, egli getta un velo su quanto concerne l'autentica causa del desiderio⁶.

Mi interessava approfondire che cosa fosse il desiderio per Spinoza.

Nel suo trattato sull'*Etica* egli rivendica che mente e corpo sono una sola e medesima cosa che viene concepita ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto quello dell'Estensione; poco più avanti riprende la questione e, dopo aver definito il Desiderio come l'appetito unito alla coscienza di sé distingue la *discrepantia* che concerne gli affetti dalla *differentia* che concerne gli individui e dice che “[...] il Desiderio di ciascun individuo differisce dal Desiderio di un altro quanto la natura, o essenza dell'uno differisce da quella dell'altro”⁷.

Questa frase, che venne poi scelta da Lacan come esergo della sua tesi di laurea, sottolinea che gli affetti ci rapportano a una causa che non può che essere la nostra.

Quelle sollevate da Spinoza e poi riprese da Lacan erano questioni importanti; all'Università di Padova, da giovane laureanda in psicologia, attratta dalla psicoanalisi avevo chiesto e ottenuto di poter fare la tesi con uno dei pochissimi docenti psicoanalisti della facoltà ma poi, per tanti motivi, avevo ceduto sul mio desiderio e fatto tutt'altro nella vita per tanti anni fino all'incontro con Lacan. Grazie al suo insegnamento il desiderio non solo si è risvegliato ma è assurto a una vera e propria passione: quella di “ritrovarcisi nell'inconscio”.

[...] passione riporta etimologicamente ad Aristotele e alla sua posizione secondo cui anima e corpo sono impegnati e intrigati in una comune sorte, tanto che la nostra divisione post-cartesiana non è più in grado di cogliere, se non ideologicamente, questa unione per noi definitivamente compromessa: è lo stesso stile, la stessa posizione di San Tommaso nella cui dottrina questa divisione è letteralmente insensata, fuori del discorso; passione dunque [...] come ritorno all'antico *repêchage* che solo Freud con la psicoanalisi ha reso possibile⁸.

Passione...

È facile vedere che le passioni – poiché si lasciano accompagnare dalla riflessione più calma, quindi non possono essere avventate come l'emozione, e pertanto nemmeno tempestose e transitorie, ma anzi si possono radicare e possono sussistere anche insieme con il raziocinio – comportano il massimo pregiudizio per la libertà; e se l'emozione è una *sbornia*, la passione è una *malattia*, che aborre ogni medicazione, e pertanto è assai peggiore di quei moti passeggeri dell'animo che comunque,

⁵ G. Kantzà, P. Kantzas, “*Perdio se è ben fatto*”, in *La Psicoanalisi*, n. 15, Astrolabio, Roma 1994.

⁶ J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, Astrolabio, Roma 1998, p. 10.

⁷ B. Spinoza, *Etica. Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 1972, p. 242.

⁸ G. Kantzà, P. Kantzas, “*Perdio se è ben fatto*”, cit., p. 94.

almeno, stimolano il proposito di migliorarsi; invece la passione è un incantesimo che esclude anche il miglioramento⁹.

Questa definizione di passione, data da Kant nel 1800, fu per me una vera e propria scoperta archeologica: ecco, ora a distanza di tanti anni mi ero evidentemente ammalata se – qualche tempo dopo l’incontro con la psicoanalisi – il termine esatto per definire il mio legame con essa non poteva che essere uno: passione.

Quando mi incontrai con la frase di Lacan che ho messo a titolo di questo paragrafo essa mi sorprese felicemente e in virtù di ciò che nel frattempo avevo visto e stavo comprendendo in analisi mi trovò assolutamente d’accordo: la tristezza è una pecca, una fiacchezza morale e il peccato è la perdita del desiderio, struttura portante che guida la vita.

Parlano quelle colpe, con quel po’ di significato che è rimasto ai termini moderni, logorati dall’uso, del peccato del soggetto che da San Tommaso arriva a Lacan. Sono i due divisi dalla risoluzione del referente che, come ci ricorda Di Ciaccia, per l’uno è il Sommo Bene, per l’altro è invece senza rinvio: l’etica, il ben-dire il benedire, il benedire trova in sé compiutezza di esistenza, in altre parole il discorso o l’inconscio trova compiutezza nelle leggi che lo strutturano¹⁰.

Se nel Seminario X gli affetti e le emozioni erano stati presentati da Lacan come disordini di movimento o di difficoltà¹¹, in *Televisione* vengono ricollocati in una visione – definitiva – completamente diversa: come disordini di ordine etico. Gli affetti sono effetti diretti del linguaggio sul corpo, dei modi in cui il significante si connette al godimento; ecco che allora la tristezza è un peccato morale: un modo di abitare male il linguaggio, che affetta il corpo.

Lacan chiama il soggetto a ritrovarcisi nell’inconscio e così facendo sussume le emozioni in passioni; l’etica del ben-dire è un includere una singolarità di godimento nel linguaggio nonché, a proposito di causa del desiderio, far risultare l’oggetto *a* in un inquadramento, localizzato dal simbolico e dal significante.

Al contrario del ben-dire c’è il peccato come perdita dell’essere. A essere nel peccato non è l’io ma il soggetto.

Dire che il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza, può passare per un paradosso. Tuttavia è qui che va operata una demarcazione, senza la quale tutto si mescola ed inizia una disonestà altrove chiamata oggettiva: ma è per mancanza di audacia e per non aver reperito l’oggetto che si fa cilecca. Della nostra posizione di soggetto siamo sempre responsabili¹².

Quanto più la questione mi appassionava tanto più era possibile in analisi ben-dire l’inconscio, portando questioni a parer mio molto poco belle a dirsi...

⁹ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2008, p. 274.

¹⁰ G. Kantzà, P. Kantzas, “Perdio se è ben fatto”, cit., p. 99.

¹¹ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L’angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007, p. 16 e p. 17.

¹² J. Lacan, *La scienza e la verità* [1965], in *Scritti*, cit., p. 863.

Seconda scansione

Un santo [...] si mette a fare lo scarto: fa la scartità. Questo per realizzare ciò che la struttura impone, e cioè permettere al soggetto, al soggetto dell'inconscio, di prenderlo come causa del suo desiderio¹³.

Man mano che procedeva il nostro lavoro di *Cartel* il più-uno mi incalzava o meglio, mi invitava a calare nella mia pratica clinica quello che stavo approfondendo a livello teorico e personale.

Fare questo mi metteva davvero in crisi.

Etimologicamente, crisi vuol dire separazione ed è inerente a qualsiasi lavoro di sublimazione: significa passare dal piano del desiderio a quello della parola, significa operare delle scelte, se non altro perché si scelgono dei significanti piuttosto che altri per tracciare un percorso. E tracciare è sempre tranciare, tagliare la completezza supposta all'Altro, un lavoro che non è mai indolore. Lo strumento del *cartel* è stato inventato proprio per ridurre questa soffermazione, gestire la crisi e renderla produttiva. [...] la crisi o separazione è temperata dal più uno che ne incarna la funzione e offre agli altri, ai membri, l'agio di lavorare¹⁴.

Iniziai a lavorare il caso di Diletta, una bambina molto piccola e con un complesso vissuto familiare.

Caso per me particolare per tanti motivi: la tenera età della mia prima paziente, la sua travagliatissima storia personale, nonché il robusto transfert e controtransfert che ci ha legate o meglio, invischiate per molto tempo. Decisi di chiedere l'ammissione alla SLP il giorno stesso in cui lo presentai a una Discussione clinica della Scuola; ricordo quella giornata come uno spartiacque: il lavoro fatto con lei era stato riconosciuto a me, ma senza dubbio era il frutto di un lavoro di Scuola e io, mossa dal desiderio deciso di fare richiesta come partecipante e spinta dall'evidenza che ormai i tempi erano maturi per fare domanda ero rincasata da Milano appassionata all'idea di poter essere accolta nella Scuola di Lacan. Chiedendomi di portare nel *Cartel* il caso di Diletta il più-uno aveva letto la possibile unione tra gli eventi che stavano accadendo nella mia vita, il più importante dei quali era iniziare a vedere che in me c'era dell'analista.

L'analista – almeno ho fatto di tutto perché ci fossero analisti di questa tempra – è qualcuno che realizza – il peggio è che bisogna che lo realizzi egli stesso – che ciò di cui si tratta all'interno dell'effetto di ogni cultura, al fondo del fondo del vortice, in altre parole, ciò che fa causa, ebbene, è uno scarto, un rifiuto¹⁵.

¹³ J. Lacan, *Televisione*, cit., p. 515.

¹⁴ C. Mangiarotti, *Alcune considerazioni sulla struttura e il funzionamento del cartel*, in *La Psicoanalisi*, n. 11, Astrolabio, Roma 1992, p. 181.

¹⁵ J. Lacan, *Il fenomeno lacaniano*, cit., p. 10.

Il lavoro con Diletta ha avuto spesso a che fare con lo scarto: mi trovai subito a dover accogliere il suo corpo agitato, la violenza che scaricava sugli oggetti e l'oggetto anale con il quale si era presentata, provando a includerli, e a includermi, in una pratica di gioco simbolico.

“In realtà la condizione per essere santi è d’incarnare – com’è annunciato dal mito cristico – questa doppia funzione: farsi scarto e causare il desiderio. Come per il santo, per l’analista il grande Altro si riduce al piccolo (a) e l’*agalma* non va senza il *palea*”¹⁶.

Nella pratica con i bambini il corpo dell’analista è preso in un modo particolare. Il fatto che mi fossi prestata a trattare lo scarto, senza rigettarlo, consentirà a Diletta di poter cominciare a “sputar fuori” molte cose dolorose, mai condivise con altri.

Possiamo dire, in questo senso, che la psicoanalisi è una scommessa, la scommessa di ciascun soggetto per giungere a sapere quale sia questa causa che sfugge al linguaggio, quale sia la causa particolare del suo desiderio. Questa causa non è un oggetto che fa Uno con il soggetto, ma un oggetto che lo divide e che diventa indicibile. Di questo oggetto Lacan dirà che è un resto, un residuo [...].

Intorno a questo resto si muove tutta l’esperienza [...]”¹⁷.

Terza scansione

Al che in noi risponde: noia. Parola con cui, facendo danzare le lettere come al cinematografo fino a quando non si ridispongono su una riga, ho composto il termine: uniano. Con cui designo l’identificazione dell’Altro con l’Uno¹⁸.

Leggendo queste parole di Lacan improvvisamente i tasselli di questo caso si sono mossi per ridisporsi diversamente: nella cura di Diletta io avevo permesso a lei ciò che mi sarebbe tanto piaciuto in diversi momenti della mia vita fare con il mio Altro di turno: uno con me.

Un errore e un orrore.

Più volte avevo detto a me stessa e mi era stato detto che il legame con Diletta era molto intenso e da rivedere, ma “Qui si può sentire quanto dev’essere bruciante per l’analista la tentazione di rispondere anche solo un po’ alla domanda”¹⁹.

Di fronte alle necessità di questa bambina, al dato di fatto che lei cercasse sempre più rassicurazioni da me e al mio desiderio di non lasciarla cadere la situazione si è ingarbugliata ed era stato via via sempre più difficile non fare come San Martino con il mendicante: dandole – per così dire – un mantello con cui coprirsi, avevo contribuito ad alimentare “[...] un al di là del bisogno che non si metonimizza come

¹⁶ A. Di Ciaccia, *L’amore di Dio e del prossimo*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, cit., p. 171.

¹⁷ M. Bassols, *L’amore e la psicoanalisi*, in *La Psicoanalisi*, n. 24, cit., p. 54.

¹⁸ J. Lacan, *Televisione*, cit., p. 522.

¹⁹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere* [1958], in *Scritti*, cit., p. 637.

desiderio, ma che si condensa come godimento”²⁰.

Ero diventata l’unico riferimento stabile nella vita di questa bambina, al punto che si decise che avrei continuato a seguirla, proseguendo a lavorare in istituzione come volontaria.

“[...] l’analista deve pagare [...] di persona perché, quale e quanta ne abbia, di persona, egli la presta come supporto per quei singolari fenomeni che l’analisi ha scoperto nel transfert [...]”²¹.

A quel punto però era necessario chiedersi: in supporto di quali fenomeni io avevo prestato la mia persona fin dall’inizio?

Dopo tanto lavoro sul caso e su di me, vidi che nella mia persona Diletta aveva da subito individuato il supporto ai fenomeni della sua famelica ricerca di un rapporto duale e di un contatto corporeo e confusivo con l’Altro materno, io il supporto dei miei fenomeni controtransferali.

Ma sappiamo bene che

[...] quel che è certo è che i sentimenti dell’analista hanno un sol posto possibile in questo gioco, quello del morto; e che se lo si fa rivivere, il gioco prosegue senza che si sappia chi lo conduce.

Ecco perché l’analista è meno libero nella sua strategia che nella sua tattica.

[...] Andiamo oltre. L’analista è ancor meno libero in ciò che domina strategia e tattica: cioè la sua politica, in cui farebbe meglio a trovare un punto di riferimento nella sua mancanza-ad-essere che nel suo essere.

Diciamolo in altro modo: la sua azione sul paziente gli sfugge assieme all’idea che se ne fa, se non torna a partire da ciò per cui è possibile, se non assume il paradosso di quel che ha di lacerato, per rivedere fin dal principio la struttura grazie alla quale ogni azione interviene nella realtà²².

Mi fu chiaro che era necessario farsi barrare dall’Altro dell’istituzione per non essere “tutta per Diletta”, in una confusività distruttiva per entrambe. “Mentre per fare la carità è sufficiente un rapporto duale, per avere la carità è necessario un terzo. Questo terzo trasforma l’atto del soggetto: il soggetto non fa la carità, ma, al contrario, l’incarna”²³.

Fu infatti a partire da un mio atto – mostrarmi sottomessa a una regola dell’istituzione, che mi impediva di fare quello che Diletta esigeva da me – che divenne per lei possibile sperimentare una distanza regolata, fare posto alla delusione, al lutto di quella aspettativa di fare uno; fu possibile sviluppare la capacità di separarsi da un godimento eccessivo e paralizzante, a vantaggio di una solitudine capace di sviluppare la creatività.

Questo abbozzo di separazione, che per la prima volta poteva non coincidere, per lei, con un essere lasciata cadere dall’Altro, le permise di passare da una posizione melanconica a una pratica etica del ben-dire, prevalentemente attraverso il

²⁰ A. Di Ciaccia, *L’amore di Dio e del prossimo*, cit., p. 167.

²¹ J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, cit., p. 582.

²² *Ivi*, pp. 584-585.

²³ A. Di Ciaccia, *L’amore di Dio e del prossimo*, cit., p. 168.

gioco, in cui affidarsi alla catena inconscia, avvicinare, toccare quel punto doloroso e operare un rovesciamento per cui ciò che prima aveva fatto male poi si rivelò ciò che muoveva alla vita.

Nel gioco riaffiorò sì un reale ingombrante, ma di cui si poteva ora dire qualcosa. Apparvero così, nei giochi che faceva, nuove invenzioni, più vitali.

Di lì a qualche tempo, quando il mio periodo di volontariato si concluse, Diletta, forte di un legame capace di reggere nel simbolico, si dimostrò pronta al distacco. A me resta la consapevolezza che l'incontro e il lavoro con lei è stato determinante e appassionante.

Il caso di Diletta mi ha permesso di vedere, un po' alla volta ma sempre più chiaramente, che molte delle questioni emerse dal lavoro con lei, *in primis* quella del fare Uno con l'Altro, riguardavano anche me e che esisteva un unico luogo in cui poterle ben-dire: la seduta analitica.

Possiamo dire, in questo senso, che la psicoanalisi è una scommessa, la scommessa di ciascun soggetto per giungere a sapere quale sia questa causa che sfugge al linguaggio, quale sia la causa particolare del suo desiderio. Questa causa non è un oggetto che fa Uno con il soggetto, ma un oggetto che lo divide e che diventa indicibile. Di questo oggetto Lacan dirà che è un resto, un residuo [...] ²⁴.

L'incontro e il lavoro con lei è stato appassionante. Passione: questo termine che avevo lavorato e che mi aveva lavorato nel primo tempo del *Cartel* ritorna in tutta la sua valenza e versatilità, interessa gli ambiti più diversi della mia vita e l'Altro che di volta in volta mi incontra e coglie la mia trasformazione.

Accadde qualcosa di sorprendente: proprio nel periodo in cui accettai anche dal punto di vista psicoanalitico la scommessa di poter amare ciò che di me non è amabile da sapere mi ritrovai a essere amabile per l'Altro, che in me, nel mio modo di lavorare probabilmente vedeva il prodotto, lo scarto del mio lavoro analitico; lavoro, quest'ultimo, entusiasmante ma non privo di fatiche. Accadde che un medico di base – che apprezzava il modo di lavorare analiticamente orientato che avevo introdotto nel suo studio – passasse il mio nominativo a una pediatra: iniziarono ad arrivarci richieste di prendere in carico bambini, uno dietro l'altro, ognuno con la sua sofferenza, ognuno con il proprio modo di dirne qualcosa, ognuno con il suo stile di gioco.

Inizì un'avventura per me inimmaginabile, bellissima, in cui mi ritrovai a sorprendermi di saperci fare: con i bambini stessi, con i materiali da modellare o da utilizzare, con le invenzioni di gioco ma anche con le relazioni, spesso ingarbugliate e conflittuali, dei genitori e dei familiari che a vario titolo partecipano della vita e della sofferenza del minore.

Il lavoro con i bambini e con gli adulti ora mi appassiona sempre più, ma se al tempo accettai la prima richiesta fu solo perché, a controbattere l'istintivo "no!" che

²⁴ M. Bassols, *L'amore e la psicoanalisi*, cit., p. 54.

mi sarebbe venuto di primo acchito da dire, si presentò un timido ma al tempo stesso consapevole e responsabile sì, frutto indubbio del lavoro con Diletta e della messa in forma che era stato possibile farne, non senza crisi, nel *Cartel*.

Il processo della crisi di transfert di lavoro nel *cartel* segna il suo inizio, la sua durata e la sua fine e si scandisce nei tre momenti del tempo logico, ognuno con la propria mancanza, il cui comune denominatore è nel più uno che decompone l'insieme: il sapere non è già lì all'inizio ma deve essere il frutto di una elaborazione²⁵.

Concludo con Lacan: “Posso solo riprendere la questione come fanno tutti, ponendomela per quanto mi riguarda. E la risposta è semplice. È ciò che faccio, ricavare dalla mia pratica l'etica del Ben-dire su cui ho già messo l'accento. Traetene esempio, se credete che possa prosperare in altri discorsi”²⁶.

²⁵ C. Mangiarotti, *Alcune considerazioni sulla struttura e il funzionamento del cartel*, cit., p. 181.

²⁶ J. Lacan, *Televisione*, cit., p. 535.

Il momento di scollarsi

Carla Antonucci

Tic tac, tic tac...¹ Siamo giunti al termine. Ultimo incontro di *Cartel*, sono triste, mi fa paura quello che Lacan chiama, d'*écolage*², e che in italiano potremmo tradurre con il momento di scollarsi, il momento di separarsi. È da un po' che penso a come sarà questo momento, nell'incontro precedente il più-uno ci solletica rispetto al pensiero di cominciare a pensare a un testo di fine Cartello. Che testo scrivere? Si apre una voragine, diventa un tormentone. Ed eccoci agli ultimi minuti prima dei saluti, siamo ai titoli di coda, e il più-uno mi domanda: "Allora? Ha pensato a un testo?" Proprio in quell'istante, con la domanda, le mie mani cominciano a sfogliare il testo di Lacan, sul quale abbiamo lavorato e inciampato così tante volte, fino a condurmi in un punto in cui il mio sguardo si posa. Si tratta di una parte del testo che ho letto tante volte, senza sapere veramente il perché:

Qual è il proclama di Alessandro all'arrivo a Persepoli, come pure di Hitler all'arrivo a Parigi? Il preambolo importa poco: *Sono venuto a liberarvi da questo o da quello*. L'essenziale è: *Continuate a lavorare. Il lavoro non si fermi*. Che vuol dire: *Beninteso questa non è in alcun modo un'occasione per manifestare il minimo desiderio*.

La morale del potere, del servizio dei beni, è: *Per i desideri, ripassate un'altra volta. Che aspettino*³.

C'è la dittatura, il discorso del padrone e poi c'è il Cartello che è democratico, "[...] anti-autoritario. Il pro-cartello è anti-autoritario"⁴.

C'è il lavoro nella dittatura e il transfert di lavoro nel Cartello. Il Cartello è uno degli strumenti più importanti che Lacan ha scelto per la Scuola che ha fondato:

"Per lo svolgimento del lavoro adotteremo il principio di un'elaborazione sostenuta in un piccolo gruppo"⁵.

Il Cartello "[...] è il mezzo [...] per eseguire il lavoro"⁶.

Se nella dittatura si è obbligati a lavorare e a fare ciò che il padrone comanda, nel Cartello non c'è alcuna costrizione, ciascun partecipante decide quando farne

¹ Il testo è frutto di un lavoro di Cartello che si è svolto a Parigi dal febbraio 2016 al novembre 2018. Titolo del Cartello: *Sul Seminario VII*. Più-uno: F. Biagi-Chai. Partecipanti: C. Antonucci, I. Escossia, A. Mascetti, C. Parmentier, E. Sabatini.

² J. Lacan, *Le Séminaire. Dissolution* [1980]. *D'écolage*, lettre du 11 mars 1980, in *Ornicar?*, n. 20/21, Lyse, Paris 1980, p. 14. La traduzione in italiano è consultabile in http://www.wapol.org/it/las_escuelas/TemplateArticulo.asp

³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 365.

⁴ J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, in *Appunti*, n. 27, gennaio 1995, p. 30, consultabile anche in http://www.wapol.org/it/las_escuelas/TemplateArticulo.asp

⁵ J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino, 2013, p. 229.

⁶ J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, cit., p. 31.

parte e con chi farlo, nel lavoro di Cartello il desiderio di ciascuno è in gioco. Ma se nel lavoro che è al servizio dei beni non c'è nessuna occasione di manifestare il ben che minimo desiderio, nel lavoro di Cartello ciascuno produce un sapere particolare, “[...] ognuno [vi entra] con un tratto proprio, posto in valore come tale. È la condizione per avere un lavoro che produca sapere”⁷.

Nella dittatura è l'odio che mette al lavoro, nel Cartello è l'amore, un amore che si indirizza al sapere.

“Ma è una precipitazione di fine Cartello!” mi dice il più-uno. Si tratta per me di qualcosa che alla fine si annoda, là dove la ripetizione della lettura della frase del Seminario sembrava solo una ripetizione della stessa cosa, adesso ha prodotto un'addizione di sapere.

Il problema per me assillante di come concludere, il problema della separazione, lascia spazio a un'apertura. L'entusiasmo prende il posto della tristezza, non ho più paura, comprendo in un istante che il momento di concludere è diventato per me un momento di apertura alla Scuola, esattamente come lo dice Lacan, il momento d'*écouter*, il momento di scollarsi ha permesso la produzione di qualcosa di singolare. Mi rendo conto di essere stata in questo Cartello quello che Lacan chiama lavoratore deciso⁸ e che se non fosse esattamente così, il Cartello senza alcun dubbio mi ha messo sulla buona strada per diventarlo, per lo meno c'è il desiderio di volerlo essere.

C'è qualcosa che non vi ho detto, nel momento in cui ho cominciato questo Cartello, ero in uno stato confusionale completo, non riuscivo a capire che cosa volesse dire far parte della Scuola, non ci credevo nella Scuola, ero sulla via di cedere sul mio desiderio⁹, e di abbandonare tutto... Mi domandavo cosa potesse essere la Scuola. Ma avevo un desiderio profondo, volevo fare un Cartello, era così forte che mi ha portato a Parigi, da Roma a Parigi solo per prendere parte a un Cartello. La fine di questo Cartello, al di là del fatto di aver scoperto di essere stata una “lavoratrice decisa” o per lo meno desiderosa di esserlo, mi ha portato a fare un atto ben preciso, mi ha portato a fare domanda di diventare membro della Scuola.

Certo la cosa è peculiare. In effetti – come dice Colette Soler – “In fondo, Lacan aveva pensato che si dovesse entrare nella Scuola attraverso il cartello, non a titolo individuale ma a partire dai lavori dei cartelli”¹⁰.

Qualcosa di speciale è successo: il frutto del lavoro della mia analisi si è congiunto con il frutto di lavoro del Cartello, questa unione ha portato alla nascita di un frutto a sua volta... mi permetto di dire in modo ironico, che il transfert di lavoro ha fatto l'amore con il lavoro di transfert. Ah! Quanto amore mi direte voi!? La questione adesso è di sapere: come il lavoro della propria analisi va di pari passo

⁷ J.-A. Miller, *Cinque variazioni sul tema della “elaborazione provocata”*, in *Quaderni Milanesi di Psicoanalisi*, n. 3, aprile 1994, p. 99.

⁸ Cfr. J. Lacan, *Atto di fondazione*, cit., p. 233.

⁹ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 370.

¹⁰ C. Soler, *Le cartel analysant?*, in *Mensuel*, n. 57, Paris 2010, p. 49 [T.d.A.], consultabile anche in <https://www.champlacanien.net/public/docu/1/epCartelSolerAnalysant.pdf>

con il lavoro in un Cartello?

Il Cartello che abbiamo fatto è quello che si dice Cartello di studio o di lettura. Abbiamo deciso di leggere *L'etica della psicoanalisi*. In prima istanza il Cartello è nato per capirci qualcosa di più del testo, ma questo, al contempo, ha portato ciascun cartellizzante a riflettere, partendo dal testo appunto, sulla propria esperienza personale. La propria riflessione si allargava agli altri componenti del Cartello, un intreccio considerevole. In questo modo mi è sembrato di cogliere due versanti illuminanti. *In primis* succedeva come dice Miller, che “[...] chissà, quando due o tre persone parlano insieme, chi ha fatto emergere la cosa. C’è colui che l’ha detto, ma c’è anche colui che glielo ha fatto dire [...]. Finalmente si dividono il Premio Nobel...”¹¹. Si tratta dunque di una elaborazione collettiva, che a mio dire, proprio per questo, è più ricca di una elaborazione che si ferma alla sola riflessione personale ma soprattutto che sfugge al discorso del padrone. In effetti un analista in Cartello evita di installarsi in posizione di padrone nella sua produzione, rischio che si corre invece nella produzione solitaria.

Il secondo versante è che nel Cartello si pensa la psicoanalisi, e che nel discorso analitico si verifica l’inconscio.

“Da Freud in poi si tratta di sapere come l’inconscio potrebbe esistere come fatto. Una sola risposta: attraverso la produzione di analisti. [...] Freud è riuscito a fare esistere l’inconscio nei discorsi a partire dalle sue opere, non a partire dalle sue cure”¹². Si evidenzia come nel lavoro di Cartello ciascuno di noi, nelle proprie riflessioni e discussioni con l’altro è giunto a pensare la psicoanalisi. Come questo è mai potuto succedere? Presentando una testimonianza attraverso un lavoro e arrivando in questo modo a fare esistere l’inconscio cercando di elaborare il sapere a partire dalla propria esperienza. Il Cartello è fatto per pensare l’esperienza, quale che ne sia il tema.

“[...] Lacan non voleva essere solo a pensare la psicoanalisi, e voleva che i membri della sua Scuola pensassero anche loro, dandone testimonianza attraverso dei lavori”¹³.

In questo momento, a seguito di questo Cartello, molte questioni mi si sono svelate, altre si sono create. Sono passata da uno stato di inibizione totale a intraprendere un cammino. Adesso so che posso lavorare le mie questioni in analisi ma, al contempo, so che queste questioni, benché in un modo diverso e con un tipo di lavoro diverso, posso lavorarle a partire da un Cartello con altri cartellizzanti utilizzando la teoria analitica e facendo così esistere la Scuola. In fondo, a questo punto, posso dire che quando ho cominciato il Cartello ero già nella Scuola senza saperlo!

¹¹ J.-A. Miller, *Cinque variazioni sul tema della “elaborazione provocata”*, cit., p. 100.

¹² C. Soler, *Le cartel analysant?*, cit., p. 53 [T.d.A.].

¹³ *Ibidem* [T.d.A.].

Essere analista nell'istituzione: una Antigone tra i Creonte? Questioni etiche rispetto alla cura nell'istituzione psichiatrica

*Clémentine Parmentier**

Lavoro come psicologa clinica in un Centro Medico Psicologico per bambini e adolescenti nella regione parigina, centro che accoglie gratuitamente tutte le famiglie che fanno domanda di sostegno psicologico per i loro figli¹. Al termine del Cartello e della lettura del Seminario VII² di Jacques Lacan, le mie questioni di psicologa clinica in pedopsichiatria hanno trovato eco e risonanza.

Quale etica per quale domanda? Quale desiderio anima l'istituzione? Istituzione di desiderio o dei beni? Bene per i bambini? Bene per i genitori? Quale posto per l'analista che ci lavora? In seguito alla lettura di alcuni passi dei capitoli XXII e XXIII mi sono interrogata sui fondamenti etici della mia pratica e dell'istituzione di oggi. Come articolarlo al mio desiderio di analista in formazione? L'istituzione attuale e la psicoanalisi sono coniugabili tra di loro?

Istituzione del Bene e frontiera a partire dalla quale si situa l'analista

L'istituzione e la cura in pedopsichiatria si inscrivono nel sociale: all'incrocio delle domande, tanto individuali e soggettive quanto delle domande prese nelle problematiche di riconoscimento sociale, domanda di guarigione, di normalizzazione, di performance del bambino. Inoltre le istituzioni di cura psichiatrica si trovano prese nel cambiamento attuale, ossia prese dall'emergenza delle nuove patologie, che siano ereditarie o senza causalità soggettiva e che conducono il bambino al Centro Medico Psicologico per essere rieducato, riadattato alle esigenze del suo ambiente.

Le questioni etiche di Lacan che mi hanno interrogata nella lettura del Seminario VII, hanno in questo contesto tutta la loro portata: “[...] *Non può esserci soddisfazione per nessuno al di fuori della soddisfazione di tutti*”³ in merito al soggetto della felicità divenuto un fattore politico. Così che “[...] quel che l'analisi articola è che, in fondo, è più comodo subire l'interdetto che incorrere nella castrazione”⁴ il che nel contesto istituzionale può essere inteso come: sottomettersi alle leggi morali, sociali

* Esercita al CMP per bambini e adolescenti di Clichy è inoltre dipendente dell'ospedale psichiatrico Roger Prévot di Clichy, ascoltatrice libera della ECF.

¹ Il testo è frutto di un lavoro di Cartello che si è svolto a Parigi dal febbraio 2016 al novembre 2018. Titolo del Cartello: *Sul Seminario VII*. Più-uno: F. Biagi-Chai. Partecipanti: C. Antonucci, I. Escossia, A. Mascetti, C. Parmentier, E. Sabatini.

² J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008.

³ *Ivi*, p. 338.

⁴ *Ivi*, p. 355.

è più comodo che incorrere nella castrazione. Mi sembra che l'istituzione di oggi sia all'incrocio di queste due citazioni.

Nel centro di consultazione pubblica nel quale lavoro riceviamo domande concernenti la sofferenza dei bambini e delle loro famiglie. Questa sofferenza può andare dal bambino agitato a scuola, che ha dei problemi nella sfera del sonno, fino a situazioni più gravi di psicosi infantili e di autismo. Si tratta di un lavoro di équipe pluridisciplinare nel quale intervengono psichiatri, psicologi, infermieri, educatori, ortofonisti, psicomotricisti, assistenti sociali i quali non hanno tutti come punto di riferimento etico, quello della psicanalisi. All'origine di tutte queste pratiche si trova dunque già lì, centrale, la domanda. La stessa che anima Lacan a orientare il suo Seminario verso l'etica, ossia verso quello che ci annuncia essere, nel suo programma, un problema etico fondamentale: come preservare il senso inconscio della domanda?

[...] dobbiamo rispondere, nell'esperienza, a quella che vi ho insegnato ad articolare come una domanda, una domanda del malato a cui la nostra risposta dà la significazione esatta – risposta di cui va salvaguardata la disciplina più severa se non si vuole che si adulteri il senso, alla fin fine profondamente inconscio, di quella domanda⁵.

Il posto dell'analista nell'istituzione sembra trovare là una delle sue prime pietre miliari: l'analista è colui che mantiene, costi quel che costi (e Lacan sottolineerà, nel seguito del Seminario, il prezzo che l'analista paga di persona), la rotta dell'inconscio.

Nell'istituzione pubblica la domanda è multipla e complessa. C'è la domanda delle famiglie, spesso portata a consultare dietro domanda di un terzo, quale la scuola, o le istituzioni medico-sociali. Quella del bambino, che fa del suo sintomo un appello o un oggetto di godimento per i suoi genitori, e infine la domanda delle autorità pubbliche che aspettano delle risposte protocollate ed efficienti in termini di costi che iscrivono l'istituzione fra le esigenze sanitarie di prevenzione. La domanda prende inoltre la forma di un bene atteso, di beni richiesti. Per il paziente, viene predisposta la possibilità di fare dei reclami, di rispondere a questionari di soddisfazione che spostano il nostro cursore dalla salute verso la prestazione, una prescrizione di prestazione, di ben fare, di buona conformità. A livello dell'istituzione questa volta si ritrovano le questioni di un Creonte: “[...] egli vuole il bene. Il che, dopotutto, è il suo ruolo. Il capo è colui che conduce la comunità. È lì per il bene di tutti”⁶. Ma ecco che: “Il suo errore di giudizio [...] è di voler fare il bene di tutti. Non dirò il Sommo Bene [...] ma la legge senza limiti, la legge sovrana, la legge che deborda, passa il limite”⁷.

Nelle istituzioni sembra che la tendenza comune sia quella di tendere verso un desiderio di guarire per il benessere dei pazienti, cosa da cui Lacan ci mette in

⁵ *Ivi*, p. 3.

⁶ *Ivi*, p. 301.

⁷ *Ivi*, p. 302.

guardia, desiderio di riabilitare, di reinserire che spinge la salute a farsi norma. Il fatto che sia meglio subire l'interdetto che incorrere nella castrazione si intende, di conseguenza, come un sostenere l'interdetto (proferito attraverso le leggi morali) per il paziente piuttosto che consentirgli di incorrere nella castrazione; castrazione nella quale l'istituzione non incorre a titolo di bene sociale. Diviene più facile per gli addetti alle cure conformare il bambino ai beni morali della società, a discapito di mettere al lavoro le problematiche della castrazione, che il corpo istituzionale non è lui stesso in grado di assumere.

Per molti addetti alle cure, si constatano numerosi movimenti di identificazione ai pazienti che devono soddisfare e guarire senza l'ascolto delle problematiche inconscie che portano il soggetto alla consultazione. Sedotta dalla domanda del sociale e dello Stato, l'istituzione a volte fa riferimento all'autorità del regime dei beni piuttosto che a quello del desiderio.

Lacan, ai margini di quello che interroga rispetto al paradosso del godimento, pone la funzione del bene e la sua questione che "[...] è quanto più vicina possibile alla nostra azione"⁸. E afferma che "Dobbiamo sapere in ogni momento quale deve essere il nostro rapporto effettivo con il desiderio di far bene, con il desiderio di guarire. [...] che è di natura tale da fuorviarci, e in molti casi istantaneamente"⁹.

È allora che nell'istituzione, "bene" del sociale – come quello che voleva Creonte per i suoi soggetti –, il clinico, come Antigone, intravede in quel punto il suo limite, la frontiera a partire dalla quale deve situarsi poiché "L'effetto del bello risulta dal rapporto dell'eroe con il limite [...]"¹⁰.

Ma allora, da che cosa desiderate dunque guarire il soggetto? Non c'è dubbio che ciò è assolutamente inerente alla nostra esperienza, alla nostra strada, alla nostra ispirazione: guarirlo dalle illusioni che lo trattengono sulla via del suo desiderio. Ma fino a dove possiamo andare in questo senso? E dopotutto queste illusioni, quand'anche non comportassero di per sé niente di rispettabile, bisogna pure che il soggetto le voglia abbandonare. Il limite della resistenza è qui semplicemente individuale?¹¹

Quello che situa il clinico, lo psicoanalista nella sua pratica in istituzione, è che mira a guarire il soggetto dalle illusioni che lo trattengono sulla via del suo desiderio. Ma questo desiderio è impregnato di etica, non si può fare senza il consenso del soggetto e più ancora non può essere il desiderio di un altro, del sociale.

Chi desidera che cosa per chi? Quale posto per il desiderio? Quale posto per il Bene del soggetto? Molte sono le questioni che animano la nostra etica di analista: "Noi abbiamo la pretesa [...] di permettere al soggetto di porsi in una posizione tale che le cose, misteriosamente e quasi miracolosamente, gli vadano bene, che le

⁸ *Ivi*, p. 257.

⁹ *Ivi*, p. 258.

¹⁰ *Ivi*, p. 333.

¹¹ *Ivi*, p. 258.

prenda per il verso giusto”¹².

Per questo il clinico, l’analista ci dice Lacan “[...] deve pagare qualcosa per sostenere la sua funzione. Paga in parole – le sue interpretazioni. Paga con la sua persona, in quanto, attraverso il transfert, ne è letteralmente spossessato”¹³.

Per cui lo psicoanalista sostiene con il prezzo delle sue parole e del suo inconscio, la sua etica del desiderio, nei confronti dei pazienti, ma anche in seno all’istituzione, al fine di permettere al soggetto un equilibrio che la morale dei beni mette in pericolo. Il regime dei beni – che punta a “guarire”, a “conformare” alla norma – potrebbe comportare una fine simile a quella della tragedia di Sofocle. Se non c’è almeno qualcuno che mantiene la bussola del desiderio e l’etica del soggetto, che ne sarà della nostra salute psichiatrica? Come mantenere un posto che tenga conto dell’inconscio in un contesto sociale che tende a negarlo?

Per concludere, io penso che preservare la propria etica in una istituzione di salute pubblica, comporti di essere un Antigone tra i Creonte. Al limite del bene, sulla frontiera del desiderio.

Questa è una posizione che si può mantenere? E per quanto tempo ancora, i nostri Cartelli continueranno a sostenerci sulla via del nostro desiderio di etica?

Traduzione di Carla Antonucci

¹² *Ivi*, p. 339.

¹³ *Ivi*, p. 337.

La promessa di felicità nella politica: quale bene in gioco?

*Isadora Escossia**

Ciò che essa [la massa] richiede ai propri eroi è la forza o addirittura la brutalità. Vuol essere dominata e oppressa, vuole temere il proprio padrone. Fondamentalmente conservatrice, ha una profonda ripugnanza per tutte le novità e tutti i progressi, e un rispetto illimitato per la tradizione¹.

Questo testo di fine Cartello è una scrittura provocata da più risultati giunti in seguito a numerose crisi di lavoro vissute e provate nel corso di questi quasi tre anni di studio del Seminario VII di Lacan sull'Etica della psicoanalisi². Nell'Atto di fondazione della Scuola freudiana di Parigi Lacan presenta i fondamenti del Cartello come luogo in cui l'esecuzione di un lavoro di Scuola si farebbe attraverso "[...] il principio di un'elaborazione sostenuta in un piccolo gruppo"³. In un gruppo simile il sostegno di cui si tratta è quello in questione nel momento in cui si propone di leggere e rileggere, di discutere, di strapparsi a un certo rapporto vizioso con la comprensione, al fine di potersi incontrare. Ci si sceglie e si sceglie la propria angolatura di lavoro mettendo insieme di pari passo, nella stessa direzione, desideri singolari i quali ci animano e che ci permettono di avanzare senza compromessi con l'idea del progresso.

Il Seminario VII occupa un posto particolare nell'insegnamento di Lacan. Opera una svolta riguardo alla distinzione tra il senso del desiderio e la dimensione riduttrice di bisogno, inoltre mette in luce l'opposizione tra realtà e reale a partire dal posto che gli viene accordato, ossia al di là della Cosa piazzando il reale come una istanza articolata all'immaginario e al simbolico. La questione del bene appare così strettamente articolata alla legge morale in quanto esercita una funzione di velo mitico appoggiandosi sul principio religioso dell'amore per il prossimo:

Ma è ancora più in là che l'etica comincia.

Essa comincia nel momento in cui il soggetto pone la questione di quel bene che aveva cercato inconsciamente nelle strutture sociali – e in cui, al tempo stesso, è portato a scoprire il legame profondo

* Isadora Escossia è psicoanalista, lavora a Parigi in un centro di salute per adolescenti, *L'Entre-temps*, è auditrice libera dell'ECF.

¹ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 269.

² Il testo è frutto di un lavoro di Cartello che si è svolto a Parigi dal febbraio 2016 al novembre 2018. Titolo del Cartello: *Sul Seminario VII*. Più-uno: F. Biagi-Chai. Partecipanti: C. Antonucci, I. Escossia, A. Mascetti, C. Parmentier, E. Sabatini.

³ J. Lacan, *Atto di fondazione* [1964] in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 229.

con cui ciò che gli si presenta come legge è strettamente connesso alla struttura stessa del desiderio⁴.

Lacan propone l'idea secondo la quale la ricerca del bene opererebbe come un "alibi del soggetto"⁵ in nome della soddisfazione, del bello, e di una domanda di felicità a scapito del cammino verso l'elucidazione del desiderio. Questa dimensione del bene, Lacan la definisce come una "muraglia possente"⁶ che si erge sulla via stessa del desiderio, rispetto alla quale, un disconoscimento radicale si rende necessario nell'esperienza analitica. Per tanto, fare le cose nel nome del bene suppone sempre che si possa o meno domandarsi per il bene di chi questa cosa si faccia. Ciò necessita al contempo di investigare nel nome di quale domanda il bene sorge come risposta intrinseca. Sarebbe questa la domanda di felicità che ci viene rivolta costantemente in analisi e che, come già indica Lacan nel 1959-1960, è divenuta un fattore della politica?

Questa felicità alla quale la società aspira implicherà "[...] sempre un posto aperto a un miracolo, a una promessa, a un miraggio di genio originale [...]"⁷. Di fronte a questo, la posizione analitica indicata da Lacan sarebbe quella di rifiutare d'incarnare le garanzie di tale "fantasticeria borghese"⁸ al fine d'affrontare la condizione umana a partire da una posizione più rigorosa e ferma.

Che ne è allora oggi di questa appropriazione di felicità da parte della politica, e quali sono i sacrifici operati da una politica puritana che agisce sotto l'alibi del servizio dei beni e del discorso religioso?

L'incalzare del discorso dell'odio in Brasile

La perdita di potere e di mediazione di alcune istanze che erano a difesa della democrazia in Brasile ha portato ad alimentare i conflitti sociali, i quali a loro volta hanno aperto le porte all'instaurarsi di un clima aggressivo nonché squilibrato dalle azioni d'oppressione che si accentuano in tutto il Paese. Questa situazione è stata supportata da un discorso che è cresciuto in potenza molto prima dell'arrivo del nuovo presidente Jair Messias Bolsonaro, in carica da gennaio 2019. La destituzione dell'ex presidente Dilma Rousseff dalla sua posizione e la successione alla presidenza del vicepresidente Michel Temer sono stati degli avvenimenti che hanno provocato una vera rottura nella continuità istituzionale in vigore nel Paese. Il risultato di una tale operazione è stata la separazione radicale tra due discorsi maggiori: quello delle persone contrariate dalla destituzione della presidente, che difendono l'idea secondo la quale questa sarebbe stata vittima di un colpo di stato; e quello delle persone

⁴ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008, p. 89.

⁵ *Ivi*, p. 260.

⁶ *Ivi*, p. 270.

⁷ *Ivi*, p. 351.

⁸ *Ibidem*.

indignate a causa degli scandali di corruzione messi in luce dall'inchiesta della polizia federale brasiliana.

L'affetto, essendo conseguente al montare dell'indignazione e al contesto che testimonia di un declino delle istanze responsabili per la difesa della democrazia, è stato quello dell'odio. Il desiderio per la trasformazione, unito a quello di rottura, ha favorito la capitalizzazione di questo sentimento d'odio per certi discorsi politici. La difficoltà a sopportare l'incertezza è stata determinante nell'operazione che ha permesso di eleggere un padrone, dall'aspetto tragi-comico, capace di trasformare l'aggressività di ciascuno verso la politica in violenza di massa verso tutto ciò che non è dell'ordine del simile. Il leader politico-religioso propone una operazione di pulizia, che Gil Caroz nel suo articolo *La nostra verità brasiliana*⁹ mette in evidenza, riprendendo l'idea di Lacan del “[...] delirio dell'anima bella misantropa, che rigetta sul mondo il disordine che costituisce il suo essere”¹⁰.

Bolsonaro è così sorto nel discorso di una parte della popolazione brasiliana come quello che sarebbe capace di sterminare il Grande Male della corruzione, di ristabilire una morale interdittiva e di incarnare l'immagine del padre la cui sola funzione è quella di essere un mito.

Non è un caso che sia chiamato dai suoi supporter “Bolsomito”. Il Brasile ha visto sorgere nel momento delle elezioni un vero inquinamento di parole e una strumentalizzazione della critica attraverso la disposizione di alcuni artifici tecnologici che hanno permesso, a degli algoritmi, di reperire una serie di commenti lasciati su internet che menzionavano il nome Bolsonaro e i suoi derivati. Su Facebook e Twitter, quando il nome di Bolsonaro viene menzionato è associato a un aggettivo negativo; i cosiddetti “bot” (risposte automaticamente generate dai computer) rispondono in maniera offensiva e virulenta. Questo ha portato al famoso slogan: “*Ele não*” (non lui), rispetto al quale tutti sapevano chi fosse il “Lui” a cui si faceva riferimento. Tra “Lui sì” e “Lui no”, tutti sapevano a chi questo lui facesse riferimento.

Questa strumentalizzazione della parola da parte del discorso dell'odio ha operato un vera devastazione negli spazi di discussione. L'incremento di argomenti oppressivi e di rapporti di forza, autorizzati dai discorsi in vigore, sono penetrati non solo all'interno dei sistemi sociali, ma anche nelle case delle famiglie, tra amici, nelle relazioni amorose. Questa proliferazione di piccoli combattimenti costanti e faticosi, a causa dell'assenza stessa di argomenti capaci di permettere che si stabilisca un dialogo, ha portato diverse istanze mediatrici e di individualità a ritirarsi dalla scena, lasciando ancora più spazio al discorso oppressore. Questa impossibilità di dialogo è stata chiara nel momento in cui Bolsonaro ha rifiutato di prendere parte ai dibattiti che hanno avuto luogo prima delle elezioni.

⁹ G. Caroz, *Notre vérité brésilienne*, consultabile in <https://zadiginbelgium.wordpress.com/2018/10/28/notre-verite-bresilienne-par-gil-caroz/>

¹⁰ J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi* [1948], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 108.

Un uomo per bene

Bolsonaro in quanto padre dalle caratteristiche redentrici appariva come colui che parla in maniera semplice e diretta, che non ha l'aria d'averne né pietà, né vergogna in merito a ciò che annuncia pubblicamente. Incarna colui che dice quello che vuole, come lo vuole. Tra la paura e l'odio non c'è senso di colpa per lui, ma il proposito di correggere e di rimettere ordine per i "cittadini per bene" ("*cidadãos de bem*"). Si tratta dell'uso di una politica di promessa della felicità fatta esclusivamente a coloro che condividono la sua stessa idea di bene, che difendono e che professano la sua stessa fede. A tutti gli altri: convertitevi o andate via, scomunicati dalla nostra parrocchia. È ciò che del resto ha dovuto fare Jean Wyllys, deputato brasiliano difensore dei diritti LGBT, nominato in occasione delle ultime elezioni e che ha deciso di lasciare il Brasile in seguito a una valanga di minacce di morte di cui è stato oggetto dal momento in cui Bolsonaro ha avuto il potere.

Armato del discorso religioso, ha scommesso molto sulle questioni di dominio della sessualità e ha scelto come Ministro dei Diritti dell'Uomo, della Famiglia e delle Donne un pastore evangelico, Damares Alves, che ha annunciato in un video una nuova era per il Brasile in cui i ragazzi si vestiranno in blu e le ragazze in rosa; dichiara di aver anche incontrato Gesù in persona e che l'avrebbe, in questa occasione, salvato da un passaggio all'atto autoaggressivo. Con un governo composto da camerati militari da un lato e da colleghi pastori evangelici dall'altro, Bolsonaro ha saputo coniugare in modo imbarazzante ma sufficientemente solido, la forza e l'onnipotenza. Si tratta di mettere da parte tutto ciò che è desiderio, sessualità, libertà, al prezzo della strumentalizzazione della parola attraverso una promessa che si incarica di soddisfare delle credenze tramite feedback.

Quale futuro per la parola?

Questo uso del potere non è senza rapporto con una dinamica d'attacco di cui la parola è la prima vittima. Lacan indica alla fine del suo Seminario sull'etica che il problema tra il potere e il desiderio è sempre stato lo stesso. La proclamazione di coloro che sono al potere è sempre stata dell'ordine di un imperativo che domanda che il lavoro continui, a discapito dei desideri che, loro, possono attendere: "[...] *Beninteso questa non è in alcun modo un'occasione per manifestare il minimo desiderio*"¹¹. Tale è la morale del potere. Il fatto che il potere in questione in Brasile si serva sia del discorso politico che del discorso religioso non fa che aggravare la censura su tutte le espressioni di desiderio.

Tutto questo non è stato senza effetti nella clinica. La parola degli analisti è giunta a testimoniare di una paura imminente, di uno sconforto che viene dal fatto

¹¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 365.

che si sono ritrovati di fronte a una specie di orrore del prossimo laddove sembrava regnare la fraternità e la benevolenza. Sembrerebbe che sia precisamente in questo punto che tutti avessero già perso prima che lo stesso presidente prendesse il potere. Là dove di questo si parla ancora, si attacca, si resiste, tutto ciò opprime e riduce la discussione a una serie di dita puntate verso coloro che sono stati per o contro senza che ciò prenda in conto le persone in quanto soggetti.

Ora, Lacan tratta la morale tradizionale kantiana attraverso l'instaurazione di ciò che si deve fare nella misura del possibile, evidenziando che la topologia del nostro desiderio non può essere riconosciuta se non nel campo dell'impossibile. Questo è il carattere rivoluzionario del desiderio là dove oltrepassa le barriere proposte dalle risposte semplicistiche portate dal discorso del dovere incondizionato. Si tratta non solo del lutto di una massa o di minoranze contro o a favore di una persona politica che è stata eletta dalla maggioranza della popolazione, ma anche di una battaglia che è stata peraltro sempre quella della psicoanalisi: il lutto contro la riduzione del soggetto. Ciò implica che la via della censura sia rigettata nella misura dell'impossibile nel momento in cui si tratta di costruire un discorso di fronte alla violenza della parola e di questo Altro politico.

Potrebbe sembrare conveniente cominciare dal riconquistare piccoli spazi, quali le discussioni tra amici, le riunioni di famiglia, le chiacchiere tra colleghi nella pausa pranzo, i sistemi sociali o gli studi degli psicoanalisti e i gruppi di lavoro come il Cartello quale modello inaugurato da Lacan. Jacques-Alain Miller parla del più-uno del Cartello come di un “[...] *leader* funzionale di un gruppo minimale, [che] non satura la domanda di carisma”¹². Si tratta di un leader operante attraverso una certa modestia, assottigliato e ridotto a una funzione che si può cambiare e ricambiare. La costituzione del Cartello è anche anti-autoritaria¹³, fondata nel momento di una contro-tendenza oppositiva ai corsi magistrali universitari.

L'organizzazione circolare del Cartello è l'emblema di ciò che potrebbe permettere di rimettere in moto la parola. Nel momento in cui si tratta di restituire una parola là dove non ci sono che didatta pronti a fare i loro corsi basati sulla credenza incrollabile nella verità dei loro padroni, i piccoli gruppi come il Cartello, sembrano sorgere come un modo, se non “il” modo, tramite il quale questo lavoro si possa fare. In questa epoca in cui i discorsi dell'odio non fanno che moltiplicarsi dappertutto nel mondo, il lavoro in Cartello si eleva come questa forza contraria che permette al lavoro di accondiscendere al desiderio.

Traduzione di Carla Antonucci

¹² J.-A. Miller, *Il cartello nel mondo*, in *Appunti*, n. 27, gennaio 1995, p. 29. Consultabile anche in http://www.wapol.org/it/las_escuelas/TemplateArticulo.asp

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 30.

Silence

Agnese Mascetti

[...] io sono ossessionato dallo spirituale. Sono ossessionato dalla domanda su ciò che siamo. E questo significa *guardarci* da vicino, guardare il bene e il male di noi. Possiamo nutrire il bene in modo che, ad un certo punto futuro nell'evoluzione del genere umano, la violenza, forse, cesserà di esistere? Comunque sia, per il momento, la violenza è qui. È qualcosa che facciamo. Mostrarlo è importante. Così non si fa l'errore di pensare che la violenza sia qualcosa che fanno altri, che fanno "le persone violente". "Ovviamente io non potrei mai farlo". E no: invece, in realtà, *potresti*. Non possiamo *negarlo*¹.

Nel 2017 è uscito nelle sale cinematografiche il film di Martin Scorsese *Silence*². Trent'anni di studio e riflessione prima di riuscire a realizzare l'opera, confessa il regista³.

Il titolo, la trama e il suo sviluppo sono tratti dal romanzo *Silence* dello scrittore giapponese Shūsaku Endō⁴.

Silenzio. È proprio questo significante che si apre in una metonimia di significati, nei tagli di prospettiva e nel susseguirsi delle scene. Silenzio di fronte alla violenza subita o provocata, ripetuta, reiterata dalla tematica religiosa, nel confronto-scontro dei diversi modi culturali di viverla e interpretarla.

Silenzio come assenza di Dio? Come segno della sua inesistenza o inconsistenza? Credenza espressa verso oggetti feticci? O ancora, segno della presenza di una fede viva e proprio perché tale, avvolta nel silenzio?

Scorsese pone il dramma delle persecuzioni a causa della fede, s'interroga sulla sua complessità, va al cuore della questione, incontra "l'impossibile" di una risposta univoca. Nessuno ha torto, nessuno ha ragione, ogni personaggio risponde per sé,

Il testo è frutto di un lavoro di Cartello che si è svolto a Parigi dal febbraio 2016 al novembre 2018. Titolo del Cartello: *Sul Seminario VII*. Più-uno: F. Biagi-Chai. Partecipanti: C. Antonucci, I. Escossia, A. Mascetti, C. Parmentier, E. Sabatini.

¹ A. Spadaro, "*Silence*". *Intervista a Martin Scorsese*, in *La civiltà cattolica*, n. 3996, Roma 2016, p. 582. Consultabile anche in <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/silence-intervista-a-martin-scorsese/>

² M. Scorsese, *Silence* [Stati Uniti d'America, Taiwan, Messico 2016] con A. Garfield, A. Driver, L. Neeson.

³ YouTube: *Martin Scorsese racconta Silence*. Consultabile in <https://www.youtube.com/watch?v=oMA3d76qVis>

⁴ Shūsaku Endō, *Silenzio*, Corbaccio, Milano 2013.

assumendone le conseguenze nel “destino” della propria posizione soggettiva.

Il film è ambientato in Giappone nel XVII secolo, in un tempo di persecuzione per i cristiani.

Due giovani gesuiti spagnoli, Sebastião Rodrigues e Francisco Garupe, vi giungono alla ricerca di padre Cristóvão Ferreira, da anni missionario in quella terra. È giunta voce in Europa che egli abbia abiurato la fede cattolica. I due giovani, nel desiderio di proclamare il Vangelo e difendere l’immagine ideale del loro maestro, ottengono di essere inviati sulle sue tracce.

Dopo l’incontro con alcune comunità cristiane, traditi proprio da Kichijiro, l’uomo che li aveva portati e guidati in Giappone, finiscono entrambi nelle mani dell’anziano e temuto Inquisitore Inoue.

Torture e violenze si susseguono nel tentativo di farli abiurare insieme ai contadini giapponesi scoperti cristiani. Calpestare e profanare immagini sacre, si rivelano ben presto gesti troppo superficiali rispetto al progressivo tratteggiarsi di un confine interiore che apre spesso verso il baratro della morte. È la sorte che toccherà anche a Francisco.

Sebastião continuerà invece il suo cammino e incontrerà padre Ferreira. Al suo fianco compirà il gesto dell’abiura per salvare concretamente la vita a cinque cristiani giapponesi, già sottoposti alla sofferenza atroce della morte lenta, della tortura nel pozzo. Nella progressiva spoliazione, le parole e i riti religiosi lasciano così definitivamente il posto a gesti silenziosi di un amore incarnato, che si rinnova per anni.

Dopo l’abiura la fede è spenta. Così appare.

A differenza di Francisco, Sebastião, salvando la vita fisica, sembra essere riuscito ad attuare una sublimazione: un cambiamento senza rimozione, di meta e non di oggetto.

A partire dalla considerazione che “[...] l’ultima parola del pensiero di Freud, specialmente sulla pulsione di morte, si presenta nel campo del pensiero analitico come una sublimazione”⁵, Lacan tratterà a lungo nel Seminario VII il tema della sublimazione arrivando a dire:

Nella definizione della sublimazione come soddisfazione senza rimozione c’è [...] il riconoscimento del fatto che il desiderio non è nient’altro che la metonimia del discorso della domanda. [...] quel rapporto propriamente metonimico di un significante con l’altro che chiamiamo desiderio non è un nuovo oggetto, né l’oggetto di prima, è il cambiamento di oggetto in se stesso⁶.

[...] il desiderio si forma come ciò che sostiene tale metonimia, ossia come ciò che la domanda vuol dire al di là di quello che essa formula⁷.

⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi* [1959-60], Einaudi, Torino 2008, p. 240.

⁶ *Ivi*, p. 340.

⁷ *Ivi*, p. 341.

È l'ultima scena, quella più preziosa del film, la sua chiave di volta? È da notare che è frutto dell'interpretazione di Scorsese, totalmente assente in Endō.

Sebastião, divenuto anziano è morto e il suo corpo è dato alle fiamme nella cremazione. In quell'attimo di luce vivida e fulgente la cinepresa si focalizza sulle sue mani pietrificate dalla morte, chiuse a conca nel gesto di custodire un vuoto. Un vuoto in cui, altre mani, hanno silenziosamente fatto scivolare un piccolo crocifisso che ritrova così tutto il suo valore di *agalma*.

La religione consiste in tutte le modalità di evitare il vuoto. [...] Tuttavia, benché tutta la fase cerimoniale di quel che costituisce il corpo dei comportamenti religiosi rientri in effetti in questo quadro, non possiamo essere pienamente soddisfatti di questa formula, e una parola come "rispettare" il vuoto va forse oltre. A ogni modo, il vuoto resta al centro, ed è proprio per questo che si tratta di sublimazione⁸.

È proprio nel vedere questa scena, che qualcosa sembra far segno allo spettatore.

Riaffiora alla mente una sequenza del film situata molti anni prima, che narra della relazione tra Sebastião e Mokichi, un giovane contadino che nel donargli proprio quell'oggetto *agalma* gli chiese: "Il mio amore è forte, lo saprà essere anche la mia fede?".

Per sfuggire alle mani dei persecutori, i due gesuiti sono stati costretti a nascondersi e assistono da lontano alla scena in cui tre contadini, (solo due nel romanzo di Endō), vittime prescelte per salvare l'intero villaggio sono legati a tre croci e abbandonati alla potenza delle maree, fino alla morte.

La scena voluta da Scorsese riporta simbolicamente al Calvario e nuovamente alla crocefissione di Gesù.

Nel silenzio totale di tutti, di fronte al mugghiare sempre più angosciante delle onde, si ode a sorpresa una voce, un canto: è Mokichi che eleva la sua preghiera. A differenza di Endō, Scorsese sigilla la scena ponendo sulle sue labbra il canto in gregoriano del *Tantum Ergo Sacramentum*⁹, il canto per eccellenza delle comunità cristiane di adorazione della presenza del Cristo nell'Eucaristia.

Mokichi incarna in quel momento la pura essenzialità di una voce che fa appello alla sua Presenza, di fronte al "reale" della morte.

È così che il possibile accostamento delle scene delle morti di Mokichi e Sebastião, trova in *après-coup* un'immediata messa in tensione. Le scene si isolano come apici di un discorso che interroga la fede, l'amore e l'immutabile, impenetrabile silenzio di Dio. Da un lato una voce che canta la fede di fronte alla morte, invocando la Presenza nell'assenza, dall'altra una pura voce afona che canta l'Amore, nel silenzio nel dubbio e nell'incertezza di una scelta da ricompieri fino alla morte, nel reale di ogni giorno.

Per entrambi: credenza? Atto di fede? Tra l'uno e l'altro, quale scarto? Quale

⁸ *Ivi*, p. 154.

⁹ Ultime due strofe del *Pange Lingua*, composto da san Tommaso d'Aquino nell'anno 1264. È un inno famoso cantato ancora oggi nel rito cattolico dopo l'adorazione e la benedizione eucaristica.

relazione? Quale rapporto tra fede e amore?

Potente e disarmante abbandono fiducioso di Mokichi, mentre riecheggia forte in me la voce del più-uno, in un nostro incontro di *Cartel*: “*Oui, mais jusqu’où?* Sì, ma fino a dove si può andare? E a che prezzo? A quale logica risponde tutto questo?”.

Stiamo leggendo e commentando insieme il capitolo XX del Seminario VII, di Lacan, *L’etica della psicoanalisi*.

Questo famoso campo in cui si tratta di non sconfinare, qual è? [...]

Che cos’è quest’amore? È quello che, dopo le oscillazioni dell’avventura cristiana, abbiamo chiamato l’amore sublime? [...] È il desiderio? [...]

In altri termini, questo campo ci è accessibile ormai solo dall’esterno, dal punto di vista della scienza, dell’oggettivazione, ma non fa parte, per noi cristiani, formati dal cristianesimo, del testo entro cui si pone effettivamente la questione. Noi cristiani abbiamo fatto piazza pulita del campo degli dèi, ed è appunto quel che abbiamo messo al suo posto che è in questione qui, alla luce della psicoanalisi. In questo campo che cosa resta come limite? [...]

Il limite di cui si tratta, che è essenziale situare affinché se ne produca di riflesso un certo fenomeno che in prima approssimazione ho chiamato il fenomeno del bello, è quello che ho incominciato con il definire come il limite della seconda morte¹⁰.

E poco più oltre Lacan continua:

Non cogliete l’analogia con il fantasma sadico in cui l’oggetto è lì soltanto come potere di una sofferenza, che a sua volta non è altro che il significante di un limite? [...]

È appunto qui il limite che il cristianesimo ha eretto al posto di tutti gli altri dèi, sotto forma di quell’immagine esemplare che attira a sé segretamente tutti i fili del nostro desiderio: l’immagine della crocifissione¹¹.

Lo stesso Scorsese s’interroga sull’immagine cruenta del Crocefisso, e pur mantenendosi in una posizione da credente, sembra rimettere la questione al suo giusto posto.

Dio non è un carnefice. Vuole che abbiamo pietà di noi stessi. Perché, anche mentre noi sentiamo che Dio sta punendoci e torturandoci, se riusciamo a dare a noi stessi il tempo e lo spazio di rifletterci sopra, ci rendiamo conto che siamo noi i soli carnefici, ed è verso di noi che dobbiamo essere pietosi¹².

Ci ricorda Lacan che se Freud ha assunto una posizione precisa nei confronti dell’esperienza religiosa, che per lui era lettera morta, nondimeno rispetto alla funzione del Padre egli ne “*fa il peso esatto*”¹³. La sua invenzione del mito di *Totem e tabù*¹⁴, “[...] l’unico mito di cui l’epoca moderna sia stata capace”¹⁵, ci rivela che

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., pp. 302-303.

¹¹ *Ivi*, p. 305.

¹² A. Spadaro, *Intervista a Martin Scorsese*, cit., p. 571.

¹³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., p. 202.

¹⁴ S. Freud, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* [1912-1913], in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975.

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., p. 208.

dopo l'uccisione del padre dell'orda, il godimento non solo resta interdetto, ma l'interdizione ne esce rafforzata.

[...] se Dio è morto per noi, è perché lo è da sempre, ed è proprio questo che Freud ci dice. Dio è stato il padre solo nella mitologia del figlio, quella cioè del comandamento che ordina di amarlo, lui, il padre, e poi nel dramma della passione che ci mostra che c'è una risurrezione dopo la morte. Ossia che l'uomo che ha incarnato la morte di Dio è sempre presente. È sempre lì con il comandamento che ordina di amare Dio. Davanti a questo Freud si ferma, e si ferma nello stesso tempo [...] davanti all'amore per il prossimo [...]»¹⁶.

Se qualcosa, al culmine del comandamento etico, finisce per articolarsi, in un modo così strano, così scandaloso per il sentimento di alcuni, nella forma dell'*Amerai il prossimo tuo come te stesso*, è perché è proprio della legge del rapporto del soggetto umano con se stesso che egli faccia di se stesso il suo prossimo nel suo rapporto con il proprio desiderio.

La mia tesi è che la legge morale si articola avendo di mira il reale come tale, il reale in quanto può essere la garanzia della Cosa¹⁷.

Torno così a interrogare la scena dell'abiura.

Sebastião sembra aver compiuto “[...] una scelta forzata, come sono le vere scelte”¹⁸.

Uno spostamento doloroso e obbligato dall'immagine narcisistica della sua figura trionfante di missionario, al reale volto dell'altro nella sua disarmante povertà, fisica, culturale e religiosa. Un passaggio sostenuto dal comandamento “[...] ama il prossimo tuo come te stesso”¹⁹ e da quello della fraternità “[...] come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri”²⁰, che nella relazione con Kichijiro, con i suoi continui tradimenti e pentimenti, fa ritrovare l'eco altrettanto puntuale e doloroso, della tortura nel pozzo.

Un percorso quello di Sebastião, che ricalca il cammino delle prime comunità cristiane, nella loro elaborazione dal Gesù crocefisso alla fede nel Cristo risorto? Quel tempo di fondazione della Chiesa, dove il Cristo viene riconosciuto come “[...] la pietra che scartata dai costruttori, è diventata testata d'angolo”²¹, e dunque viene istituito nel posto dell'Uno? “[...] quest'Uno “non come gli altri”, questa eccezione alla legge e alla castrazione, è un'eccezione mitica, ricopre un vuoto, è il nome di un'inesistenza [...] l'autorità si costituisce nel sembante [...] viene al posto dell'Altro che manca”²².

Ciò che sostiene Sebastião al momento dell'apostasia è l'immagine di un Cristo

¹⁶ *Ivi*, p. 209.

¹⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁸ J. A Miller, *Teoria di Torino sul soggetto della Scuola*, in *Appunti*, n. 78, novembre 2000, p. 7. Consultabile anche in <https://www.slp-cf.it/teoria-torino-sul-soggetto-della-scuola/>

¹⁹ *Vangelo di Matteo* 19, 19. Si fa riferimento all'edizione *La Bibbia di Gerusalemme*, CEI, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1996.

²⁰ *Vangelo di Giovanni* 13, 34.

²¹ *Atti degli apostoli* 4, 11.

²² A. Zenoni, *La psicosi e l'al di là del padre*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 99.

che lo accompagna dalla giovinezza. Da questa immagine si sente dire: “Calpestami, calpestami”, per salvare la vita di altri. E Ferreira a sua volta lo incalza: “Cristo in questo momento lo farebbe”.

Puntuale e implacabile arriva anche il giudizio dell’inquisitore: “Il prezzo della vostra gloria è la loro sofferenza”. Sebastião sceglie di pagare il prezzo del suo godimento, la sua libbra di carne proprio nell’accettare di essere disprezzato e radiato come traditore dall’Ordine dei Gesuiti e dalla Chiesa.

La sua risposta soggettiva assunta nel deserto della sua totale solitudine e responsabilità, mi chiedo se è possibile nominarla come una soluzione mistica. Un “annodamento singolare”, che nel rispecchiamento del gioco immaginario, stringe, nel simbolico della parola del Cristo, il reale della pulsione.

È proprio su questo punto di scelta che torna “ancora e poi ancora” l’Inquisitore.

Inoue, che viene descritto come ex-credente, è forse imprigionato dentro la stessa immagine del cristianesimo che ha incontrato attraverso i Missionari? Da dove nascono il suo dubbio e la sua necessità di sottomettere nel tempo Sebastião all’interrogazione della sua fede in Dio sottoponendolo a nuove abiure? Come Antigone, incarna il desiderio puro²³, in una perversione che si annoda alla domanda all’altro, di abiurare all’immagine di un Dio sadico, a cui lui stesso dà corpo nel reale? Ci dice Lacan: “Il Dio eterno preso alla lettera, non già del suo godimento, sempre velato e insondabile, ma del suo desiderio [...] sta qui il principio in cui, pietrificando la propria angoscia, il perverso si installa [...]”²⁴.

In questo modo, pur senza saperlo, Sebastião offre al suo stesso nemico una soluzione di ancoraggio e dunque “di salvezza”?

Ritorna qui, potente, l’interrogativo su sadismo e masochismo, che sono al centro delle riflessioni di queste note.

²³ Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi*, cit., p. 329.

²⁴ J. Lacan, *Dei Nomi-del-Padre. Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, p. 45.

Il bambino, l'adolescente e l'inconscio

Lo snodo dell'iniziazione sessuale della ragazza oggi Note su *Naissance des pieuvres* di Céline Sciamma

Domenico Cosenza

Adolescenza e iniziazione oggi

In questo intervento vorrei provare a fare il punto di un tema cruciale nella clinica contemporanea: l'iniziazione sessuale nell'adolescenza¹. Un tema di ricerca su cui la psicoanalisi si è interrogata fin dall'origine, e per cui si è rivelato e si rivela essenziale passare attraverso le opere dell'arte e della letteratura per poterne cogliere il tratto di struttura che lo caratterizza. Freud stesso sottolineava del resto chiaramente il fatto che l'arte e la letteratura permettono, nelle loro opere, un accesso privilegiato all'inconscio e alle sue leggi, e che l'artista anticipa, con le sue intuizioni incarnate nei prodotti della creazione, ciò che lo psicoanalista coglie solo dopo attraverso i dati che può trarre dagli effetti della sua pratica clinica. Per questo è così importante per la psicoanalisi il rapporto con l'opera d'arte: in essa si condensa, attraverso lo stile singolare dell'artista, il lavoro dell'inconscio che si dipana in un'esperienza di analisi di lungo corso. Lacan, che raccoglie l'eredità trasmessa da Freud, precisa il livello essenziale in cui l'opera d'arte si fa insegnamento per lo psicoanalista: non si tratta tanto di pensare all'opera come un'emanazione psicobiografica deterministica della vita dell'autore, quanto piuttosto di cogliere nell'opera quei tratti inediti di struttura che ne segnano la singolarità dello stile, e che rendono il lavoro di un autore riconoscibile, e la sua capacità di esprimere la soggettività dell'epoca in cui vive² – per usare un'espressione di Lacan – inconfondibile.

La questione dell'iniziazione sessuale tocca un punto cruciale nell'esperienza dell'adolescente, e la tradizione moderna ha trovato in campo letterario, nel romanzo di formazione, una via privilegiata per contrassegnare lo snodo del soggetto dalla condizione infantile a quella adulta. Freud ci offre un orientamento chiaro per approcciare questo tema, quando ci invita, nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale*³ del 1905, a pensare l'adolescenza non a partire dall'identità o dagli ideali, ma a partire dalla pubertà. È infatti l'emergenza traumatica e insieme vitalizzante della pulsione che accompagna le trasformazioni biologiche del corpo nei giovani – senza tuttavia ridursi ad esse – a costituire il punto incandescente a partire dal quale si costruisce la ricerca dell'adolescente di un proprio orientamento nel mondo, al di là delle certezze

¹ Intervento presentato il 28 novembre 2018 al Congresso *Il corpo parlante: contaminazioni e slittamenti tra psicoanalisi, cinema, multimedialità e arti visive*, organizzato da Rosamaria Salvatore, Guido Bartorelli e Giovanni Bianchi per il Dipartimento dei Beni Culturali all'Università di Padova.

² Cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* [1953], Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 315.

³ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* [1905], in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1970.

venute meno della propria identità ed esperienza infantile. Lacan ci offre nel suo ultimo insegnamento delle coordinate di orientamento su questa questione in un suo brevissimo scritto del '74⁴ che fu la prefazione al celebre romanzo di formazione di fine '800 di Wedekind *Risveglio di primavera*⁵. Mi limiterò qui, a mo' di premessa, a mettere in evidenza tre aspetti ricavabili da questo scritto che ho provato ad articolare in altri contributi che ho dedicato alla clinica dei sintomi contemporanei, in particolare ai disturbi alimentari ed eminentemente all'anoressia. *In primis*, Lacan sottolinea a partire da Wedekind, che l'emergenza della sessualità nella pubertà, al di là di ogni riduzionismo biologico, ha un rapporto strutturale con l'inconscio. Per questo può scrivere in apertura della sua prefazione che

Un drammaturgo, nel 1891, affronta così la questione di che cosa significhi per i ragazzi fare all'amore con le ragazze, sottolineando come essi non ci penserebbero affatto senza il risveglio dei loro sogni⁶.

La sessualità ha un rapporto strutturale con l'inconscio, e trova nel sogno la sua rappresentazione in una scena erotica singolare che causa eccitazione nel giovane sognatore, e nel corpo il luogo di manifestazione di un godimento reale, che sovente apre nella pubertà all'esperienza libidica del primo orgasmo. L'iniziazione sessuale nella pubertà, così come si evince anche dal classico romanzo di formazione di Wedekind, è un'iniziazione che chiama in causa l'inconscio come godimento pulsionale agganciato a una scena fantasmatica in cui il sognatore è preso in modo irresistibile. Questa porta d'entrata organizza il quadro che orienta i movimenti dell'adolescente nel campo dell'Altro, catturato da un partner reale, uomo o donna che sia, che funziona per lui, al di là del recinto libidico infantile della famiglia, come oggetto che causa il suo desiderio.

Se in questo primo tempo, l'entrata nell'iniziazione sessuale si caratterizza per il ragazzo e la ragazza come un movimento pulsionale orientato dal velo del fantasma, Lacan permette di cogliere tuttavia un secondo tempo logico nel quale le prime vicissitudini della vita amorosa e sessuale rivelano ai loro giovani protagonisti che non c'è modo di fare Uno con l'Altro nell'amore e tantomeno nel sesso. È questo il secondo punto che voglio mettere in evidenza nella lettura di Lacan. Ciascuno gode da solo, sebbene attraverso l'incontro con il corpo dell'Altro. È in questo senso che Lacan scrive che non c'è rapporto sessuale, e l'adolescente fa i conti con questa scoperta in modo traumatico. Scopre che dietro al velo che copre il mistero della sessualità, non c'è niente. È l'incontro con la castrazione ad aprire al giovane l'abisso dell'inesistenza dell'Altro al cuore del rapporto sessuale, e a porlo dinanzi al difficile compito della sua assunzione.

Se questo processo dell'iniziazione sessuale è al cuore del percorso di formazione

⁴ Cfr. J. Lacan, *Prefazione a Risveglio di primavera* [1974], in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.

⁵ F. Wedekind, *Risveglio di primavera*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2007.

⁶ J. Lacan, *Prefazione a Risveglio di primavera*, cit., p. 553.

dell'adolescente, la contemporaneità ci apre tuttavia a una nuova condizione, che risente della trasformazione avvenuta nel discorso sociale odierno, e che muta il quadro simbolico e le coordinate libidiche dell'entrata nella sessualità dei giovani di oggi. La crisi radicale della funzione simbolica che caratterizza il nostro mondo, la perdita di centralità della legge a favore dell'ascesa allo zenit del godimento, come indica Lacan in *Radiofonia*⁷, ha avuto ripercussioni sulla dinamica del processo d'iniziazione, rendendo impossibile o precaria per molti giovani la costruzione inconscia di un proprio velo fantasmatico in grado di orientarli nell'accesso alla sessualità e nell'incontro traumatico con il reale del sesso. La sessualità come godimento deprivato di valore enigmatico, e la sua esposizione sociale senza veli come oggetto di consumo, anche solo scopico e masturbatorio come nel trionfo della pornografia, caratterizza il mondo contemporaneo in cui gli adolescenti si trovano a vivere. Quali conseguenze questo mutamento interno al simbolico contemporaneo sta producendo sull'esperienza inaugurale della sessualità nei giovani? È a questa domanda che l'opera d'arte, che prova a esprimere l'esperienza di scoperta della sessualità negli adolescenti di oggi, può insegnare allo psicoanalista qualcosa sui mutamenti attuali nella vita del desiderio.

“*Dal gioco del velo al velo strappato*”⁸

Nel loro libro *Le non-rapport sexuel à l'adolescence. Théâtre et cinéma*, editato nel 2015, le psicoanaliste francesi Christiane Page e Laëtitia Jodeau-Belle, docenti all'Università di Rennes, hanno voluto indicare nel lavoro della cineasta franco-italiana Céline Sciamma una via privilegiata per poter accedere alla specificità della scoperta della sessualità nelle giovani adolescenti di oggi. Nella prefazione del loro libro descrivono in un movimento la trasformazione che separa la condizione degli adolescenti nel *Risveglio di primavera* di Wedekind da quella che possiamo trovare nell'esperienza delle ragazze nei film di Sciamma: “*Du jeu avec le voile au voile arraché*” (Dal gioco del velo al velo strappato). A segnalare un rapporto diverso con il reale del godimento che abita il corpo dell'adolescente contemporaneo, più sguarnito che in passato dell'ormeggio simbolico al velo fantasmatico come bussola di orientamento nell'incontro con la sessualità. E dunque più esposto alla traumaticità rovinosa dell'incontro con il reale della sessualità. È un tratto, questo, che ritroviamo costantemente e in modo estremo nelle nuove forme del sintomo che caratterizzano la psicopatologia contemporanea – tossicomanie, disturbi alimentari e varie forme di *addictions* – e che hanno perlopiù il loro esordio proprio nella congiuntura della pubertà. In esse, l'innesco della dipendenza patologica

⁷ Cfr. J. Lacan, *Radiofonia* [1970], in *Altri scritti*, cit., p. 410.

⁸ C. Page, L. Jodeau-Belle, *Le non-rapport sexuel à l'adolescence. Théâtre et cinéma*, Presses Universitaires de Rennes 2, Rennes 2015, p. 9.

diviene una risposta di godimento alternativa al fallimento dell'accesso del giovane all'iniziazione sessuale, e alla sua impossibilità a sostenersi nell'economia in perdita costituita dalla dialettica del desiderio. Ma questo tratto additivo, al di là di quadri marcatamente psicopatologici, sembra caratterizzare un nuovo stile contemporaneo di rapporto dei giovani con la dimensione della soddisfazione libidica, in cui la dimensione enigmatica del sesso sembra eclissarsi in favore della sua dimensione di puro godimento, secondo una logica più conforme alle esigenze del discorso capitalistico. Come sottolineano Page e Jodeau-Belle, "queste storie di adolescenti di oggi testimoniano di una fragilità degli ormeggi paterni e fallici, lasciandoli spesso in difficoltà rispetto al loro ingaggio nel desiderio"⁹.

Desiderio femminile e pubertà oggi: il corpo parlante delle ragazze nel cinema di Céline Sciamma

È questo il caso delle giovani protagoniste del film di Céline Sciamma *Naissance des pieuvres*¹⁰. Floriane, Marie e Anne sono tre quindicenni alle prese con l'emergenza pulsionale del desiderio sessuale, che attraversa il loro corpo come una forza estranea e intima allo stesso tempo. Spaesante nel senso dell'*Unheimlich* di Freud e dell'*extimité* di Lacan.

Il titolo del film esprime efficacemente questa dinamica del godimento che s'impone nell'esperienza del corpo delle tre ragazze: le piovre che nascono nel loro corpo incarnano il "mostro" del sessuale che s'impone al di là del senso nelle loro prime esperienze puberali di godimento. Come dice la regista stessa in un'intervista:

Questa età è la matrice dell'esistenza per le ragazze, il momento dell'irruzione della femminilità, dell'emergenza del desiderio che bisogna apprendere a trattare. Le emozioni che avevo provato al bordo di questa piscina – è lo scenario in cui si muovono le tre protagoniste del film e il regno di Floriane, giovane promessa del nuoto sincronizzato – erano l'esperienza tipo di ciò che si prova in questo istante della vita. Io comprendevo questo disturbo interiore, la nascita nel ventre dell'adolescente di un mostro che lei non aveva visto arrivare, che cresce molto rapidamente e che la fa ammalare. È il desiderio, la gelosia, la messa in subbuglio fisiologica che dispiega i suoi tentacoli, come una piovra¹¹.

Il taglio che Sciamma ci offre, al di là di ogni retorica dei sentimenti, mette fuori campo il mondo degli adulti dalla scena del film, e mette in rilievo centrale l'emergenza della sessualità femminile, con quanto di traumatico essa presenta. Questa iniziazione alla sessualità nelle tre ragazze si realizza senza l'ausilio simbolico di un ancoraggio a un ideale o a un modello di riferimento a cui appoggiarsi, e

⁹ *Ivi*, p. 12 [T.d.A.].

¹⁰ C. Sciamma, *Naissance des pieuvres* [Francia 2007], con P. Acquart, A. Haenel, L. Blachère, W. Jacquin.

¹¹ C. Page, L. Lodeau-Belle, *Le non rapport-sexuel à l'adolescence. Théâtre et cinéma*, cit., p. 91 [T.d.A.].

senza un annodamento effettivo con l'amore. La solitudine di ciascuna di esse nel proprio rapporto con la pulsione emerge come un fondo continuo del film, costellato dall'esperienza della noia e del vuoto delle ragazze, facendo da cornice esistenziale ai loro primi movimenti d'incontro con il corpo dell'altro. "Ci sono momenti di sospensione del desiderio in cui niente accade, tutto può restare così fissato per l'eternità"¹². Questo essere radicalmente soli nel godimento, senza l'Altro nonostante la presenza del partner del momento, dimensione del non-rapporto sessuale, rivela un tratto del contemporaneo che s'impone da subito nell'esperienza delle tre protagoniste: non è un risultato del processo d'iniziazione che si accompagna a una caduta dell'ideale, ma è un crudo dato di partenza. Ne è un buon esempio nel film la forma che prende la perdita della verginità in Floriane, la bella protagonista centrale del film, scissa nell'immagine ideale dell'atleta di nuoto sincronizzato e alle prese con la piovra che agita il suo corpo. Per Floriane la verginità non è né un tabù né un oggetto prezioso da riservare a un partner dell'amore, ma piuttosto un ingombro da cui liberarsi al più presto con ogni mezzo. In Marie, l'unica delle tre ragazze toccate dall'esperienza dell'amore, la passione per l'amica Floriane giunge a installarla nel posto del cavalier servente di lei fino a toccare gli estremi della posizione sacrificale, altra declinazione possibile del senza limite del godimento femminile. Anne incarna al contempo una posizione di disincanto radicale rispetto all'amore, e di assenza d'inibizione e di vergogna rispetto all'offrirsi come oggetto di godimento sessuale per François, giovane adolescente del film di Sciamma. In tutte e tre le protagoniste del film, incontriamo un'incarnazione singolare e una deriva possibile di ciò che Lacan chiama, nel Seminario *Ancora*, "godimento altro"¹³: altro modo per dire il godimento femminile come spinta a un senza limite che espone il soggetto all'esperienza della devastazione, quando non è articolato con un godimento iscritto nell'Altro simbolico e nelle leggi della parola, ciò che Lacan chiama il godimento fallico¹⁴. La deriva del soggetto verso l'eccesso, l'estremo, l'assoluto che devasta nell'intimo del corpo è così un baratro che si apre e a cui si è esposti nell'epoca dell'inesistenza dell'Altro, nel momento chiave della pubertà in cui si riapre per il soggetto la partita del desiderio e della soddisfazione.

¹² *Ivi*, p. 87 [T.d.A]

¹³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* [1972-1973], Einaudi, Torino 2011, p. 57 e *passim*.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, capp. V-VI-VII.

Basta la parola?

Maurizio Paciullo

Dall'attualità della vita scolastica nelle scuole materne dove lavoro da più di un decennio e dall'attualità del discorso dei giovani che seguo in studio come psicoterapeuta, traggio degli spunti di riflessione nel tentativo di dire qualcosa del disagio giovanile oggi.

Nelle scuole materne che mi hanno ospitato finora ho trovato, con sfumature e stili differenti, molta professionalità e la volontà di dedicare a ogni bambino un'accoglienza e un ascolto particolare, includendo e promuovendo anche momenti di confronto con i genitori, le figure di riferimento principali del bambino. Ma, con il trascorrere degli anni, c'è una tendenza che osservo sempre più diffusamente. A scuola le maestre devono avere competenze nell'utilizzo di apparecchi fotografici di vario genere per documentare con immagini le attività dei bambini. Rispetto al passato le insegnanti sono investite dal compito di mostrare ai genitori cosa i bambini fanno a scuola. Ci sono i colloqui con i genitori ma le parole non bastano perché la domanda è di vedere. Così, si organizzano nelle scuole giornate aperte dove si riempiono classi e corridoi di fotografie che ritraggono i bambini. Non ci sono porte chiuse, lo sguardo deve entrare ovunque.

Sapete cosa vedono i bambini durante la recita di Natale quando cantano di fronte ai loro genitori? Vedono il papà emozionato? La mamma fiera e sorridente? La nonna preoccupata? No. Vedono centinaia di volti coperti dagli smartphone che li stanno riprendendo.

L'altro vuole vedere. Le insegnanti spesso sono chiamate a dimostrare, a far vedere a un occhio esterno che pretende di essere presente anche quando non lo è. E il bambino diventa oggetto di questa dimostrazione.

Alla Giornata Clinica Nazionale della SLP del 19 novembre 2017 a Torino, Miquel Bassols dice:

[...] oggi, è il bambino che diventa il perno della famiglia, cioè quello che struttura la famiglia. La famiglia si struttura intorno alla cura del bambino. Come aver cura del bambino, come "gestire" il bambino – parola orribile ma che è l'attualità: si tratta di come fare con questo oggetto che, alla fine, non si sa che cosa sia¹.

Oggi il perno della famiglia non è il padre, a strutturare la famiglia è il bambino.

Recentemente la coordinatrice di una scuola materna, con asilo nido integrato, mi ha chiesto un parere circa un corso che il Comune di Padova sta invitando a

¹ M. Bassols, intervento conclusivo della Giornata Clinica Nazionale della SLP *Bambini, adolescenti e gli adulti che se ne occupano*, svoltasi a Torino il 19 novembre 2017. Consultabile in <https://www.slp-cf.it/intervento-miquel-bassols-alla-giornata-clinica-nazionale/>

considerare. Questo programma si chiama *Baby Signs*, si rivolge alle maestre dei nidi e ai genitori di bambini normodotati in età preverbale da 6 a 24 mesi. Si tratta di un metodo di comunicazione gestuale che, cito dall'opuscolo informativo "[...] insegna ai bambini alcuni segni facili da imparare e utili per comunicare bisogni, desideri e stati d'animo ai genitori e alle persone che si prendono cura di loro". Quindi grazie all'insegnamento di questi segni codificati e uguali per tutti, e grazie a più di due decenni di ricerca scientifica condotta presso l'Università della California a Davis, un bambino di sei mesi può finalmente comunicare i suoi desideri e i suoi stati d'animo. Tra gli innumerevoli benefici, al primo posto nel volantino, c'è il "riduce la frustrazione". Si legge ancora nel volantino:

La mamma e il papà si trovano a cercare costantemente di interpretare il significato del pianto, di un borbottio, di uno sguardo o di una postura per andare incontro alle esigenze del loro piccolino. Ciò avviene con fatica e spesso senza successo, portando il bimbo alla frustrazione del non riuscire a comunicare ciò che vuole, che sente, che vede intorno a sé².

Molti genitori si rivolgono ai figli chiedendo: che cosa vuoi? Bassols, riferendosi al bambino dice che "[...] si tratta di come fare con questo oggetto che, alla fine, non si sa che cosa sia"³. C'è un'inversione, il sapere non è nel genitore ma è nel figlio. Il genitore mette il bambino nel posto di colui che sa come fa il paziente non ancora analizzante con il suo analista. Il genitore si rivolge quindi al bambino chiedendo: dimmi che cosa vuoi perché tu non sia una x, un'incognita, un enigma cosicché possa orientarmi e gestirti, abdicando così alla funzione che ha una famiglia, o che le famiglie nelle loro molte forme hanno, quella cioè di ricomporsi sia quando nasce un bambino sia nel caso di un figlio adolescente. Dice Bassols:

Quando il bambino diventa adolescente è troppo difficile "gestire" l'adolescente con questa invenzione che è la famiglia. La famiglia diventa piuttosto quello che etimologicamente è. La parola [...] viene infatti [da] *famulus*, cioè schiavo [...]. La famiglia [...] è la schiava del bambino e dell'adolescente. [...] La famiglia non serve per "gestire", ma è piuttosto uno schiavo di questa istanza del corpo parlante infantile e adolescente⁴.

Quindi la famiglia deve adoperarsi, mettersi in gioco per ricomporsi diversamente. L'idea che si tratti di gestire qualcuno serve a mantenere lo *status-quo* e situa il bambino nella posizione di un oggetto idealizzato.

Oggi si dice che i giovani fanno fatica a incontrarsi perché privilegiano i rapporti virtuali attraverso lo smartphone ma dalla clinica emergono tendenze ancora più estreme. Gli adolescenti scambiano la relazione con la connessione o meglio si fermano alla connessione e faticano a sviluppare delle relazioni. Più che il rapporto con l'Altro attraverso lo smartphone, hanno un rapporto con le APP dello stesso.

² Cfr. www.babysignsitalia.com

³ M. Bassols, *Bambini, adolescenti e gli adulti che se ne occupano*, cit.

⁴ *Ibidem*.

Molti anni fa i ragazzi uscivano per andare a suonare il campanello del vicino di casa o dell'amico per andare a giocare a pallone al campetto della parrocchia o del parco. Pochi anni fa i ragazzi giocavano a calcio attraverso lo smartphone restando in poltrona chiusi nella propria cameretta. Oggi trascorrono ore a guardare, attraverso lo smartphone, un altro che gioca. Anzi, la registrazione video di qualcuno che gioca e solo dopo esser sicuri di poter eseguire un'ottima performance la eseguono. Rispetto al discorso dell'Altro c'è quindi la necessità, ma anche l'abitudine, di reperirsi come Io ideale. Più che trarre godimento attraverso il gioco c'è la necessità di dimostrare allo "sguardo" dell'Altro d'esser bravi e capaci. Oggi non si racconta l'avventura d'amore ma si mette in rete il video dell'approccio, il video della prova di coraggio, il video che di-mostra. Quando un ragazzo compie un gesto eclatante, sia di sfida alla morte, sia di manifestazione del proprio livello di performance nei video giochi, quel che conta è che ci sia una videocamera che lo riprenda. Da sempre i giovani hanno avuto la necessità di provare i propri limiti e quelli dell'altro con atti di sfida che implicassero il riconoscimento: i capricci di un bambino, i suoi primi no, i ribellismi dell'adolescenza sono di quest'ordine. Ma, oggi, la partita del riconoscimento si gioca in moltissimi casi con l'Altro della rete, e l'incontro con l'Altro è sempre più a livello di immagine, di visione, e vede il soggetto come oggetto dentro questa visione. Una conseguenza è che l'età adolescenziale si prolunga perché il soggetto non incontra un Altro dialettico. Il passaggio adolescenziale è un processo dialettico che richiede la parola e il simbolico.

C'è un fenomeno che si registra in grande espansione. Riguarda i ragazzi di età più o meno compresa tra i 14 e i 25 anni, fenomeno nato in Giappone ma che si sta diffondendo da diversi anni anche in Europa e in Italia. Hikikomori, letteralmente "stare in disparte, isolarsi". È un termine che indica coloro che hanno scelto di ritirarsi dalla vita sociale mettendo in atto un auto confinamento in camera per lunghi periodi di tempo. Il dialogo con i genitori è molto ridotto, in genere la figura paterna è assente mentre è presente una madre iperprotettiva. I contatti con il prossimo sono quasi esclusivamente relegati all'universo virtuale dei social, e spesso questi giovani si nascondono presentandosi in rete con profili fittizi.

L'età adolescente è l'età dell'emergenza pulsionale, emergenza non più ignorabile. È anche l'età dei cambiamenti fisici che non si possono più nascondere. È l'età della crisi, della ribellione, della fuga o del ritiro. L'età dove chi ha potuto fin lì reperirsi come Io ideale si trova sguarnito, scoperto. Freud ha scritto che il tempo dell'adolescenza è il tempo della revisione della sessualità infantile, dell'allontanamento dalla famiglia e dell'inizio di responsabilità autonome. Lacan ha sottolineato l'importanza del termine "decisione". L'adolescenza è il tempo della decisione. Decisione inconscia e insondabile perché non è l'io a prenderla e non è nemmeno il soggetto perché quest'ultimo è il risultato di quella decisione. Giovanna Di Giovanni nel suo libro *La crisi in età adolescente*, scrive che, nella nostra epoca, l'assunzione della responsabilità pulsionale nel sociale è un punto focale dell'adolescenza. La teoria lacaniana ci dice che per l'essere umano non ci sono

tappe evolutive puramente biologiche. “Il soggetto umano è, da sempre, esiliato dalla biologia nel linguaggio, nel simbolico [...]”⁵. E, nella prefazione del libro, Antonio Di Ciaccia scrive che l’adolescenza “[...] è il periodo in cui il soggetto rimette in questione i significanti che ha ricevuto in eredità fin dalla sua tenera età; questo è il motivo per cui essa comporta anche la crisi rispetto ai genitori e agli altri componenti della propria famiglia”⁶. Quindi la parola è la via e la cura. È lo strumento con il quale l’analista trova i segni della struttura del soggetto adolescente e come in questa si configurano gli elementi di crisi che sono sempre particolari per ognuno.

Mettere tutti gli accadimenti più o meno gravi nell’ambito della “crisi adolescenziale” o evocare la caduta dei “valori tradizionali della famiglia” significa non andare oltre la fenomenologia e quindi precludersi di reperire la posizione di ciascuno nella sua relazione con l’Altro, che sola può dare indicazioni sulla direzione da seguire di volta in volta.

Il soggetto infatti, con la sua particolare posizione nella struttura, esiste in adolescenza come in ogni altra età della vita. Compito dell’analista ci sembra sia il porre le condizioni perché ciascuno possa, comunque, provare a prendere parola⁷.

Miquel Bassols riprendendo Lacan nella sua lezione *Allocuzione sulle psicosi infantili*, afferma che “[...] il bambino è un oggetto segregato, perché fa apparire un godimento inammissibile”⁸. Il bambino incarna un godimento assolutamente differente, presentifica proprio ciò che del godimento è Altro cioè non omogeneo al godimento fallico. “Il godimento stesso è segregato per struttura”⁹. Ma nel discorso analitico il bambino non solo è oggetto della segregazione ma è anche un soggetto supposto sapere e l’analista sta dalla sua parte. Miquel Bassols aggiunge:

Il bambino nella psicoanalisi è colui che è supposto sapere; per contro è l’Altro che si deve educare. È l’Altro a cui dobbiamo insegnare come comportarsi. Quando questo Altro è incoerente, quando lascia il soggetto senza bussola e senza identificazione, occorre elucubrare con il bambino un sapere alla sua portata, alla sua misura, che possa servirgli per fare questo percorso. Quando l’Altro asfissia il soggetto, si tratta per il bambino di farlo retrocedere fino al punto di tornare a respirare. [...] funzione [...] della psicoanalisi è far tornare a respirare il bambino quando la domanda dell’Altro lo asfissia¹⁰.

Quando nel genitore manca lo sguardo, un effetto, anche grazie alle attuali tecnologie, è di portare il ragazzo a cercare in rete. Quando il genitore, ancora prima che il figlio sia rientrato a casa da scuola, conosce già le consegne date dagli insegnanti attraverso whatsapp, o il registro elettronico, manca di sguardo cioè manca di mancare, esercita un controllo sull’operato del figlio in cui non c’è sguardo.

⁵ G. Di Giovanni, *La crisi in età adolescente*, Borla, Roma 2010, p. 13.

⁶ *Ivi*, p. 8.

⁷ *Ivi*, p. 15.

⁸ M. Bassols, *Bambini, adolescenti e gli adulti che se ne occupano*, cit.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Includere lo sguardo sarebbe chiedergli come mai, ad esempio, non abbia scritto i compiti o cosa stia succedendo.

Lo sguardo fittizio e virtuale che l'adolescente incontra sui social è dell'ordine dell'esser visti più che dello sguardo che sostiene. Infatti il ritorno che proviene dalla rete, è il ritorno della risposta vera, esatta. È un ritorno amplificato, devastante, asfissiante perché non manca di niente e non manca mai.

Psicoanalisi e istituzione

La psicoanalisi in carcere

*Christopher Calabrese Kleinselbeck**

La possibilità di applicare la psicoanalisi in carcere ha recentemente cominciato a destare interesse nella nostra comunità¹. Pur rimanendo numerosi ostacoli che ne impediscono una piena e soddisfacente realizzazione, la sua utilità nel cercare e sostenere la soggettività del detenuto è indiscutibile. Parlare di soggettività in un ambiente che può facilmente eclissarla implica un grande sforzo o meglio un forte desiderio da parte di chi vi opera.

Molti sono i contesti in cui siamo chiamati a intervenire, ma una questione che mette particolarmente al lavoro chi opera nelle istituzioni penitenziarie è quella relativa ai suicidi dei detenuti². L'Associazione Antigone³ riferisce che nel corso del 2018 sono avvenuti sessantatré suicidi dietro le sbarre italiane, un numero che dal 2011 è sensibilmente incrementato, sottolineando come "Ogni 900 detenuti presenti, durante l'anno, uno ha deciso di togliersi la vita, venti volte di più che nella vita libera"⁴.

Da quasi due anni lavoro come psicologo presso la Casa Circondariale Maschile di Venezia Santa Maria Maggiore presso il Presidio Nuovi Giunti, istituito per prevenire il rischio di compiere atti autolesionistici, tentativi di suicidi e di subire vittimizzazione da parte di altri detenuti⁵. Entro le ventiquattro ore dall'entrata nell'istituzione il detenuto ha un colloquio con lo psicologo/criminologo, il quale al termine deve compilare una scheda in cui rileva il grado di rischio consigliando eventualmente la grande sorveglianza. È un compito che richiede una estrema responsabilità condivisa da altre figure oltre a quella dello psicologo (direttrice, agenti di polizia penitenziaria, medici, educatori) che si ritrovano settimanalmente in équipe per discutere e valutare gli interventi più opportuni per garantire l'incolumità del detenuto e per accompagnarlo a intraprendere un percorso in cui si possa sentire tutelato, sostenuto e stimolato.

Nello svolgimento di una pratica così delicata, ho trovato un solido riferimento teorico nella formulazione dei quattro discorsi introdotti da Lacan nel Seminario

* Psicologo, psicoterapeuta di orientamento lacaniano, operatore presso la comunità educativa-riabilitativa Antenna 112 di Marghera-Venezia, e presso la Casa Circondariale Maschile di Venezia Santa Maria Maggiore.

¹ Cfr. *La Psicoanalisi*, n. 51, Astrolabio, Roma 2012.

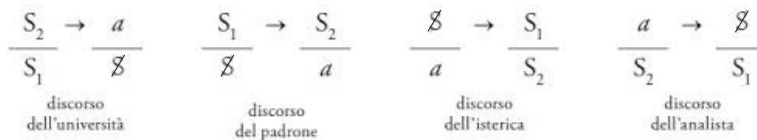
² V. Baio definisce i suicidi "il sintomo delle prigioni", V. Baio (a cura di), *Disagio mentale e carcere*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, cit., p. 118.

³ Antigone è un'associazione politico-culturale che si occupa di diritti e garanzie nel sistema penale; il nome è stato scelto dai fondatori come modello di critica al potere.

⁴ <http://www.antigone.it/news/antigone-news/3194-carceri-che-anno-e-stato-il-2018-lo-ripercorriamo-con-i-nostri-dati>

⁵ Circolare Amato n. 3233/5683 del 30 dicembre 1987.

XVII⁶.



I quattro discorsi rappresentano le quattro forme di legame sociale attraverso le quali il soggetto si rapporta al godimento, cui l'intervento del significante mette un limite.

Molto spesso i reati commessi sono passaggi all'atto per via dei quali il soggetto interrompe il legame con l'Altro identificandosi con l'oggetto *a*. Il legame viene ripristinato con l'intervento della Legge che fa inevitabilmente prevalere il discorso del *maître*, del padrone. Come osserva Freud⁷, l'entrata del soggetto nella civiltà richiede una perdita pulsionale e del resto ogni società per esistere deve rispondere al crimine arginandolo. La catena significante $S_1 \rightarrow S_2$ mette in moto questo discorso; come sottolinea Lacan "Chiamiamo qui *legge* ciò che si articola a livello del significante, vale a dire il testo della legge [...] ciò che autorizza il testo della legge basta per essere lui stesso a livello del significante. [...] È il significante che dà supporto alla legge, che promulga la legge"⁸. Il significante padrone S_1 , mosso dalla verità della divisione e impossibilitato a intervenire direttamente su *a*, per cercare una soluzione al reale delle carceri, in particolare alle forme di violenza auto ed eterodiretta si rivolge al sapere S_2 affinché possa circoscrivere e gestire il godimento.

Effettuando un quarto di giro il discorso del padrone lascia il posto al discorso dell'università in cui nel luogo dell'agente si trova il sapere S_2 . Di quale tipo di sapere si tratta? I "detentori" di questo sapere sono gli esperti ex art. 80 dell'Ordinamento Penitenziario, psicologi o criminologi, che già al primo colloquio hanno l'incarico di intercettare i detenuti potenzialmente a rischio di commettere gesti autolesivi o di subire violenza da parte di altri detenuti. Inoltre possono essere chiamati a sostenere un colloquio di emergenza qualora un detenuto abbia messo in atto un comportamento autolesionistico o comunque un agito aggressivo. È un sapere prevalentemente statistico che tiene conto di alcuni elementi che si riscontrano più frequentemente in chi compie agiti pericolosi quali: prima detenzione, giovane età o età elevata, trascorsi psichiatrici oppure, nel caso di rischio di vittimizzazione, la tipologia di reati

⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi* [1969-1970], Einaudi, Torino 2001. Si veda anche l'utile introduzione di S. Cimarelli, *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in *Attualità Lacaniana*, n. 11, 2010.

⁷ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, pp. 586-587.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio* [1957-1958], Einaudi, Torino 2004, p. 148.

fortemente stigmatizzati, in particolare verso donne o bambini⁹. È un sapere rivolto ad *a*, ossia a quel godimento angosciante che può debordare in gravi passaggi all'atto e che il sapere è chiamato a riconoscere, trattare o almeno circoscrivere. Il soggetto, $\$$, il più delle volte occupa il posto dello scarto in quanto la domanda proviene dall'istituzione non dalla persona, la quale può essere più o meno collaborante. Può esserci però qualcosa di egosintonico rispetto a un tratto identificatorio che lo rappresenta ("io sono un criminale, io sono un tossicodipendente, ...") e che potrebbe rivelarsi rischioso forzare in quanto possibile supponenza immaginaria di un vuoto esistenziale.

Il discorso dell'università in molte situazioni si rivela l'unico possibile nell'intervento, con tutti i limiti che ciò comporta, a cominciare dal rischio di omologazione delle persone ristrette. In realtà i diversi agiti rivelano una funzionalità particolare per l'economia soggettiva di ogni singolo detenuto, a cominciare dal fatto che un atto autolesionistico non implica necessariamente una volontà suicidaria; può infatti avere una valenza di fuga, di castigo ma può anche essere strumentale, dimostrativa, provocatoria, ricattatoria e altro ancora. In queste situazioni tentiamo di mettere in parola il disagio, proviamo a riannodare il reale con il simbolico e l'immaginario ottenendo a volte un effetto pacificante. Tali agiti si rivelano trasversali alle varie strutture di personalità, e consentono di rilevare la vulnerabilità per ogni soggetto.

È da sottolineare come la domanda inizialmente venga dall'Altro del presidio e non dai detenuti. Eppure, in alcune situazioni, sono loro ad assumersi la responsabilità di formulare una domanda. All'interno dell'istituto penitenziario i detenuti possono compilare un modulo detto "domandina" attraverso il quale richiedono, ad esempio, un colloquio. In questo caso la domanda viene assunta dal soggetto e non proviene dall'Altro. Per alcuni la "domandina" rivolta agli psicologi può essere spuria, finalizzata a ottenere un supposto beneficio, ma per altri implica un'assunzione soggettiva rispetto alla propria situazione e per questi ultimi credo si possa parlare di isterizzazione. Facendo un ulteriore quarto di giro si passa, infatti, dal discorso dell'università al discorso dell'isterica.

La singolarità di ogni detenuto è messa a dura prova dagli effetti depersonalizzanti dell'istituzione chiusa; spazio e tempo, coordinate simboliche fondamentali nell'orientamento soggettivo, rischiano di venire annullate. Nel discorso dell'isterica il soggetto, $\$$, mosso dalla verità rimossa di *a*, ritrova la propria singolarità ponendola in posizione di agente e uscendo quindi dall'omologazione statistica del discorso dell'università. Il detenuto passa quindi da oggetto di osservazione a soggetto che realizza "[...] il suo atto facendo di un analista il destinatario di una domanda della

⁹ T. L. Nicholls, R. Roesch, M. C. Olley, J. R. P. Ogloff, J. F. Hemphill, *JSAT. Jail Screening Assessment Tool*, Giunti, Firenze 2011, e P. A. Zapf, *SAMI. Suicide Assessment Manual for Inmates*, Giunti, Firenze 2011, sono due utili strumenti standardizzati di screening psicologico in ambito forense e penitenziario.

quale si fa responsabile implicandosi”¹⁰.

Emblematica è la vignetta che riguarda Roberto, il quale durante la detenzione si presenta egosintonico, sicuro di sé. Un pomeriggio, tuttavia, trovo una sua “domandina” con la quale chiede di poter parlare con me in quanto molto angosciato; racconta di fare incubi, non si riconosce più in questa fragilità. Nel sogno che mi racconta associa un evento accaduto in carcere a un ricordo d’infanzia doloroso che aveva rimosso. Una singola seduta avrà l’effetto rapido di stemperare l’angoscia.

In ambito penitenziario si descrive la posizione dello psicologo come contrassegnata da un “doppio mandato”. Egli rappresenta, da una parte, l’Amministrazione alla quale deve rispondere – il che può farlo percepire dal detenuto come espressione del sistema, inducendolo a rifiutare il colloquio, a simulare o a dare una descrizione di sé parziale e, dal suo punto di vista, conveniente –, dall’altra, lo psicologo prende in carico il detenuto smarcandosi dal ruolo istituzionale e proponendosi come interlocutore attento alla particolarità del detenuto, astenendosi dal dare giudizi. È un semigioco dal discorso del padrone al discorso dell’analista; non a caso sono uno il rovescio dell’altro e noi dobbiamo saper tarare il nostro intervento rendendo conto al committente, l’istituzione, e al soggetto, il detenuto, sapendo che le rispettive domande possono sensibilmente divergere.

Il discorso dell’analista appare utopico nell’ambiente carcerario, tuttavia anche solo tenere la posizione che può potenzialmente metterlo in moto può introdurre una modalità nuova e inedita di lavorare con le persone ristrette. Sullo sfondo di ciò occorre far riferimento all’importante distinzione descritta da Miller tra legge e regola: “[...] la legge non obbedisce alla regola, la legge non è un algoritmo che funziona alla cieca [...] È la legge che fa attenzione al caso particolare [...]”¹¹. A tal proposito occorre ricordare che per la legge italiana ed europea in generale il condannato non deve solo scontare la pena ma va anche riabilitato per essere reinserito nella società, il che presuppone salvaguardarne la dignità e offrirgli delle opportunità. Con questi principi la legge lo reinclude nel legame sociale attraverso il discorso del padrone. Il “no” del Nome-del-Padre del secondo tempo dell’Edipo deve essere precursore del Padre che nel terzo tempo dice sì al soggetto, che promette e dà¹². Si può cogliere come la legge della polis applicata ciecamente da Creonte nei confronti di Antigone¹³ venga disumanizzata portando tutti alla rovina mentre la psicoanalisi “[...] irrealizzando il crimine, non disumanizza il criminale”¹⁴.

¹⁰ V. Baio (a cura di), *Disagio mentale e carcere*, cit., p. 118.

¹¹ J.-A. Miller, *Il nuovo*, Astrolabio, Roma 2005, p. 49.

¹² Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell’inconscio*, cit., p. 181 e segg., sulla rilettura lacaniana dell’Edipo freudiano.

¹³ Sofocle, *Antigone*, Einaudi, Torino 2007.

¹⁴ J. Lacan, *Introduzione teorica alle funzioni della psicoanalisi in criminologia* [1950], in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974 e 2002, vol. I, p. 129.

Psicoanalisi e politica

Movida Zadig: la psicoanalisi oltre la psicologia

Dario Alparone

È noto l'esito delle elezioni politiche in Brasile. Verosimilmente, la vittoria di Bolsonaro consegna il paese sudamericano a una fase di regressione sul piano dei diritti civili e sociali del paese. Molti vedono nella vittoria di questa fazione politica di destra una rivincita delle classi sociali brasiliane più ricche e benestanti contro i precedenti governi la cui azione politica era stata contrassegnata da una forte impronta socialista, in particolare quella dell'ex presidente Lula. In questa forte contrapposizione politica tra differenti classi sociali in Brasile la comunità psicoanalitica, locale e internazionale, ha preso posizione esplicitamente contro la fazione politica, ideologicamente classista e reazionaria, di Bolsonaro¹. Una presa di posizione che si ispira certamente a quella già presa da Miller e da tutta la psicoanalisi francese contro Marine Le Pen in occasione delle elezioni presidenziali in Francia del 2017², da cui poi è nata la *Movida Zadig*.

Sulla complessa situazione politica brasiliana sono stati fatti numerosi studi di carattere politico e sociale, in particolare sugli effetti delle politiche sociali dei precedenti governi (Lula e Rousseff), come per esempio quello del piano *Bolsa Família* (PBF), che potrebbero avere una certa importanza dal punto di vista psicoanalitico. Il progetto è destinato alle famiglie brasiliane meno abbienti ed è volto a garantire, almeno in parte, un'educazione e la salute alle famiglie povere ed estremamente povere del paese latino, avendo delle ricadute nel sollevare anche la dimensione economica locale³. Il fatto che più colpisce di tali studi è che le condizioni di miglioramento materiale delle persone hanno avuto degli effetti concreti nel modo di pensare di questi soggetti coinvolti nel PBF: accrescimento dell'autonomia⁴ e indipendenza; possibilità di progettare il proprio futuro a medio e lungo termine;

¹ Si veda il comunicato internazionale della Scuola Brasiliana di Psicoanalisi del 12/10/2018 *Lettera aperta della Scuola Brasiliana di Psicoanalisi in difesa della Democrazia*, <https://www.slp-cf.it/campo-freudiano-ano-cero/>

² Si veda a questo proposito la comunicazione di presentazione del Forum anti-Front National <https://laregledujeu.org/2017/04/17/31126/forum-anti-le-pen-et-anti-fn-18-avril-a-la-mutualite/>

³ Cfr. V. Marinho da Costa *et al.*, *The "help" of the family grant program: representations of income transfer to their beneficiaries*, in *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, v. 7, n. 3, 2012, p. 210, in www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/demetra/article/view/5238

⁴ Cfr. A. Pinzani, W. D. Leão Rêgo, *Money, Autonomy, Citizenship Effects of the Programa Bolsa Família on its Participants*, in *Philosophy and Public Issues* (New Series), vol. 6, n. 3, Luiss University Press, 2016 p. 128, in fqp.luiss.it/files/2016/11/8_Pinzani_Leao_Rego_PPI_vol6_n3_2016.pdf “[...] autonomia può essere definita al livello più elevato come la capacità di assumersi la responsabilità per le proprie azioni, cioè giustificarle a noi stessi o agli altri, ed essere, più che mero attore, agente. Questo tipo di autonomia, *agency*, è connessa a ulteriori condizioni come: essere consapevoli di se stessi come attori, essere consapevoli, quantomeno, delle più immediate conseguenze delle nostre azioni per noi stessi o per gli altri, essere capaci di formulare linguisticamente le ragioni e giustificare le nostre azioni” [T.d.A.].

poter pensarsi come facenti parte di una comunità politica, di una società, di uno stato che li riconosce nei loro diritti e quindi produce un senso di accrescimento del loro senso civico⁵.

Il più importante effetto del PBF, comunque, non era nessuno dei suoi originali obiettivi, in quanto esso puntava a combattere l'estrema povertà, non a modificare la personalità dei suoi beneficiari. Il PBF ha creato l'opportunità per la libertà individuale e la crescita dell'autostima, anche se questo fenomeno è ancora germinale e anche se non c'è un meccanismo che porta automaticamente allo sviluppo di una autonomia a partire dal ricevere un'indennità monetaria⁶.

In questo senso è possibile pensare l'autonomia individuale (e morale⁷), come qualcosa che va al di là della semplice libertà intesa in senso atomistico e astratto, come è intesa in senso liberale e liberista. La libertà che si esprime nell'autonomia individuale si declina nella forma delle relazioni sociali, cioè di una condivisione relazionale di diritti riconosciuti (socialmente "mediati") per mezzo dell'istituzione.

Noi non comprendiamo questo tipo di autonomia in un senso meramente atomistico, ma vorremmo sottolineare la presenza della dimensione intersoggettiva, particolarmente in riferimento al secondo aspetto del mutuo riconoscimento di soggetti morali e giuridici. Gli individui che noi abbiamo intervistato tendevano a vedere se stessi come inseriti in una più ampia rete di relazioni, in particolare di doveri connessi al loro ruolo di madri, di mogli, di figlie etc.⁸.

La questione sociale qui si gioca tutta sul piano del riconoscimento da parte della istituzione⁹ dei soggetti per mezzo della dimensione materiale. Nella concomitanza tra l'aspetto materiale e quello simbolico del riconoscimento il soggetto è in grado di sviluppare un'autonomia morale e un'indipendenza proprie, che si esplicano nel potersi pensare come parte di una società, di una comunità, cioè nell'atto di riconoscimento che ci sia un Altro della Legge che faccia da garante (materiale e simbolico) per il riconoscimento dei bisogni dei singoli cittadini¹⁰.

In questo la scelta di politica sociale di Lula porta con sé una profonda consapevolezza dei bisogni soggettivi, al di là delle ideologie neoliberale e liberista, che portano con sé piuttosto un'implicita idea di soggetto come semplice individuo padrone e cosciente dei bisogni concreti, la cui volontà si esprime in un'intenzionalità astratta. È questo il concetto fondamentale della concezione liberale di *homo oeconomicus* e definisce in sé più livelli di critica alla classica ideologia del soggetto astratto, centrale per la scienza dell'economia politica la quale lo descrive come un individuo psichicamente fondato sull'ego (soggetto psicologico), cioè come soggetto

⁵ Cfr. V. Marinho da Costa *et al.*, *The "help" of the family grant program: representations of income transfer to their beneficiaries*, cit., p. 214.

⁶ *Ivi*, p. 159 [T.d.A.].

⁷ *Ivi*, p. 128 [T.d.A.].

⁸ *Ivi*, p. 129 [T.d.A.].

⁹ Cfr. R. Jaffè, *Forme del malessere e decadimenti istituzionali*, in *Psiche*, n. 1, il Mulino, Bologna 2018, p. 268.

¹⁰ Cfr. B. Romano, *Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2002, pp. 21-22 e pp. 37-38.

intenzionale, cosciente dei propri bisogni e autotrasparente. La critica a questa prospettiva è giunta storicamente da più parti e in tempi diversi, di cui i principali rappresentanti sono Hegel¹¹, dal punto di vista filosofico e soprattutto con la critica alla morale kantiana¹², e Marx dal punto di vista politico ed economico. Sulla scia di quest'ultimo è interessante la critica del soggetto-individuo da parte di Althusser attraverso l'utilizzo delle categorie psicoanalitiche¹³.

Quello della concezione del soggetto è un punto fondamentale per la psicoanalisi poiché concerne il suo stesso oggetto. La psicoanalisi infatti si muove su un piano alternativo a quello della "ideologia psicologica"¹⁴, qui il soggetto (pulsionale) si muove all'interno di una rete sociale di relazioni, subendo l'influenza delle coordinate simboliche e materiali del proprio essere nel mondo. A partire da questo punto di vista la psicoanalisi definisce la soggettività come abitata da un discorso che è a quest'ultima al tempo stesso intimo ed estraneo, assumendo così una posizione inesorabilmente politica.

Zadig: psicoanalisi e politica

Proprio a partire da tale questione la psicoanalisi non può esimersi dal prendere una posizione circa i fenomeni che caratterizzano la società contemporanea, con i loro aspetti problematici al livello politico ed individuale. Del resto già Freud cominciò a osservare i fenomeni caratterizzanti la propria epoca attraverso la lente psicoanalitica e provando a darne spiegazione con l'occhio lucido dello scienziato, come fece per la prima guerra mondiale¹⁵. A partire da quel momento l'importanza dell'aspetto politico e sociale sarà sempre più presente nella riflessione scientifica di Freud¹⁶, fino ad arrivare a saggi eminentemente politici quali *L'avvenire di un'illusione*¹⁷ e *Il disagio della civiltà*¹⁸. In tale movimento di progressiva politicizzazione la psicoanalisi giunge a formulare un terreno epistemico inedito rispetto alle altre scienze da cui

¹¹ Cfr. J. L. Schroeder, *Strange bedfellows: Lacan and the Law*, in *Teoria e critica della regolazione sociale*, n. 2, Mimesis, Milano 2016, pp. 58-59.

¹² Cfr. A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 83: "[...] contro l'idea dell'autonomia morale, Hegel, notoriamente obietta che con il suo aiuto non si riesce a ricostruire realmente il modo in cui un soggetto può pervenire all'agire razionale; infatti nell'applicazione dell'imperativo categorico egli rimane "vuoto" e privo di orientamento finché non ricava prescrizioni normative determinate dalle pratiche istituzionalizzate del suo ambiente, che sole consentono di dire cosa deve essere considerato come un "buon" fondamento".

¹³ Cfr. L. Althusser, *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Cortina, Milano 1994, pp. 214-215.

¹⁴ L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 232.

¹⁵ Cfr. S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* [1915], in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976.

¹⁶ Cfr. G. Raciti, *Stadi progressivi di politicità negli scritti freudiani postbellici. Heine e Marx nella lezione 35 della Einführung in die Psychoanalyse*, in *Psiche*, cit., pp. 65-84.

¹⁷ S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* [1927], in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978.

¹⁸ S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1927], in *Opere*, vol. 10, cit.

proviene, come la psicologia e la biologia¹⁹, e che di fatto le è più proprio, cioè quello che sta al limite tra lo studio del medico e la polis, tra l'individuale e il collettivo, tra il biologico e il politico.

L'individuo è costruito socialmente: individuale e sociale o, per usare termini più consoni alla psicoanalisi lacaniana, il soggetto e l'Altro, sono in parte la stessa cosa. L'Altro è innestato nel punto più intimo del soggetto, da lì gli arrivano vita e parola; l'inconscio non parla alla prima persona: *ça parle*²⁰.

Nessun'altra scienza ha infatti uno statuto così particolare come la psicoanalisi, la quale trova al cuore dell'individualità soggettiva la dimensione sociale. Sulla base di tale posizione teorica nasce la *Movida Zadig* (Zero Abjection Democratic International Group), fondata da Jacques-Alain Miller il 14 maggio 2017. Si tratta del movimento culturale, politico e scientifico che la psicoanalisi utilizza per comprendere e agire nel mondo contemporaneo. Questo movimento nasce in concomitanza delle elezioni politiche francesi come risposta della psicoanalisi al rischio che il potere politico cadesse nelle mani del partito dell'estrema destra nazionalista, il *Front National*, guidato da Marine Le Pen. A questo atto politico degli psicoanalisti francesi è seguita la risposta al livello internazionale, come a un appello, delle diverse associazioni psicoanalitiche mondiali, in particolare quelle che si riconoscono nell'insegnamento di Freud, Lacan e Miller.

L'opposizione della psicoanalisi alle formazioni politiche come quelle di estrema destra francese o brasiliana è legata chiaramente alla sua stessa sopravvivenza, in quanto la psicoanalisi può sopravvivere e ha senso di esistere solo in una società aperta dove il soggetto può sperare di riuscire a trovare delle condizioni particolari per la realizzazione della propria differenza assoluta al di là del conformismo e dell'oppressione sociali, quali nuove forme di segregazione²¹, o dell'applicazione totalitaria e assoluta della Legge²².

In tale assunzione risiede un'implicita convinzione che lo psicoanalista non è un soggetto astratto, avulso dal mondo che abita, come non lo sono i soggetti che tratta nel proprio lavoro di cura. Evidenze anche di carattere sociologico²³ descrivono la condizione della società contemporanea come caratterizzata da forme di ingiunzione soggettiva che spingono alla ricerca di forti esperienze di stimolazione e di spinta al consumo²⁴, al godimento individualistico, all'eliminazione della differenza

¹⁹ Cfr. L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, Mimesis, Milano 2014, pp. 65-91 e passim.

²⁰ L. Brusa, *Autorità: politica e psicoanalisi*, in *attualità Lacaniana*, n. 22, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 74.

²¹ Cfr. M.-H. Brousse, L. Passerini, *La democrazia nell'epoca delle diversità: il contributo della psicoanalisi*, in *attualità Lacaniana*, cit., p. 175.

²² Cfr. M. Mazzotti, *Isolati assieme*, in *attualità Lacaniana*, cit., p. 34.

²³ Cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 1999; B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Milano 2016.

²⁴ Cfr. Ivi, pp. 54-55.

soggettiva, all'agire performativo che costituiscono delle nuove modalità di esprimere la sofferenza soggettiva, le manifestazioni sintomatiche.

La *Movida Zadig* coincide quindi con l'anno zero di un nuovo inizio, cioè di un'inedita presa di posizione della psicoanalisi verso la politica e la società, nel senso di dare una risposta alla complessità e alle contraddizioni del mondo contemporaneo. È un movimento che apre all'"interno" del campo psicoanalitico uno spazio di discussione sulle impasse della civiltà contemporanea proiettandolo verso la dimensione sociale e politica. Con la *Zadig* etica e politica in psicoanalisi coincidono, proprio in quanto essa punta all'emergere del soggetto laddove, invece, nelle pratiche psicoterapiche si opera nella direzione opposta della suggestione, offrendo al soggetto l'illusione della guarigione (intesa come conformità a una norma). In questa prospettiva la psicoanalisi diventa un vero e proprio "movimento" che trova il proprio posto al limitare tra l'interno e l'esterno, tra lo studio dell'analista e la *polis*, nel senso però che lo studio coincide già con la città, cioè che la pratica clinica porta già in sé un valore politico. Qui sta una grande differenza tra la psicoanalisi e la psicologia o la psicoterapia, proprio nel riconoscere il politico nella propria prassi. Senza tale riconoscimento, infatti, la psicoanalisi rischierebbe di ridursi a una pratica terapeutica (di stampo scienziata²⁵) tra le altre. Infatti potremmo dire che proprio quando il terapeuta (cioè il professionista – medico o psicologo – che adotta l'ideologia "psicologica" dell'individuo) rimuove il politico, lo psicoanalista riconosce la dimensione politica del reale che incontra nella clinica; proprio perché il terapeuta, non vuole saper nulla di politica inevitabilmente ne subisce gli effetti nella sua pratica clinica, diventa cioè uno strumento di adattamento del soggetto, con la sua differenza assoluta, a un mondo che sempre meno lo tiene in considerazione.

²⁵ Cfr. C. Licitra Rosa, *Introduzione all'edizione italiana*, in J.-A. Miller et al., *Lakant*, Borla, Roma 2004, p. 44.

Aprite quella Porta

Monica Vacca

Guardate come è sempre efficiente,
come si mantiene in forma
nel nostro secolo l'odio.
Con quanta facilità supera gli ostacoli.
Come gli è facile avventarsi, agguantare.

Non è come gli altri sentimenti.
Insieme più vecchio e più giovane di loro.
Da solo genera le cause
che lo fanno nascere.
Se si addormenta, il suo non è mai un sonno eterno.
L'insonnia non lo indebolisce, ma lo rafforza
[...]¹.

I versi di Wislawa Szymborska, risuonano, fanno eco. Ci riportano indietro nella storia. E ci risvegliano nell'oggi dove un odio solido attraversa il cuore dell'Europa.

In Francia, gli attacchi terroristici minano la sicurezza nazionale, che viene cavalcata dalla destra con l'ascesa del Fronte Nazionale guidato da Marine Le Pen. Non si può restare indifferenti di fronte alla minaccia del venir meno della democrazia e dello Stato di Diritto.

Su questa scia Jacques-Alain Miller nel 2017 invita gli psicoanalisti a entrare nel campo della politica fuori dalla logica di partito. Occorre arrestare il pericolo imminente, pericolo che va a toccare l'esistenza stessa della psicoanalisi. La risposta mette in campo, in accordo con le istanze della *École de la Cause freudienne*, una serie di Forum contro Marine Le Pen. Un evento senza precedenti nella storia della psicoanalisi. Concluse le elezioni presidenziali, Miller non arresta la sua azione nel campo della politica, volgendo lo sguardo al di là dei confini nazionali. Invita gli psicoanalisti a costituire, una rete internazionale chiamata *Movida Zadig*. Rete che attraversa e risveglia in tutto il mondo, il pensiero e l'azione del discorso psicoanalitico sui rischi del venir meno della democrazia. Il discorso analitico introduce la parola come atto per produrre una discontinuità nel discorso del padrone. La *Movida Zadig* è un'estensione delle Scuole ed è uno strumento per aprire una conversazione epurata dall'ideale e per orientarsi nel mondo detto da Lacan "immondo"². Una politica che va al di là del senso e punta al reale. L'atto di Miller arriva come uno tsunami nel

¹ W. Szymborska, *L'odio*, in *La gioia di scrivere. Tutte le poesie* [1945-2009], Adelphi, Milano 2009, p. 507.

² J. Lacan, *La terza*, in *La Psicoanalisi*, n. 12, Astrolabio, Roma 1992, p. 33.

Campo freudiano. Miller fa suo il principio di Freud “[...] la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall’inizio, psicologia sociale”³.

Una scelta politica lacaniana, sempre eretica, implica la rinuncia al significante padrone per far posto all’oggetto *a*. Lo psicoanalista eretico, sceglie di incontrarsi con altri senza uguali per avere scambi e per ribadire che non c’è una verità universale. L’attenzione sempre tesa sul rischio di cadere nel senso comune e di disperdersi nella massa.

Il ciclo dei Forum europei voluti da Jaques-Alain Miller in Italia sotto l’egida della *Movida Zadig* si apre a Torino nel novembre del 2017 su *Desideri decisi di democrazia in Europa*, prosegue a Roma nel febbraio 2018 su *Lo straniero*, e ancora a Bologna a giugno 2018, nella sessione plenaria del Convegno nazionale SLP *Il desiderio dell’analista, clinica e politica*, dedicata a Psicoanalisi e politica, e si chiude a Milano nel febbraio 2019 su *Amore e odio per l’Europa*.

Il Forum di Milano ha posto al centro le passioni collettive che animano l’Europa dei nostri giorni. La costruzione europea si trova a un punto di svolta, si ritrova a fronteggiare questioni epocali: la crisi economica, le migrazioni, l’instabilità geopolitica dei confini minacciata da guerre, terrorismo, conflitti e povertà. La minaccia dei nazionalismi e dei populismi è alle porte. Sono sempre più evidenti sentimenti di disaffezione, sfiducia nei confronti di un progetto percepito lontano dagli ideali dei padri fondatori e incapace di garantire un futuro di pace e di benessere economico. Movimenti di protesta e di indignazione attraversano i vari stati dell’Unione.

Nel corso del Forum psicoanalisti, filosofi, storici, politologi, economisti, giuristi, intellettuali, hanno conversato sull’idea di Europa, su ciò che ha prodotto la crisi dell’Unione Europea e sulle possibili soluzioni per rilanciare una nuova unità europea capace di far fronte agli attacchi e di avere voce in capitolo nella politica mondiale. La posta in gioco è il futuro delle nuove generazioni.

Le quattro tavole rotonde: *L’Europa e l’Altro, Diritto, culture, lingue e confini, Pulsioni contrastanti in Europa: tra globalizzazione e sovranismo, Europeismo delle identità e delle differenze*, animate dai colleghi psicoanalisti che hanno interrogato i punti salienti dei diversi discorsi. A partire da questi interrogativi si sono potuti estrarre gli argomenti fondamentali che animano il dibattito contemporaneo.

L’Europa non ha un centro, ma una molteplicità strutturale. C’è una via per riannodare l’Uno al molteplice?

L’Europa dei giorni nostri è alle prese con due questioni fondamentali: i flussi migratori e l’unione monetaria. Le passioni, amore e odio, si declinano a partire dal sì o dal no. Forse occorre dialettizzare il sì e il no per rilanciare una rifondazione dell’Europa che include le differenti lingue, storie, culture. Occorre andare al di là delle decisioni sovraniste e nazionaliste. La decisione e l’ultima parola spetta all’Europa in quanto comunità. L’Europa si è unita delineando i confini, ma senza la

³ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* [1921], in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 261.

costituzione di un diritto comune degli Stati che ne fanno parte. Diritto necessario per diventare cittadini e per istituire un nuovo soggetto collettivo che pone all'orizzonte non solo una responsabilità rinnovata ma anche una politica di investimento sul bene pubblico.

Un breve sguardo alla storia ci porta a interrogarci su due aspetti della crisi che si consuma ai giorni nostri. Il primo aspetto riguarda la bocciatura della Costituzione europea nel 2005 da parte degli Stati fondatori dell'Europa. Dunque possiamo dire che le difficoltà nascono nel cuore dell'Europa. Il secondo, l'inclusione dei Paesi dell'Est e dei Paesi Baltici. La caduta del muro di Berlino produce una sovversione nell'assetto geopolitico. La storia ci insegna che questi Paesi fuoriescono da regimi totalitari e che sono stati oggetto di pulizia etnica e deportazioni. L'arrivo dei migranti mina l'identità nazionale, identità nazionale recuperata e custodita gelosamente che viene minacciata dallo straniero, dal diverso. La paura della contaminazione genera un odio che si palesa per tutto quello che rappresenta il diverso.

Per concludere, oggi possiamo dire che nei vari Stati dell'Unione Europea si solidifica un'opposizione noi/loro, un'opposizione che indica il rigetto dell'alterità, il rigetto di un altro modo di godere. Dunque per far posto al *melting pot* occorre sottolineare le differenze e far fronte al pericolo di avere all'orizzonte un *unicum*, un uomo ideale che ci riporta agli orrori del primato razziale.

La *Porta d'Europa*, monumento dell'artista contemporaneo Domenico Paladino inaugurato a Lampedusa nel giugno 2008, è un memoriale per i migranti senza nome risucchiati dalle acque del Mediterraneo. Un monumento per la memoria e contro l'indifferenza. Oggi quella Porta d'Europa, cade a pezzi e sta per chiudersi dietro le minacce di insicurezza e le paure indotte dai governi che pongono al centro la difesa dei confini e dell'identità nazionale. Non lasciamo che si chiuda.

Le voci dei giovani risuonano per ricordare che è impensabile un'Europa con i confini delineati da muri e fili spinati. E ancora ci indicano che è possibile una comunità che ospita il molteplice.

E ancora i giovani nei loro viaggi di scambio, uniti nella domanda di un futuro migliore si fanno portatori delle differenze: tanti colori della pelle, tante lingue, tante culture. Loro ci parlano della possibilità di un mondo dove ogni contaminazione non può che produrre civiltà, ricchezza, amore.

L'Europa di oggi ha perso il suo statuto di oggetto libidico; occorre introdurre un nuovo discorso che spinga verso una Europa non solo di unione monetaria, bancaria e di mercato ma anche una nuova Europa, oggetto di desiderio.

“Rinunciare a concepire il legame sociale sotto la forma mascherata dell'amore, questo non è essere affascinati dalla potenza dell'odio, è rinunciare al fallimento dell'amore per non affidarsi che al desiderio”⁴.

⁴ É. Laurent, *L'Europe à l'épreuve de la haine (partie II)*, in *Lacan Quotidien*, n. 822, in <https://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2019/03/LQ-822.pdf> [T.d.A.].

Appuntamenti

SCUOLA LACANIANA DI PSICOANALISI

XVII Convegno Nazionale

La vergogna nella clinica e nel legame sociale

18-19 maggio 2019

Cantieri Culturali della Zisa

Via Paolo Gili, 4

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

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° 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

ÉCOLE DE LA CAUSE FREUDIENNE

49 Journées de l'École de la Cause Freudienne

Femmes en psychanalyse

16-17 novembre 2019

Palais des Congrès

Porte Maillot

Parigi

<https://www.femmesenpsychanalyse.com>

ASSOCIAZIONE MONDIALE DI PSICOANALISI

XII Congresso

Il sogno. La sua interpretazione e il suo uso nella cura lacaniana

13-17 aprile 2020

Hotel Hilton

Macacha Güemes, 351

Buenos Aires

www.congresoamp2020.com

Copyright © MMXVI

“NeP edizioni Srls” di Roma (RM)

www.nepedizioni.com

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 maggio 2019
per conto della “NeP edizioni Srls”
di Roma